HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/selections06npnp

79

I

Contents

2

Le Judaïsme depuis Babylone - -
- - - Albert Réville

La Liberté Religieuse en Russie
I, II - - - - Anatole Leroy-Beaulieu

Les Juifs sous la Domination Grecque
- - - - Ernest Renan

Les Juifs et l'Antisémitisme
I, II, III, IV, V - - - - Anatole Leroy-Beaulieu

La Bienfaisance Israélite à Paris
I, II - - - - Maxime du Camp

Un Juif Polonais - - Arvède Barine

Le Peuple d'Israel - - Ferdinand Brunetière

La Philosophie des Causes Finales, II
- - - Étienne Vacherot

L'Évolution des Peuples - - Adolphe d'Assier

La Question Religieuse en France et
en Prusse . . — — — G. Valbert

L'Émancipation des Femmes — G. Valbert

L'Aristocratie Anglaise — — A. Langel

Un Essai de Syllogisme Économique :
— — — Noailles, duc d'Ayen

Les Théories Politiques en Allemagne
— — — Émile Beaussire

L'Idée Moderne du Droit
II — — — Alfred Fouillée

Les Abstentions Électorales :
— — — Émile Beaussire

Une Nouvelle Capitale — Alfred Échelot

Les Polémique Religieuses au
2me Siècle — — — Gaston Boissier

Enquêtes Industrielles : le Familistère de Guise — Louis Reybaud

Le Luxe Public et la Révolution
I — — — — Henri Baudrillart

La théorie de l'État — Alfred Fouillée

Philosophie de la Révolution
I, II — — — Paul Janet.

P
Fr. Lit

deux médaillons sculptés dans un groupe en marbre représentant le saint sépulcre. Ce groupe est une œuvre de la renaissance composée d'une manière charmante, avec un remarquable souci de la variété des expressions et un amour évident de la beauté, mais sans grande portée morale, et qui est bien loin pour le pathétique de tel de ces groupes d'une sculpture plus populaire, mais plus puissante, que l'on rencontre dans les églises de Champagne, celui de l'église de Saint-Jean de Chaumont par exemple, qui est d'une si éloquente profondeur de sentiment, et dont nous parlerons peut-être un jour. Il est évident que l'artiste qui a composé cette œuvre d'une pensée médiocre, quoique d'un travail parfait, avait plus de goût que de génie; en tout cas, je suis sûr qu'il avait ce qui vaut peut-être mieux que le génie, une âme exquise, susceptible des mouvemens les plus délicats et les plus élevés. Au moment où j'allais quitter ce groupe, mes yeux se portèrent par hasard sur deux médaillons sculptés contre la face du tombeau. D'abord je n'y pris pas garde, croyant que ces médaillons étaient les effigies de donataires riches, mais inconnus, lorsque je crus reconnaître à certains détails les costumes florentins du XIVe siècle. Je me baissai, et, surprise charmante, l'un de ces médaillons était celui de Dante, et l'autre celui de Giotto. Il y a là un témoignage évident de piété et de reconnaissance qui me toucha singulièrement. C'était bien un vrai fils de la renaissance, celui qui eut l'idée d'inscrire sur le marbre travaillé par sa main les effigies de ces deux grands hommes, sources d'où tout le développement des arts et des lettres a découlé, et qui eut la modestie gracieuse de rapporter ainsi tout le mérite de son œuvre à ceux qu'il appelait sans doute ses pères et ses maîtres. « Toute culture vient d'eux, et je ne suis que par la grâce de leur génie, qui est venu apporter une lumière avant laquelle tout était ténèbres, et qui maintenant éclaire tout homme venant en ce monde. Avec eux aussi quelque chose de grand est sorti du tombeau comme le Christ pour ne plus mourir, l'éternelle beauté, reine des vivans et des morts, des morts dont elle a ressuscité et conservé la tradition, des vivans dont elle échauffe et éclaire les âmes. » Voilà ce que disent bien distinctement dans un symbolique langage ces deux médaillons. Tout le *credo* à demi chrétien, à demi platonicien de la renaissance apparaît dans ce témoignage de reconnaissance et dans la place de son œuvre que l'artiste a choisie pour l'y inscrire.

ÉMILE MONTÉGUT.

LE JUDAÏSME

DEPUIS LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE

D'APRÈS LES NOUVELLES RECHERCHES D'UN HISTORIEN HOLLANDAIS.

De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodschen staat, deel II (*Histoire de la religion d'Israël jusqu'à la destruction de l'état juif,* 2e partie), par le Dr Kuenen, professeur de théologie à Leide; Harlem, A. C. Kruseman, 1870.

Depuis qu'on ne craint plus d'appliquer à l'histoire d'Israël la méthode et les procédés en usage lorsqu'il s'agit des autres nations, on est généralement d'accord pour reconnaître que l'événement connu sous le nom de « captivité de Babylone » marque le moment décisif du développement religieux du peuple israélite. Cet événement ne détermine pas seulement, comme de pieuses traditions l'enseignaient aux théologiens d'autrefois, une conversion qui aurait ramené à la foi trop longtemps oubliée de ses pères un peuple corrigé par le malheur. C'est toute une révolution, c'est tout un nouvel ordre d'idées, de croyances et d'institutions qui commence, et, à dire vrai, c'est le judaïsme proprement dit qui se constitue. Il y eut même un temps où, par réaction contre le point de vue antérieur, on inclinait à rayer, ou peu s'en faut, tous les antécédens historiques et religieux du peuple juif, à réduire tout le judaïsme aux innovations introduites pendant et après la période de l'exil. Tantôt l'on exagéra le mérite d'Esdras et de ses compagnons d'œuvre au point de tout attribuer à leur génie inventif, tantôt l'on ne voulut voir dans le judaïsme qu'une série d'emprunts plus ou moins déguisés à la religion de Zoroastre. Il est certain qu'Esdras et ses amis ont beaucoup innové ; il ne l'est pas moins que le judaïsme,

tel qu'il se montre aux environs de l'ère chrétienne, contient plus d'un élément dont il serait puéril de contester l'origine persane; mais là aussi se vérifie la loi, trop souvent méconnue, que les révolutions les plus radicales se rattachent au passé par des liens étroits et nombreux, et qu'en particulier une religion peut se transformer, s'approprier même des élémens hétérogènes, sans rompre avec son principe essentiel, et par conséquent sans perdre son identité. Préciser autant que possible ce qui subsista du mosaïsme antérieur à la captivité, indiquer les innovations qui se greffèrent alors sur la vieille souche nationale et religieuse, déterminer l'action personnelle des hommes qui parvinrent à les introduire, en un mot dérouler la genèse du judaïsme pendant cette période de formation constitutive, tel est l'objet spécial de cette étude, pour laquelle nous recourons de nouveau à l'érudition aussi limpide que profonde et libre d'un professeur hollandais qui n'est plus un étranger pour les lecteurs de la *Revue*. On se souvient peut-être que, dans un travail antérieur, nous avons retracé d'après M. Kuenen les moyens termes successifs qui permirent aux Israélites du temps des rois et des prophètes de passer d'un polythéisme très grossier à un monothéisme rigoureux (1). C'est à la déduction historique de ces moyens termes qu'était consacrée la première partie du grand ouvrage de M. Kuenen sur l'histoire de la religion d'Israël. La question spéciale que nous allons envisager, et dont l'intérêt n'est pas moindre, est un des principaux sujets traités dans la seconde partie.

I.

Rappelons brièvement l'état politique et religieux du peuple juif au VIe siècle avant notre ère, c'est-à-dire peu de temps avant que les victoires du roi chaldéen Nebucadrezar lui eussent ravi l'existence comme nation.

Il s'en faut bien que la totalité des Juifs fût encore attachée de cœur au monothéisme. L'élite seule de la nation le professait avec rigueur sous la direction morale des prophètes ou *inspirés* de Jehovah. Un grand nombre, si ce n'est la majorité, continuait par tradition et aussi, comme on n'en peut douter, par un penchant superstitieux pour des rites plus tragiques ou plus joyeux que ceux du jehovisme, de s'associer aux peuples voisins pour adorer les autres divinités sémitiques, en particulier Moloch, l'épouvantable idole qui se repaissait de victimes humaines. Cela ne les empêchait pas, il est vrai, de regarder Jehovah comme le dieu spécial d'Israël; mais il fallait s'élever au-dessus de ce *vulgum pecus* pour rencontrer ceux

(1) Voyez la *Revue* du 1er septembre 1869.

qui comprenaient clairement que Jehovah était un dieu « jaloux » qu'irritaient les hommages rendus à ses congénères, un véritable dieu national. Moins nombreux encore étaient ceux qui, partis du principe que Jehovah était le seul dieu adorable, étaient arrivés à la conviction qu'il était le seul Dieu existant. En pratique et tant qu'il ne s'agissait que de politique intérieure, ces deux derniers points de vue se confondaient; mais une grave divergence se manifesta sur le terrain de la politique étrangère. Les patriotes jehovistes, pleins de confiance dans l'invincible appui que Jehovah ne pouvait manquer d'accorder à un peuple qui faisait tant pour lui, avaient poussé leur pays et leur roi dans une voie fatalement désastreuse. Ils avaient osé se mesurer avec l'empire chaldéen; Jérusalem n'avait pas craint de braver Babylone, et la défaite de l'armée nationale, la mort de Josias, la prise de Jérusalem, n'avaient pas suffi pour dissiper ces illusions tenaces. Trois fois Nebucadrezar dut lancer ses soldats contre l'opiniâtre cité, trois fois il arracha à leur patrie les familles les plus notables du pays juif. Quand le dernier convoi de bannis quitta les lieux aimés que la plupart d'entre eux ne devaient plus revoir, le sol était dévasté, le sang avait coulé par torrens, Jérusalem et son temple étaient en ruines, et dans la campagne désertée on n'entendait au loin qu'une voix plaintive faisant monter au ciel ses lamentations. C'était Jérémie qui pleurait sur sa pauvre patrie. Quelques-uns discernèrent des accens plus mystérieux encore qui semblaient sortir de terre, et pensèrent que c'était Rachel, la bien-aimée du patriarche, la vieille mère de la tribu de Juda, qui s'était réveillée dans sa tombe et pleurait ses enfans perdus, inconsolable de ce qu'ils n'étaient plus.

A cette touchante poésie correspondait la plus triste réalité. C'est une erreur traditionnelle de croire que toute la population fut déportée par ordre du vainqueur sur les bords de l'Euphrate. Un grand nombre, les plus pauvres, les artisans, les simples laboureurs, furent laissés sur le sol natal. Les uns, privés de tout par la guerre, s'adonnèrent au brigandage; les autres, qui se remirent à cultiver, furent en butte aux maraudeurs des pays voisins, vieux ennemis d'Israël. Le fanatisme patriotique n'était pas entièrement éteint. La preuve en est que Gédalia, partisan des Chaldéens, que le vainqueur en partant avait préposé à la garde de sa conquête, fut tué, lui et ses soldats, surpris par une émeute. Cela ne pouvait mener à rien; après cet accès de désespoir, la peur de Nebucadrezar chassa du pays ceux qui osaient encore prétendre à un semblant d'aristocratie, ils se réfugièrent en Égypte, et il ne resta en Judée qu'un troupeau de misérables accablés par la pauvreté et la terreur. Le roi de Babylone les laissa végéter sur leur glèbe; ce n'est pas de là que pouvait sortir le relèvement d'Israël.

Fallait-il en dire autant de ceux que leur position sociale avait désignés à la politique du conquérant chaldéen comme formant l'élément vital du peuple vaincu, et qu'il avait déportés vers le centre de son empire? Leur nombre, difficile à préciser, doit avoir été considérable. Parmi eux se trouvaient des nobles, des prophètes, des prêtres. Ils furent partagés en plusieurs groupes; un très petit nombre s'établit à Babylone même, tous ne reçurent pas des terres à cultiver, beaucoup durent louer leurs bras pour des travaux mercenaires, plusieurs exercèrent d'humbles métiers, quelques-uns enfin firent le petit commerce, et il ne serait pas téméraire de faire dater de ce moment la première éclosion de cet esprit de négoce qui depuis caractérisa si fortement les descendans de Juda.

Cependant, lorsque le supplice des principaux meneurs de la révolte eut apaisé la colère royale, on ne peut pas dire que l'autorité chaldéenne ait opprimé outre mesure ces vaincus sans patrie. On les laissa libres de s'organiser entre eux comme ils l'entendaient. Les chefs de famille conservèrent leur autorité, peut-être aussi leur donna-t-on dès les premiers temps un patron indigène, le *resch galutha* (prince des exilés), qui servit d'intermédiaire entre eux et la cour babylonienne. Ce qui est certain, c'est que, tout en devant subir les vexations de détail et les inévitables misères attachées à leur position de bannis au milieu d'un peuple ennemi, ils purent se maintenir et même améliorer peu à peu leur position matérielle. C'est de là qu'il faut partir pour comprendre comment ils parvinrent à s'élever à une hauteur religieuse auparavant inconnue.

Commençons toutefois par rayer de la liste des réalités historiques la vieille idée d'après laquelle les Juifs exilés seraient venus sur-le-champ à résipiscence, et auraient abjuré depuis lors toute connivence avec l'idolâtrie et le polythéisme; parmi ces familles aristocratiques où le jehovisme était prédominant, on peut signaler des faits tout contraires. Il y eut des actes nombreux de soumission aux divinités du peuple vainqueur, actes dictés par l'intérêt ou la peur et aussi par la superstition; les odieux sacrifices à Moloch ne cessèrent même pas entièrement. Il y a plus, nombre de jehovistes sentirent leur confiance dans le dieu national s'affaiblir sous les coups du malheur. La nation, comme le disaient les prophètes, pouvait bien mériter un châtiment, mais la ruine, mais la dispersion du peuple, la destruction du temple que Jehovah aurait dû couvrir de ses ailes, n'était-ce pas un démenti sanglant infligé à leur foi par la brutalité des événemens? Si ce point de vue du découragement eût prévalu et persisté, c'en était fait du peuple juif; il y avait par bonheur dans l'énergie de cette foi chez quelques-uns des déportés de quoi vaincre ces défaillances bien naturelles, et il se trouva un homme pour relever les cœurs avec les croyances.

Cet homme fut Ézéchiel-ben-Buzi, une des figures les plus originales de l'histoire juive. Il était prêtre attaché au temple de Jéruralem, lorsqu'en 597 la première déportation de notables fut ordonnée par le roi de Babylone, vainqueur du roi juif Jechonias. Il fut compris parmi les condamnés à l'exil, on ne sait pour quelle cause. Ce dut être pour lui un coup terrible. Ézéchiel n'était pas seulement un patriote, il était prêtre dans toute la force du terme, un de ces hommes qui ne savent pas vivre en dehors des préoccupations sacerdotales, et pour qui l'observation régulière d'un rite équivaut au maintien d'une institution fondamentale de l'état. L'arracher au temple, à ses fonctions quotidiennes de prêtre de Jehovah, c'était le frapper au cœur, et sans aucun doute c'est au malheur qui vint affliger sa jeunesse que ses prophéties doivent la couleur sombre, le ton amer, qui les distinguent. Ce n'est pas la mélancolie d'un Jérémie ni l'âpre rudesse d'un Amos, c'est le fiel d'une âme ulcérée dont rien n'adoucira les implacables rancunes. On sait qu'il n'était pas délicat dans le choix de ses images, que, pour exprimer son horreur du mal ou l'excès de ses douleurs, il les empruntait parfois aux régions du réalisme le plus cru. Comme cet homme a su vigoureusement haïr! Il n'est pas plus tendre pour ses compatriotes que pour les étrangers; il leur reproche sans aucune atténuation leurs erreurs et leurs fautes, et, bien loin de partager les illusions de ceux qui se cramponnaient à l'espoir d'un prompt changement opéré par le bras du Dieu fort et d'une prochaine restauration de la patrie juive, il est plutôt pénétré de l'idée que la coupe du malheur n'est pas épuisée, que le châtiment n'est pas encore proportionné aux fautes commises. En cela, il voyait juste. Les révoltes ultérieures du peuple juif ne firent qu'aggraver sa position, et pendant son exil Ézéchiel vit se consommer la ruine complète de tout ce qu'il aimait.

Croyait-il à l'anéantissement définitif de sa patrie? Certainement non. Pareille idée ne pouvait entrer dans l'esprit d'un Juif fidèle. Il croyait à la conversion finale de son peuple, et comme conséquence à son rétablissement glorieux. Ses écrits sont pleins des prévisions qu'il se plaisait à énoncer sur l'avenir des différens peuples, et peu d'anciens documens sont aussi riches en données archéologiques des plus précieuses. Par exemple, il en veut particulièrement à Tyr, l'orgueilleuse et opulente cité commerçante qui s'est réjouie de l'abaissement de Jérusalem; il énumère avec une étonnante exactitude les articles de négoce dont l'échange faisait la richesse de cette ville, les tribus nombreuses qui trafiquaient avec elle, mais c'est pour mieux faire ressortir la sévérité du jugement qui frappera la reine de la mer. Il n'est optimiste que dans l'avenir: là, il s'abandonne aux rêves dorés. Il croit au retour des Israélites dans leur

patrie, à la réunion de Juda et d'Éphraïm, à la restauration de la famille de David, à une lutte victorieuse contre le peuple mystérieux de Magog, qui voudra écraser la nation relevée de ses ruines. En plein exil, tandis que les événemens, bien loin de confirmer ses espérances, semblent avoir pris à tâche de les confondre, Ézéchiel trace tout un plan de reconstruction idéale, formule les lois politiques et religieuses qui devront y présider, divise le pays dépeuplé entre les familles revenues, rebâtit en esprit le temple et la ville. On dirait un républicain sous le second empire rédigeant, au lendemain du coup d'état, la constitution de la future république française et la détaillant par le menu. C'est faute de se rendre compte d'un pareil point de vue que les prophéties d'Ézéchiel restent le plus souvent lettre close pour le lecteur. Ce serait en effet une grande erreur de penser qu'Ézéchiel ait jamais vu fonctionner les lois qu'il édicte. C'est un projet qu'il élabore, pas autre chose. En même temps, on peut voir que sur une foule de points, tels que la consécration de l'autel des sacrifices, les conditions exigées pour exercer la prêtrise, le costume et la discipline des prêtres, Ézéchiel ignore de la manière la plus complète les prescriptions du Pentateuque sur les mêmes sujets. Ces prescriptions, attribuées à Moïse, sont évidemment postérieures à Ézéchiel, et dénotent qu'on a fait après lui de nouveaux pas dans la voie de la codification sacerdotale. Ainsi, sous Josias et le régime déjà très strictement jehoviste introduit par ce roi, tous les lévites sans exception pouvaient remplir les fonctions sacerdotales. Ézéchiel n'entend pas qu'il en soit de même à l'avenir. Dans sa constitution idéale, la seule famille de Zadok, élue parmi les familles lévitiques à cause de sa fidélité héréditaire, aura le droit de sacrifier à l'Éternel. Le reste des lévites a donné de trop mauvais exemples au peuple soumis à son influence, et il est juste qu'il soit réduit à des fonctions toujours religieuses, mais désormais subalternes. Les lois du Pentateuque vont encore plus loin dans cette direction aristocratique, et font remonter jusqu'à Aaron, compagnon de Moïse, l'origine de la différence de plus en plus marquée entre les principaux sacrificateurs et les prêtres de rang inférieur. Plus d'un indice du même genre peut être recueilli, qui prouve qu'Ézéchiel représente la transition entre l'état encore peu réglé de la religion juive et la législation sacerdotale détaillée, promulguée plus tard, et qui passa pour remonter jusqu'à Moïse lui-même. Ces différences en matière de lois religieuses, qui jusqu'à ces derniers temps avaient échappé à l'attention des lecteurs de la Bible, n'avaient pourtant pas été toujours ignorées; ce sont elles qui firent hésiter les vieux rabbins sur la valeur qu'il fallait attribuer aux écrits d'Ézéchiel. Au Ier siècle de notre ère, on en discutait encore dans les écoles juives l'autorité canonique.

Ce que nous devons relever, c'est la direction essentiellement sacerdotale que ce prophète imprime à la restauration qu'il désire et qu'il prévoit. En cela, Ézéchiel se sépare des *inspirés*, ses prédécesseurs, qui n'étaient que très médiocrement admirateurs de la prêtrise; mais il sème pour l'avenir. Tout le monde ne sait peut-être pas quelle est l'idée essentielle du sacerdoce; ce mot est pris trop souvent dans un sens très vague et très élastique. En bonne théologie, le sacerdoce désigne le privilége, possédé par une caste ou par certains individus, en vertu duquel ils peuvent seuls procurer à l'homme l'accès auprès de la Divinité et l'obtention de ses faveurs. On n'arrive donc à Dieu et Dieu ne vient à l'homme que par leur intermédiaire. Un sacrifice aura beau être offert, un rite aura beau être accompli par des mains pures, mais non sacerdotales; ce sacrifice, ce rite, sont sans aucune efficacité. En revanche, si c'est le prêtre, le *sacerdos* qui les célèbre, son pouvoir particulier, indépendamment de son caractère moral ou de son savoir, confère à ces actes une vertu *sui generis* qui leur communique une valeur incomparable. C'est ce qui fait par exemple que les ministres de l'église protestante, s'ils sont logiques, ne doivent jamais prétendre à la qualité de prêtres, puisque leur consécration ne leur confère aucun pouvoir surnaturel, tandis que le ministre du culte catholique est et doit être nécessairement un prêtre, devant à son caractère spécial le pouvoir d'absoudre, de célébrer le sacrifice de la messe, d'opérer la transsubstantiation eucharistique, de faire en un mot ce que nul à sa place ne peut faire, et ce qui est pourtant nécessaire à l'union de l'homme et de Dieu. De là le pouvoir toujours considérable des clergés sacerdotaux, qui détiennent ainsi les grâces divines, dont ils sont le canal exclusif. Pour en revenir à Ézéchiel, il est évident que, dans sa reconstruction idéale du peuple d'Israël, il crut à la nécessité de renforcer l'élément sacerdotal. Ses propres tendances l'y poussaient; l'expérience du passé, la poésie qui rehaussait dans les souvenirs des exilés le charme des cérémonies, durent le confirmer dans ses vues. En fait, comme nous le dirons bientôt, le régime de la restauration d'Israël fut éminemment sacerdotal, et il est facile de voir que les germes déposés par Ézéchiel grandirent et fructifièrent beaucoup. Nous devons noter aussi une première et très grave influence de la captivité sur le développement du judaïsme. Le prophétisme et le sacerdoce, la religion d'enseignement et de persuasion, et la religion rituelle, auparavant en lutte ouverte ou latente, se confondirent pour un long temps, et c'est Ézéchiel qu'on peut regarder comme le promoteur de cette fusion, impossible quelques années avant lui. Jamais prophète n'avait encore été aussi prêtre que le fils de Buzi. Ce qui achève de caractériser Ézéchiel, c'est que tout nous le montre très

isolé au milieu de ses compagnons d'infortune. Son influence paraît avoir été aussi faible de son vivant qu'elle fut puissante deux ou trois générations après lui. La restauration, qu'il ne vit pas et qui l'eût bien déçu dans son attente, s'il avait pu en être témoin, ne fut pas dans les premiers temps une œuvre de prêtres; elle s'accomplit plutôt sous la direction des prophètes ou de leurs disciples. C'est peu après que le sacerdotalisme, sorti comme une nécessité de la situation, parvint à la dominer entièrement. Il n'en reste pas moins à Ézéchiel l'honneur d'avoir tenu bon dans une période de découragement général, d'avoir rallumé le flambeau du patriotisme et de la foi, et, quand on a étudié d'un peu près ce rude voyant, dont la parole a quelque chose de massif, de colossal, comme les monumens babyloniens qu'il put contempler, on ne peut se défendre d'une sorte d'admiration respectueuse qui n'est pas toujours de la sympathie, mais qui souvent s'en rapproche.

II.

Le temps marcha, et l'an 561, après un règne glorieux de plus de quarante années, le terrible Nebucadrezar mourut. Son fils, Évil-Mérodac, ne régna que deux ans, et l'ère des révolutions s'ouvrit pour l'empire chaldéen. En 558, Nabonetus, parvenu au trône à la suite d'une conspiration, avait à peine établi son pouvoir, qu'il vit s'approcher l'ennemi destiné à le renverser et à fonder un nouvel empire sur les ruines du sien. Cyrus et ses Médo-Perses s'avançaient en vainqueurs, et après une campagne sanglante et longue, terminée par la prise de Babylone, le grand empire perse fut fait.

Nous avons décrit dans une étude antérieure sur le second Ésaïe la vivacité des vœux que les Juifs exilés formèrent en faveur du nouveau conquérant, qui leur fit l'effet d'un messie suscité tout exprès pour les délivrer (1). Qu'il nous suffise de rappeler que leurs espérances de restauration, pendant si longtemps illusoires, et qui, sous les démentis ironiques de la réalité, avaient fini par s'alanguir, reprirent avec une ardeur nouvelle, et trouvèrent chez quelques inspirés des accens qui rappelaient les plus beaux jours du prophétisme; on peut même signaler un progrès réel dans l'idée religieuse. Le monothéisme, dans sa lutte permanente et forcée avec le polythéisme des oppresseurs, avait acquis une solidité, une rigueur qu'on ne lui connaissait pas auparavant. Les idoles et les dieux qu'elles représentaient n'étaient plus rien pour les Juifs. Éclairés par l'expérience acquise sur la terre d'exil, les prophètes proclament désormais que « le serviteur de l'Éternel » a pour lot la per-

(1) Voyez la *Revue* du 1er juillet 1867.

sécution, la souffrance, mais aussi que c'est lui qui, en maintenant la tradition sacrée, sauve la masse indifférente ou lâche, et achète ainsi le droit d'opérer la rédemption des autres. La douceur, la résignation, prennent rang parmi les vertus religieuses. Toutefois il n'en est pas fait encore d'application au peuple abhorré dont on voit crouler la puissance, loin de là. Les imprécations contre Babylone alternent avec les bénédictions prononcées sur le peuple enfin parvenu au terme de ses épreuves. Ce qui augmente la sympathie pour Cyrus et ses armées, c'est que les Perses ont une religion presque monothéiste, ennemie des images, bien plus sobre, bien plus morale que la mythologie chaldéenne. Le silence des documens que nous pouvons consulter nous empêche de citer des faits; mais n'est-il pas plus que probable que, dans sa campagne de Chaldée, Cyrus, pour avoir des vivres, dut singulièrement profiter des renseignemens des affidés de ces colonies juives que la politique barbare des rois de Babylone avait semées sur le territoire envahi? Ils avaient cru annihiler par cette méthode un petit peuple désagréable, habitant au loin vers l'ouest, toujours remuant, impatient du joug, et ils avaient rempli la région centrale de l'empire d'alliés naturels du premier envahisseur qui marcherait contre leur capitale. On aime à constater dans l'histoire ces retours des choses qui montrent combien les conquérans se fourvoient précisément quand ils se croient le plus habiles.

Cyrus, sa conquête achevée, s'occupa des Juifs et leur voulut du bien. Josèphe raconte qu'en leur permettant de retourner dans leur pays il obéit aux prophéties qu'on lui montra, et dont il n'osa contrarier les oracles. Pourtant il dut être moins qu'édifié, s'il en prit connaissance, de l'avenir que ces mêmes prophéties réservaient à son empire comme à tous les autres. Le plus simple est de penser qu'il voulut récompenser le zèle de partisans aussi dévoués, que d'ailleurs, convoitant déjà l'Égypte, cet éternel point de mire des conquérans orientaux, il était bien aise de relever un peuple capable par la suite et selon les circonstances de lui servir de rempart ou d'avant-garde. En 538, l'édit de libération fut promulgué; les Juifs reçurent même la promesse de subsides pour la reconstruction du temple détruit par Nebucadrezar. Plus de 40,000 d'entre eux, conduits par un descendant de David, Zorobabel, et par Josué, fils du dernier grand-prêtre exécuté par ordre du vainqueur chaldéen, prirent le chemin du retour au pays des pères.

Il s'en fallait de beaucoup que ce chiffre représentât la majorité des Juifs. Un grand nombre, nés sur la terre d'exil, étaient habitués à leur position. Pleinement d'accord tant qu'il ne s'agissait que de haïr les Chaldéens et de maintenir entre eux le sentiment de la consanguinité nationale et religieuse, il n'est pas sûr que tous les Juifs

le fussent au même point sur les chances de réussite que présentait l'entreprise de la restauration. Beaucoup accompagnèrent de leurs vœux les zélés citoyens qui allaient leur refaire une patrie, purent même s'abandonner au doux espoir que les brillantes promesses des prophètes ne tarderaient pas à s'accomplir, mais, prudens et peut-être un peu sceptiques, aimèrent mieux attendre et voir venir les choses. Ce furent les enthousiastes qui partirent. Aussi n'est-il pas étonnant que ce premier essai ait été conseillé et dirigé par des prophètes, des inspirés, des hommes de la parole, plutôt que par des prêtres. L'influence du point de vue sacerdotal, représenté par Ézéchiel, n'était pas encore très sensible. Les clergés d'ordinaire sont prudens. Il se pourrait même qu'une certaine défiance des vues qui animaient les conducteurs de cette première restauration ait détourné beaucoup de lévites de les accompagner. Une de leurs autorités, le prophète que, faute de savoir son vrai nom, la critique moderne appelle « le second Ésaïe, » n'avait-il pas dit que Dieu se choisirait des prêtres parmi tous les Israélites? On verra tout à l'heure si les faits n'autorisent pas ce genre de soupçon. Ce qui est certain, c'est que les premiers jours de la restauration n'eurent rien de brillant, et les radieuses attentes de ceux qui y prirent part sous l'impression des promesses des prophètes eurent à subir de cruels démentis. A peine revenus, les Juifs s'empressèrent de relever d'abord l'autel, puis le temple de Jérusalem; mais cette restauration fut très lente, et quelques vieillards qui avaient encore pu voir le temple de Salomon versèrent des larmes en comparant à l'ancien sanctuaire l'humble monument qu'on édifiait à grand'-peine. Quant aux richesses, à la gloire, à l'éclatante suprématie dont Israël reconstitué devait être gratifié, c'était presque une ironie d'en parler. C'est tout au plus si l'on parvint à se maintenir contre les anciens rivaux du nord, désormais fortement mélangés de sang païen, qui voulurent se joindre aux « revenus de Babylone » pour ne plus former qu'un seul corps politique et religieux. Accueillis avec un dédain aristocratique, ils intriguèrent auprès de Cyrus et de son successeur Darius, et ils réussirent à obtenir l'ordre de suspendre les travaux du temple. Il est probable qu'ils inspirèrent aux rois perses des soupçons sur les intentions de leurs protégés, et c'est peut-être alors que les prophéties juives furent réellement montrées à ces puissans seigneurs ; on s'expliquerait fort bien que la politique royale eût pris ombrage des incroyables prétentions qu'elles affichaient.

La restauration fut donc très pénible et très languissante jusque vers la dernière année du règne de Darius, où deux prophètes, Aggée et Zacharie, ranimèrent le feu qui menaçait de s'éteindre. Les dispositions de la cour de Perse redevinrent meilleures. Quatre ans

après, on put enfin inaugurer le nouveau sanctuaire. Cependant les temps annoncés par les prophètes n'arrivaient toujours pas. On restait une humble peuplade, groupée autour d'un temple, inconnue du monde entier et soumise à un joug étranger parfois bien lourd. Une nouvelle période de langueur, d'impuissance, de tiédeur, suivit la consécration du nouveau temple, et elle dura soixante ans, toute une génération. Elle ne prit fin qu'en 458, lors de l'arrivée d'Esdras, que suivait une nouvelle colonne de Juifs nés à l'étranger, pris à leur tour aussi du désir de venir se fixer en terre-sainte. Pendant ces soixante années, nous ne trouvons qu'une chose à signaler, mais elle prime tout le reste : c'est la constitution de la théocratie juive.

Dans les anciens temps, sous les juges par exemple, les Israélites avaient formé parfois une sorte de confédération dont le directeur principal était prêtre. Cependant c'est bien moins son caractère sacerdotal que sa réputation de guerrier qui valait au « juge » une certaine hégémonie sur les tribus alliées. Au fond, il était grand-prêtre parce qu'il était grand chef, et non pas l'inverse. Quand la royauté héréditaire eut succédé à ce mode primitif de gouvernement, les rois, Salomon entre autres, s'y prirent de façon à n'avoir rien à craindre des prêtres, qui furent presque toujours réduits à l'état d'instrumens de la volonté royale. Les prophètes, persécutés ou favorisés, furent une tout autre puissance. Après la destruction du royaume, les choses changèrent naturellement de face. Quand Zorobabel et Josué, le fils de l'ancien grand-prêtre, revinrent en Judée, c'est le second qui revêtit les fonctions sacerdotales. Zorobabel était, il est vrai, un descendant de David; mais, précisément pour cela, l'autorité persane se souciait peu de l'investir d'un grand pouvoir politique. D'ailleurs, Israélite ou étranger, tant que la Judée restait soumise à l'empire perse, le gouverneur du pays, quel que fût son titre ou son nom, ne pouvait être qu'un lieutenant du roi de Perse, un représentant de la servitude et non de la liberté nationale. Au contraire le grand-prêtre de Jérusalem était, du fait même de sa position, le continuateur du passé, le représentant de l'unité, de la foi, de la nationalité; il était à la tête d'un clergé relativement nombreux, intéressé à le soutenir. On peut voir déjà dans Zacharie que le grand-prêtre personnifie le peuple tout entier, et dans le cercle étroit, mais important, où son action pouvait s'exercer, son autorité n'avait rien à démêler avec le pouvoir central.

Cette pierre de fondation du nouveau judaïsme fut donc posée pendant les soixante ans de profonde accalmie dont nous venons de parler. Il s'en fallut de peu qu'elle ne restât une pierre d'attente perpétuelle. La réalité était si mesquine en comparaison des espérances qu'on s'était forgées, que l'on perdait peu à peu toute fer-

veur. En particulier, symptôme très grave, l'orgueil de race s'en allait. On ne se croyait plus si fermement la nation élue, privilégiée d'en haut, tenue, par piété envers Jehovah non moins que par fierté, à conserver entière la pureté du sang. Les mariages avec des femmes étrangères passaient dans les mœurs. A la longue, le petit peuple juif allait se trouver envahi par les mœurs et les croyances qu'elles apportaient avec elles, et qu'elles inoculaient à leurs enfans. Une sorte d'indifférence, si ce n'est le retour aux vieilles idolâtries elles-mêmes, ne pouvait manquer de se propager au sein d'une population ainsi mélangée. C'est ce qui fait que, pour l'historien, l'arrivée à Jérusalem d'Esdras et de Néhémie en 458, presque un siècle après la promulgation de l'édit de Cyrus, est un événement au moins aussi important que le premier retour des bannis conduits par Zorobabel. Il convient de faire ressortir la signification très particulière et en général fort peu comprise de cet événement.

III.

Les relations entre les Juifs demeurés au pays d'exil et ceux qui étaient revenus en Palestine n'avaient pas cessé d'être étroites. Il n'y aurait pas même lieu de s'étonner si, dans les sociétés juives fixées près de l'Euphrate, l'espoir d'une restauration glorieuse se fût maintenu plus vif que chez les fils désenchantés des enthousiastes qui avaient voulu profiter de l'édit de Cyrus. Les Juifs restés en terre païenne savaient sans doute que les faits étaient loin de répondre aux ardentes espérances du premier retour; mais, fidèles à un principe vraiment israélite, ils durent en conclure que la restauration avait été mal dirigée, et que, si Jehovah tardait à tenir ses promesses, c'était évidemment parce que son peuple réorganisé n'en était pas encore digne.

Tel fut le sentiment qui inspira le second exode, dont le *scribe* (copiste-explorateur de la loi) Esdras prit la direction. Un travail à la fois théologique et juridique, très réfléchi, très sérieux, doit s'être opéré parmi les Juifs de la terre étrangère, dans l'intervalle du premier au second rapatriement. Nous voyons en effet le scribe ou le docteur prendre pour la première fois la tête du mouvement qui eût été auparavant dirigé par un prophète ou par un prêtre. Esdras était scribe autant qu'Ézéchiel, avant lui, avait été prêtre, et certainement il avait réfléchi aux moyens d'opérer des réformes en Judée dans le sens d'une plus grande rigidité des croyances et des mœurs. Il sentait fort bien que, pour en venir à ses fins, il y avait des conditions de l'ordre politique à remplir, et il fut assez

habile ou assez heureux pour trouver grâce devant le roi Artaxercès, qui lui promit des subsides, accorda d'importans priviléges aux habitans de Jérusalem, et lui remit des pleins pouvoirs pour régler « selon la loi de son Dieu » les institutions et la vie privée de ses coreligionnaires. Il partit avec environ 1,800 Juifs, parmi lesquels se trouvaient bon nombre de prêtres.

Ce fut comme une injection de sang nouveau dans la population alanguie de la Judée. En arrivant à Jérusalem, Esdras et ses compagnons furent navrés du triste état des choses. Prêtres et peuple, tous semblaient avoir oublié leur devoir. Les mariages avec les femmes étrangères surtout avaient les plus déplorables conséquences. Esdras n'y alla pas de main morte. Il convoqua le peuple en assemblée générale, et ordonna le renvoi immédiat des étrangères. Tel était son prestige, son autorité, l'ascendant de sa parole, que quatre hommes seulement osèrent parler de résistance. La foule ne les écouta pas, et se soumit. Il ne fallut que deux mois pour purifier la terre-sainte, et cette mesure, qui nous paraît odieuse, qui l'est en effet, mais qui ne semble pas avoir soulevé de grandes oppositions, produisit son plein effet. Les documens ne disent rien des larmes que durent verser les répudiées et leurs enfans. Il faut d'ailleurs prendre garde de laisser trop de place au sentiment dans nos jugemens historiques. La conscience générale, en se développant, éprouve avec le temps des répulsions profondes contre des lois et des institutions qui provoquent à peine de légers murmures à d'autres époques. Les peuples sont toujours indulgens pour ceux qui leur imposent les plus rudes sacrifices, à la seule condition que ces sacrifices soient récompensés par le succès.

Pendant les treize années qui suivirent, Esdras resta dans une apparente inaction. Les troubles dont l'empire perse fut le théâtre, l'hostilité des Samaritains, un changement dans les dispositions d'Artaxercès, pourraient expliquer jusqu'à un certain point cette inertie; mais elle doit avoir eu une autre cause plus spéciale et plus locale. L'œuvre essentiellement disciplinaire d'Esdras ne fut reprise avec énergie qu'en 445, à l'arrivée de Néhémie, qui entra dans Jérusalem avec le titre de gouverneur royal, et joignit ses efforts à ceux d'Esdras pour introduire d'autorité des réformes radicales. A peine le nouveau gouverneur était-il installé, qu'une autre assemblée populaire fut convoquée, et qu'on vit se renouveler quelque chose de semblable à ce qui avait eu lieu sous Josias. Un « livre de la loi » fut apporté du sanctuaire, lu devant le peuple, qui ne paraissait pas en connaître exactement le contenu, proclamé loi fondamentale et immuable du peuple de Jehovah. Il en résulta une sorte de *covenant* en vertu duquel tous les Juifs, à commencer par

les prêtres, s'engagèrent à l'observation scrupuleuse de tout ce qui était écrit dans le code sacré qu'on venait de leur lire. Le nom de Moïse fut encore donné comme celui du législateur qui l'avait rédigé; cependant il ne faut pas s'y tromper, c'est une loi remaniée, amplifiée, enrichie de chapitres tout nouveaux, qui sortit du mouvement dirigé par Esdras et Néhémie. C'est cette loi qu'avaient élaborée les scribes sur la terre étrangère, qu'Esdras avait apportée avec lui, et qu'il ne pouvait introduire du jour au lendemain avant d'avoir préparé les esprits; pour la faire accepter, il avait eu besoin du renfort que Néhémie lui apportait de Babylone. La mise en plein jour de cette espèce de coup d'état religieux, jusqu'à présent très ignoré des historiens et qui explique tant de choses, forme l'une des parties les plus ingénieuses et les plus nouvelles de l'ouvrage de M. Kuenen. Elle provoquera sans doute plus d'une réclamation chez les critiques, dont elle dérange les combinaisons. Cependant tous ceux qui suivent de près la marche des sciences historiques, du moins dans leurs relations avec l'Ancien-Testament, devront être frappés de tout ce qu'elle a de logique interne et de parfaite vraisemblance. En résumé, ce grand édifice de la Thora, qui remplit la majeure partie des quatre derniers livres du Pentateuque, repose sur trois assises bien distinctes. En premier lieu vient le Décalogue sous sa forme primitive, et ce que l'on peut appeler *le livre de l'Alliance*, lequel se trouve aux chapitres XXII à XXIII de l'Exode; ce sont là les élémens les plus anciens. Vient ensuite la législation contemporaine de Josias, qui se lit dans le Deutéronome. Enfin se présente la grande codification opérée décidément après l'exil par des scribes, qui purent sans doute se servir d'anciennes traditions sacerdotales et rituelles, qui n'innovèrent pas en tout, mais qui travaillèrent en vue d'un état de choses inconnu avant le VIe siècle. Ils continuèrent la voie dans laquelle Ézéchiel les avait précédés. Le rôle, auparavant incompréhensible, du prêtre-prophète rentre désormais dans la chaîne logique du développement du judaïsme. Ses successeurs composèrent, comme lui, des lois positives et même minutieuses, dont l'application était ajournée à des temps meilleurs. Ainsi s'explique pourquoi tant de lois, qui prétendent remonter à Moïse, n'ont été réellement appliquées et, pour tout dire, applicables que depuis la captivité; pourquoi le vieux mosaïsme, très peu sacerdotal, devient dans les cinq siècles qui précèdent notre ère tout imprégné de sacerdotalisme, et enfin nous savons d'où viennent ces changemens, ces aggravations ou spécifications de détail qui, dans le recueil tel qu'il est actuellement, supposent déjà que plus d'un travail législatif a concouru à la rédaction de la Thora. Maintenant les vraies phases principales de cette stratification légale ont été retrouvées, indiquées avec pré-

cision, et c'est toute une victoire remportée de nouveau sur les ténèbres par le flambeau de la critique (1).

Nous ne voulons pas fatiguer nos lecteurs en reproduisant l'argumentation soigneusement déduite par le savant critique hollandais; qu'il nous suffise d'appeler leur attention sur quelques faits indiscutables. Par exemple Ézéchiel, qui écrit dans les premiers temps de l'exil et s'occupe beaucoup de législation religieuse, ne nous permet pas d'admettre qu'il existât de son temps un règlement écrit du culte sacerdotal, ni même une législation sacerdotale complète. Les prophètes, en particulier celui qui porte le nom d'Ésaïe II, dont les discours sont de la fin des années de servitude, ne trahissent pas la moindre connaissance des nombreuses lois qui, depuis Esdras et Néhémie, sont reconnues essentielles à la religion juive; enfin Zorobabel et les siens, qui reviennent les premiers en terre-sainte, animés du zèle religieux le plus ardent, et certainement désireux de ne rien négliger pour que la restauration s'accomplisse de la manière la plus scrupuleuse, ne songent pas un instant à se constituer sur le pied prescrit par les lois promulguées d'un commun accord par Esdras et Néhémie. Ce qui caractérise ces lois, c'est la prépondérance qu'elles attribuent au corps sacerdotal. Les priviléges des prêtres, leur autorité, les obligations imposées à tout Israélite pour l'entretien du temple et de ses desservans, le système d'impôts en argent et en nature tout à l'avantage du corps lévitique, la rigueur avec laquelle on règle la police des sabbats, le prélèvement des dîmes, le rachat des premiers-nés, une foule de détails dont l'histoire antérieure d'Israël suppose constamment, nous ne disons pas l'oubli, nous disons l'ignorance, tout achève de jeter sur cette découverte récente de la critique le jour de l'évi-

(1) Il n'y a ni indiscrétion ni orgueil à réclamer pour des savans de nationalité française l'honneur d'avoir les premiers démêlé cette genèse compliquée de la loi juive, dont l'adoption va changer sur bien des points les idées antérieures sur la formation de l'Ancien-Testament. Nous défions en effet toute guerre, tout acte diplomatique de nous empêcher de regarder comme des compatriotes MM. Reuss, professeur à Strasbourg, et l'un de ses disciples les plus distingués, M. Graf, de Mulhouse, mort il y a deux ans, au moment où sa réputation de philologue et d'exégète consommé commençait à percer en Allemagne et en France. M. Graf a développé des conclusions analogues à celles que nous retraçons ici, d'après M. Kuenen, dans plusieurs monographies et en particulier dans un des meilleurs ouvrages qui aient été écrits sur les livres historiques de l'Ancien-Testament. M. Reuss lui-même, il y a déjà nombre d'années, était parvenu à un résultat très semblable, mais ne l'avait encore exposé que devant ses étudians. Tout ceci soit dit sans rien retrancher des mérites du professeur hollandais qui ignorait les cours de son collègue d'Alsace et n'a connu le travail de M. Graf qu'après avoir rédigé son livre. Ce qui résulte de cette convergence d'esprits éminens étudiant le même objet avec une érudition et une indépendance hors de pair, c'est évidemment une présomption favorable à la solidité de leur découverte commune et pour ainsi dire opérée parallèlement.

dence la plus rayonnante. Ce n'est pas une simple réforme que l'œuvre d'Esdras, c'est toute une révolution théocratique. N'accusons pas les auteurs de cette réforme de vues égoïstes. Leur but était patriotique, leurs intentions élevées. Il fallait à tout prix discipliner un peuple qui n'avait d'avenir qu'à la condition d'une fidélité rigoureuse, invariable, au Dieu qui l'avait élu. Il s'agissait pour eux de le mouler sur un patron idéal, laissant aussi peu de place que possible aux écarts du sens individuel. C'est une espèce d'ordre religieux qu'ils voulaient fonder, non pas au sein, mais au moyen du peuple juif, dans l'attente qu'ainsi régénéré ce peuple dépasserait tous les autres en puissance et en prospérité. Qu'il y ait eu dans tout cela beaucoup d'illusion, d'étroitesse, de passion et même de fanatisme, nous en convenons; mais nous ne sommes ni dans la Grèce de Platon, ni dans l'Europe moderne : nous sommes à Jérusalem, plus jeune qu'aujourd'hui de deux mille trois cents ans, et il est bien permis de se demander si, sans cette révolution théocratique, quelqu'un saurait de nos jours qu'il exista jadis un peuple juif. C'est dans l'intérêt de ce façonnement sans pitié d'une population souvent récalcitrante que les réformateurs furent si absolus dans leur interdiction de tout mariage avec les étrangères, et poussèrent mainte fois la rigidité jusqu'à la dureté. Où donc étaient les temps plus indulgens où Ruth la Moabite, en épousant Booz au milieu des blés fraîchement coupés, donnait le jour à l'héroïque lignée dont le roi David devait à tout jamais fonder la popularité?

Il est avéré du reste que les innovations d'Esdras et de Néhémie ne furent pas acceptées de tous sans résistance. On put les acclamer dans un premier moment de ferveur, mais il fallut toute l'énergie et même toute la sévérité des chefs du parti sacerdotal pour les implanter solidement. Lorsque Néhémie revint, en 433, d'un voyage qu'il avait fait à la cour de Perse, il n'eut pas lieu d'être très satisfait de ce qui s'était passé en son absence. Un grand-prêtre avait osé loger un Hammonite, son parent, dans un des bâtimens du temple, les dîmes prélevées en faveur des lévites et des chantres ne rentraient pas, le sabbat n'était pas rigoureusement observé, des étrangers venaient précisément ce jour-là trafiquer dans la ville. Néhémie indigné fit fermer les portes, arma ses satellites et menaça d'employer la force contre les étrangers qui persisteraient à vouloir entrer dans l'enceinte. Depuis lors, chaque jour de sabbat, il y eut des détachemens de lévites montant la garde sur les murs. La milice sacerdotale devenait ainsi une force militaire. Néhémie découvrit même que plusieurs Juifs de la classe inférieure avaient épousé des femmes d'Asdod et de Moab, de sorte que leurs enfans « parlaient asdodien et ne savaient point parler juif. » — « C'est pourquoi,

dit Néhémie lui-même, je disputai avec eux, je les maudis, j'en battis même quelques-uns et leur arrachai les cheveux. » Ce moyen lui réussit quelquefois, mais pas avec tous les transgresseurs. Un certain Manassé, petit-fils de grand-prêtre, avait épousé la fille de Samballat, chef samaritain. Sur son refus de répudier sa femme, il fut banni du pays juif. Accueilli et protégé par son beau-père, il fut reconnu par les Samaritains comme investi par son origine sacerdotale du droit de présider à leur culte hérétique, et c'est pour lui qu'ils élevèrent sur le mont Garizim un temple qui devait pendant près de trois siècles se poser en rival de celui de Jérusalem.

Cependant la révolution sacerdotale vint à bout des résistances individuelles. Le peuple, en grande majorité, se plia d'abord, et s'habitua bientôt à ce qui lui avait semblé très lourd à porter dans les premiers temps. Ce n'est pas la seule fois dans l'histoire qu'une population plus ou moins revêche se laisse ainsi pétrir par une hiérarchie sacerdotale, au point d'oublier qu'elle n'a pas toujours été si malléable. Il est certain que l'œuvre d'Esdras et de Néhémie détermina pour toujours la direction suivie par leur peuple dans le cours des siècles. Si cette solidité merveilleuse fait la grandeur de leur œuvre, elle ne doit pas nous en cacher les défauts. En particulier, c'est à la discipline minutieuse à laquelle tout Israélite fut désormais astreint qu'il faut attribuer l'extinction à peu près totale du prophétisme, cette fleur admirable du génie d'Israël. Le prophète diffère absolument du prêtre. Il n'est point l'homme d'une institution, il ne connaît ni l'esprit de corps, ni la diplomatie raffinée des vieux clergés. Il est avant tout l'homme de l'inspiration individuelle, il lui faut la liberté de mouvement. Toute orthodoxie, dogmatique ou rituelle, se superposant au principe fondamental qu'il proclame, lui est insupportable. Quelle place restait-il à l'ancien libre esprit des voyans dans cette organisation qui avait tout prévu, tout mesuré, tout réglé, dans la vie religieuse? En fait, le prophétisme n'a pas survécu à l'introduction de la législation d'Esdras, ou plutôt, lorsqu'après quatre ou cinq siècles d'assoupissement il se réveilla avec Jean-Baptiste et Jésus, — car le christianisme est bien certainement le fils du prophétisme hébreu, — ce fut pour se mettre en opposition avec le principe sacerdotal.

Remarquons bien toutefois qu'Esdras, en poursuivant la transformation du peuple juif selon les exigences de ce principe, c'est-à-dire en posant systématiquement le prêtre comme l'intermédiaire obligé du fidèle et de la Divinité, n'eut pas en vue le triomphe proprement dit du sacerdoce. Ce qu'il voulait avant tout, c'était l'observation de la loi, et, s'il donna au prêtre une telle prépondérance dans l'organisme religieux d'Israël, c'est qu'à lui, comme à

ses compagnons d'œuvre, cette autorité du sacerdoce semblait absolument nécessaire pour que cette observation devînt complète. Le principe légal demeura donc supérieur en dignité au principe sacerdotal. Celui-ci fut pour celui-là, et non l'inverse. C'était déjà une garantie contre l'arbitraire du clergé, lié lui-même par les règles qu'il avait pour mission d'imposer aux autres. De plus il y eut dans ce vif sentiment de la souveraineté de la loi l'origine d'un ministère nouveau, celui du scribe, copiste et interprète de la loi, l'étudiant en détail, définissant dans tous les cas non prévus les applications conformes à l'esprit général des textes, et constituant de la sorte une jurisprudence dont l'accumulation graduelle ne tarda pas à s'imposer au peuple avec une autorité au moins égale à celle du prêtre. En définitive, le judaïsme doit plus encore au scribe qu'au prêtre. La preuve en est que le prêtre a dû forcément disparaître avec le temple; le scribe est resté debout, et il a perpétué la religion juive dans tout ce qu'elle avait de vraiment essentiel. Toutefois des événemens majeurs pouvaient seuls donner du relief à cette distinction appelée à tant d'avenir. Pendant les premiers siècles qui suivirent la captivité, le scribe et le prêtre furent ordinairement alliés, animés d'une ambition commune, et, en vertu de la loi, leur souveraine maîtresse à tous deux, jusqu'au moment où le pouvoir politique réclama comme au temps des rois la suprématie, ce fut le sacerdoce qui domina la situation.

IV.

Parmi les innovations les plus fécondes qui naquirent pendant la période de la captivité chaldéenne, il faut ranger la synagogue. Ne la confondons pas avec le temple; ce sont deux institutions profondément distinctes, qui diffèrent autant, et pour les mêmes raisons, que le scribe et le prêtre. Le scribe est un théologien-juriste; c'est le savoir, la connaissance spéciale, qui lui valent son titre à des pouvoirs religieux inséparables de sa capacité; le prêtre, quelque ignorant qu'il puisse être, est le seul sacrificateur légitime. C'est seulement au temple et par les mains du prêtre qu'il est licite de sacrifier, tout sacrifice consommé ailleurs et par d'autres mains étant nul de plein droit. Au temple donc le culte cérémoniel, les pompes religieuses, les actes mystiques opérant par leur vertu surnaturelle, l'exercice continuel du pouvoir sacerdotal! La synagogue est tout autre chose; c'est simplement une assemblée de fidèles se réunissant pour s'instruire et s'édifier par la lecture, le chant ou la parole. Elle fut inventée pendant l'exil et par une sorte de nécessité. Le temple détruit, le culte cérémoniel, les sacrifices étaient devenus impossibles, car il était interdit, en eût-on reçu la permis-

sion du vainqueur, de construire un sanctuaire ailleurs qu'à Jérusalem. Les bannis prirent l'habitude de se réunir, probablement le jour du sabbat, pour écouter leurs prophètes, leurs poètes religieux, ceux qui pouvaient leur lire et leur expliquer les lois existantes. Les Juifs revenus au pays de leurs pères n'abandonnèrent pas cette pieuse coutume, et, bien que le temple eût été reconstruit, les synagogues s'élevèrent partout où ils s'établirent. Esdras et les siens devaient favoriser de tout leur pouvoir une institution qui cadrait si bien avec leur but : inculquer au peuple entier la connaissance et l'observation de la loi. Si donc le prêtre trônait au temple, le scribe fut le principal personnage dans la synagogue. Leur alliance prolongée, en suite de leur subordination commune à la loi, fit que le temple et la synagogue purent longtemps coexister sans entreprendre l'un sur l'autre. La synagogue ne songeait pas à renier son infériorité. Elle s'appuyait sur le temple comme une plante grimpante sur le tronc d'un arbre, mais comme ces plantes grimpantes qui deviennent si vigoureuses que, le jour où le tronc qui les soutient doit tomber, elles continuent de vivre en vertu de leur force propre. La synagogue donna de plus l'essor à la musique religieuse. Un grand nombre de psaumes qui nous ont été conservés remontent à cette époque du second temple. Tantôt un seul chantre, tantôt un chœur les entonnait dans les exercices religieux, et pour le service du temple il y avait toute une division de chanteurs. Les caravanes de pèlerins, qui se rendaient à Jérusalem aux époques fixées par la loi, chantaient aux stations et parfois tout en cheminant des hymmes appropriées à ce pieux voyage. C'est par là que le judaïsme, menacé de sécheresse par son rigorisme légal, s'imprégnait encore d'une poésie originale dont nous pouvons même aujourd'hui apprécier la saveur.

On voit, par tout ce qui précède, qu'on a eu tort de considérer la période de la captivité et des deux premiers siècles de la restauration comme un temps de stérilité pendant lequel l'esprit juif se borne à reconstituer minutieusement un brillant et glorieux passé. C'est parce qu'on admettait trop implicitement les dates assignées par la tradition aux livres et aux institutions d'Israël qu'on était induit en cette erreur. Depuis qu'une appréciation plus indépendante et plus savante a espacé les documens et les événemens d'une manière plus conforme à la logique de l'histoire, on s'aperçoit qu'en réalité la pensée religieuse n'a pas cessé un seul instant de travailler et de se développer. Là où l'on voyait tout un espace vide séparant les tronçons d'une chaîne brisée, on découvre aujourd'hui de nombreux chaînons, et quand on pense à ce que la captivité a fait du peuple juif en le purifiant, en le façonnant à porter le joug d'une loi amplifiée et détaillée, en le soumettant à un clergé fortement

constitué et en lui fournissant tout à la fois dans le scribe et la synagogue les moyens de s'en passer le jour où cela deviendrait nécessaire, on accordera que nous n'avons rien exagéré en disant que c'est cette captivité qui a réellement fondé le judaïsme.

Jusqu'à présent, nous avons omis à dessein, pour ne pas compliquer notre exposition, d'envisager la grande question, plus souvent tranchée qu'étudiée, des rapports religieux des Juifs avec les Perses et de l'influence que le parsisme put exercer sur les idées et les croyances des populations du Jourdain. Nous avons seulement rappelé qu'au moins dans les premiers temps qui suivirent la victoire de Cyrus sur les Chaldéens les rapports du nouveau maître et des nouveaux sujets furent empreints d'une singulière bienveillance réciproque. Il n'en fut pas toujours de même par la suite; mais en somme les Juifs n'eurent jamais contre l'empire perse, leurs écrits en font foi, cette haine féroce qui les anima si souvent contre leurs oppresseurs, soit avant, soit après la chute des Achéménides. Lorsque Néhémie eut disparu de l'histoire, les Juifs restèrent encore soumis à la Perse. En vertu de la constitution locale qu'Esdras et Néhémie avaient établie, le chef des prêtres se trouvait par le fait même de sa position le plus puissant personnage du pays. Déjà l'ambition d'occuper ce poste élevé jetait la discorde au sein des familles sacerdotales. Il est parlé d'un aspirant au pontificat suprême tué par son frère, qui ne voulait pas lui céder la place, et d'une lourde contribution que le gouverneur perse, lequel favorisait sous main la victime, préleva sur le peuple en manière de châtiment. Il n'est pas douteux que le peuple juif dut avoir sa part des agitations et des guerres qui troublèrent les états du grand roi vers le milieu du IVe siècle avant notre ère; toutefois les documens historiques ne contiennent rien de spécial à ce sujet : le plus probable est que le sort des Juifs ne différa guère de celui des autres populations qui composaient ce vaste empire, et qu'en somme il fut supportable.

Rien donc ne s'oppose en soi à la possibilité et même à la vraisemblance d'une influence positive des idées et des croyances persanes sur la constitution religieuse et les doctrines du judaïsme. Seulement ce n'est pas en Judée même qu'il faut en chercher la trace : la Judée était trop loin du centre de la vie politique et religieuse des Perses; mais nous avons vu que les Juifs de Palestine reçurent à plus d'une reprise leur direction de leurs coreligionnaires demeurés à l'étranger. C'est à Babylone, ou du moins dans les environs, que s'élabora pendant près d'un siècle la législation nouvelle, c'est de là qu'elle fut apportée et imposée, et c'est dans cette région qu'un contact quotidien permit aux Juifs de bien connaître la religion des Perses.

Cette religion a été de nos jours l'objet de savans travaux. Nous savons désormais que, de toutes les religions polythéistes, c'est elle sans contredit qui l'est le moins, et qu'au point de vue de la pureté morale elle tient une place de premier rang. Si une religion pouvait influer sur les directions nouvelles prises par la pensée religieuse d'Israël, c'était assurément celle de Zoroastre. Ahura-Mazda, Ormuzd, le dieu suprême des Perses, finit par ressembler beaucoup à Jehovah. Les esprits qui environnent son trône ont plus d'une analogie avec les armées célestes dont Jehovah Zebaoth est le chef. Comme le mosaïsme, le parsisme interdit la fabrication des images divines. Les deux religions prêchent une morale sévère, et attachent une très haute importance à la pureté légale. Enfin les ressemblances dans la manière de concevoir les origines de l'humanité et l'apparition du mal moral sont telles qu'il faut de toute nécessité admettre un mythe primitif commun conservé avec des variantes par les deux traditions.

Il est donc facile de comprendre que, frappés de ces analogies et ne voulant pas admettre qu'un grand peuple vainqueur puisse emprunter de nouvelles croyances à une peuplade vaincue, plusieurs savans aient pensé que tout le judaïsme postérieur à la captivité est d'origine perse. Pourtant, sous cette forme absolue, leur thèse est complétement fausse; mais n'exagérons pas la thèse opposée. Si l'on ne peut désormais contester l'originalité religieuse et la persistance des traits fondamentaux du vieux mosaïsme dans la religion renouvelée par Ézéchiel, Esdras et Néhémie, rien n'empêche d'attribuer à l'influence des Perses les développemens considérables que prirent, depuis la conquête de Cyrus, beaucoup de germes préexistans. Par exemple, la législation d'Esdras abonde en préceptes sur le pur et l'impur, renforçant beaucoup la rigueur des lois de la période antérieure; ceux qui l'ont composée n'ont-ils pas été encouragés et guidés par l'expérience qu'ils pouvaient faire *de visu*, en apprenant à connaître la vie des Perses, de la force que des préceptes de ce genre, une fois adoptés, communiquent à une religion populaire? Seulement il ne faudrait pas se représenter ce genre d'emprunt comme réfléchi et calculé. Le sens aristocratique du Juif se fût révolté à l'idée qu'il gagnait à se conformer à des mœurs étrangères. C'est par une action indirecte, souvent inconsciente, que des coutumes et des croyances nouvelles purent s'infiltrer chez quelques Juifs, acquérir ainsi une espèce de naturalisation et s'enraciner enfin dans la majorité comme une plante poussée spontanément. Nous ne voyons guère que la fête des Purim, totalement inconnue à l'ancien mosaïsme et célébrée depuis lors par les Juifs, qui la rattachent au souvenir d'Esther, nous ne voyons guère, disons-nous, que cette fête qui puisse passer pour une importation

perse dans toute la force du terme; nous allons du reste y revenir.

L'un des points où l'influence de la religion mazdéenne est le moins contestable, c'est évidemment la doctrine des anges. Le vieil Israël en avait bien la notion, et, à mesure que l'idée de Dieu s'épura dans les rangs monothéistes, le rôle des anges devint plus marqué. Déjà Ézéchiel, Zacharie, les hommes qui font la transition, les désignent comme les médiateurs ordinaires de Jehovah et des hommes. Zacharie même trahit visiblement des affinités avec les croyances des Perses quand il parle des « sept yeux, » des « sept bras » et des « sept gardes » de Jehovah qui parcourent toute la terre. Il est bien difficile de n'y pas reconnaître les sept *ameça spentas* (probablement les *non-dormans*) qui entourent Ahura-Mazda et commandent en son nom l'armée céleste. Un peu plus tard, nous voyons s'introduire en Israël l'idée des anges patrons préposés à chaque nation. Plus tard encore, par exemple dans le livre de Daniel, on les désigne par des noms propres, Michel, Gabriel, etc.; parfois même on découvre encore dans ces noms consacrés par la tradition juive et chrétienne les traces de leur origine perse. Par la même raison, la doctrine des démons, si vague, si peu définie avant la captivité, lorsque Satan, malgré son caractère déjà vicieux, prenait encore rang parmi les « fils de Dieu » ou les anges réunis en cour céleste, s'enrichit merveilleusement par les emprunts qu'elle fait au parsisme. Satan se modèle de plus en plus sur le patron d'Anro-mainyus ou Ahriman. C'est un démon du mazdéisme, Aeshma Daeva, génie des voluptés charnelles, qui s'introduit sous le nom d'Asmodée dans le livre de Tobie. D'autres exemples du même genre peuvent encore être signalés. Il faut en dire autant de la croyance en une vie future, qui devait naturellement germer sur le terrain du vieux mosaïsme à partir du moment où le croyant réfléchirait sur sa relation non plus seulement nationale, mais aussi individuelle, personnelle, avec Dieu. Cependant il est d'une haute vraisemblance que la doctrine très positive du mazdéisme sur la résurrection a dû hâter l'éclosion d'une doctrine analogue parmi les Juifs. Enfin les penseurs juifs purent apprendre des Perses à partager l'histoire du monde en quatre périodes, dont la dernière serait suivie par l'inauguration d'une ère de justice et de félicité. Le livre de Daniel développe d'une manière très semblable cet essai primitif d'une philosophie religieuse de l'histoire.

On peut évidemment assimiler l'influence de la Perse sur le judaïsme à celle d'une atmosphère plus chaude amenée par un courant d'air sur un sol déjà planté, et hâtant le développement de plantes déjà sorties de terre; mais ces plantes existaient déjà. Il est toutefois, nous l'avons déjà fait observer, une fête inconnue des anciens Israélites, devenue très populaire parmi les Juifs, qu'ils

célèbrent encore aujourd'hui, et qui doit être décidément rangée dans la catégorie des emprunts directement faits à la Perse. Il s'agit de la fête des Purîm ou des *sorts*. Cette fête doit être consacrée à la merveilleuse délivrance des Juifs soumis au roi de Perse et voués tous à la mort par un orgueilleux courtisan. Le livre d'Esther nous raconte comment les événemens se seraient passés. C'était sous le règne d'Assuérus, c'est-à-dire de Xerxès Ier (485-464 avant Jésus-Christ). Haman, le premier ministre de ce roi, aigri contre les Juifs, conçoit le plan de les anéantir tous en un seul jour sur toute la surface de l'empire. Le *sort*, qu'il consulte, lui indique le 13 du mois d'adar (7 mars) comme le jour le plus propice à la réalisation de son affreux projet, et il parvient à gagner le roi en l'inquiétant sur les dispositions de ce peuple indocile; cependant Assuérus, brouillé avec la reine Vasthi, venait d'épouser une jeune Juive nommée Hadassa ou Esther (1), qui lui avait paru la plus belle de son royaume, mais dont il ignorait la nationalité. Or Mardochée, oncle de la nouvelle reine, la décide à demander au roi la grâce de ses compatriotes. Elle le fait au péril de sa vie, car elle doit pour cela violer la rigoureuse étiquette de la cour de Suse en se présentant devant le roi sans être mandée par lui, et le temps presse. Heureusement sa rare beauté lui obtient son pardon, et elle s'y prend si bien qu'Haman tombe dans ses propres filets. C'est lui qui est pendu au gibet de cinquante coudées qu'il avait fait préparer pour Mardochée, et c'est Mardochée qui devient le favori en titre. D'ailleurs le roi découvre au même instant qu'il lui avait rendu auparavant un éminent service. Non-seulement Assuérus révoque les ordres qu'il avait déjà lancés pour l'extermination en masse des Juifs, mais encore il accorde à ceux-ci par lettres patentes la permission de tuer eux-mêmes, dans Suse et dans toutes les provinces de l'empire, tous ceux de ses sujets dont ils ont à craindre la haine. Les Juifs ne se le font pas dire deux fois, et tuent 75,000 sujets du roi. La reine Esther sait même obtenir de son royal époux que les dix fils d'Haman seront pendus comme leur père, et que ses compatriotes prolongeront un jour de plus leur sanglante vengeance dans les murs de la capitale. Le massacre dura donc pendant les deux journées du 13 et du 14 adar, à la date précisément qu'Haman avait fixée, sur le conseil du *sort*, pour la destruction du peuple juif. C'est en souvenir de la tournure inespérée de ces événemens que les Juifs célèbrent le jour des Purîm ou des *sorts*, éternisant ainsi la mémoire de la belle reine Esther et de son oncle Mardochée.

(1) Hadassa est le nom hébreu et signifie *myrte*: Esther est probablement un nom perse et pourrait se rapprocher du grec *aster*, étoile ou astre en général.

Ce n'est pas d'hier que les lecteurs intelligens de la Bible ont été choqués de cette étrange histoire. Plus d'une fois les vieux rabbins secouèrent la tête en songeant au terrible pouvoir des charmes d'Hadassa, et se demandèrent jusqu'à quel point le livre qui en consacrait le souvenir avait droit à sa place dans le recueil sacré. Ce qu'il y a de tragique à la fois et de charmant dans les terreurs de la jeune femme, qui ne peut compter que sur sa beauté pour éviter la mort à laquelle la condamne une inexorable étiquette, ne saurait racheter toutes les invraisemblances, encore moins les horreurs dont ce conte oriental abonde, et il faut avouer que la perfidie à laquelle la reine a recours pour pousser Haman à sa perte, tout en lui faisant bonne mine, ne contribue pas à rehausser l'estime que peut inspirer son caractère. Plus tard, cette perfidie devient une cruauté de vraie tigresse. Maintenant s'imaginer qu'un despote oriental, fût-il Xerxès, ait pu lancer publiquement l'arrêt de mort d'une population tout entière, qui en bien des lieux était de taille et d'humeur à se défendre hardiment, que, revenu du jour au lendemain de sa lubie, il ait permis, à ceux que la veille il voulait faire tuer, de massacrer à la fois plus de 75,000 de ses propres sujets, ce sont là de ces tours de force dont notre sens historique est désormais incapable. Quel changement dans nos idées à tous depuis le jour où une âme tendre comme celle de Racine pouvait se concentrer sur un tel récit, l'épurer, le dégrossir, puis amplifier ce qui en restait pour en faire tout un drame émouvant, sans que rien nous donne lieu de penser qu'il ait été un seul instant choqué de ce qui nous révolte aujourd'hui! Y a-t-il au moins un noyau historique dans ce roman d'un patriotisme si exalté et si dur? C'est ce qu'il est absolument impossible de savoir. Lors même qu'on croirait pouvoir l'affirmer, on n'en serait pas plus avancé, car on ne parviendrait pas à dégager le fait de tout entourage fictif. L'explication que l'auteur donne du nom de *Purim* est déjà fort suspecte. On ne connaît point de mot perse analogue signifiant le *sort*. C'est pourtant au fait, assez insignifiant en lui-même, qu'Haman aurait consulté le sort pour fixer le jour du massacre général des Juifs, que l'auteur du récit rattache l'origine de cette dénomination. On dirait qu'il a inventé cette explication pour les besoins de sa cause, qui était de justifier pour les Juifs scrupuleux la célébration d'une fête déjà passée dans les habitudes populaires, mais dont on ne voyait pas trace dans la loi, et que les puritains repoussaient comme une importation étrangère. Une ingénieuse tentative d'interprétation a voulu retrouver dans les péripéties du roman juif les élémens d'un mythe où le soleil (Esther), la lune (Mardochée) et l'hiver (Haman) joueraient le principal rôle; mais les étymologies auxquelles on a recours sont plus que douteuses,

et il serait étrange qu'un mythe, dont au surplus l'existence chez les anciens Perses est encore à prouver, eût permis de transformer les divinités qui y auraient joué un rôle en figures aussi foncièrement juives que celles d'Esther et de Mardochée.

Ce qui est certain, c'est que l'histoire d'Esther n'a d'autre intention que de justifier la célébration des Purîm, fêtes religieuses et joyeuses qui paraissent avoir été populaires parmi les Juifs dès le IIIe siècle avant notre ère, et dont par conséquent la lente introduction a dû s'effectuer nombre d'années auparavant. La manière de les célébrer, d'abord par des symboles de tristesse, puis par des festins, des libéralités, des présens qu'on s'envoie d'une famille à l'autre, l'époque de l'année où cette célébration a lieu, tout semble indiquer une vieille fête du printemps qui avait fini par passer dans les mœurs des Juifs établis dans l'empire perse. C'est ainsi qu'au moyen âge la légende complaisante ratifia, en leur donnant un sens catholique, plus d'une fête populaire d'origine païenne, qu'elle sut transformer en les rattachant au souvenir de quelque saint en renom. Le livre d'Esther fut écrit pour favoriser la célébration des Purîm en Palestine, où cette fête ne dut s'introduire qu'après être devenue partie régulière des usages du pays d'exil. C'est plus tard encore, au dernier siècle avant notre ère, qu'elle passa de la Palestine aux Juifs d'Alexandrie, qui ne paraissent pas l'avoir connue auparavant.

V.

Voilà comment les circonstances, mises à profit par quelques hommes de foi et de talent, transformèrent la vieille religion d'Israël, encore si peu réglée au moment de la captivité, en une religion codifiée, systématisée et désormais revêtue de formes indélébiles. Le grand homme de cette période, celui du moins qui en représente le plus exactement l'esprit et les tendances, c'est Esdras, le prêtre-scribe qui réunit dans sa personne les deux élémens dont la combinaison a fait le judaïsme. C'est lui qui introduit, qui impose une loi en très grande partie nouvelle. C'est grâce à lui que l'histoire du passé d'Israël, enfin réunie dans le Pentateuque, revêt ce caractère sacerdotal si visible dans les livres portant les noms de Moïse et de Josué. C'est lui qui dirige le bras du rude Néhémie pour écraser les résistances. C'est lui enfin que la longue lignée des rabbins doit saluer comme son premier ancêtre et son patron. Le souvenir de sa puissante action ne se perdit jamais parmi les Juifs. On l'appela le restaurateur par excellence, le second Moïse, et même la légende voulut que les livres saints d'Israël, anéantis lors de la destruction de Jérusalem et la dispersion du peuple

fidèle, eussent été miraculeusement reproduits sous sa dictée sans qu'il en manquât un seul mot. Dans les temps modernes, il s'est trouvé des savans qui exagérèrent dans un sens analogue l'importance de son œuvre, mais prétendirent que le Pentateuque, Josué, les Juges, en un mot tous les livres historiques d'Israël jusqu'à la captivité, étaient un produit de sa plume.

Ces assertions absolues jurent avec les faits constatés. Il est évident par exemple qu'une partie fort considérable du Pentateuque, le Deutéronome, appartient à une époque antérieure à celle d'Esdras. Il ne l'est pas moins que d'autres fragmens du Pentateuque, et spécialement les documens dont on peut discerner encore aujourd'hui la différence d'origine malgré les sutures plus ou moins heureuses qui tâchent de leur donner une apparence d'unité, ne peuvent provenir d'un seul et même travail de rédaction; mais, tout cela posé, il ne faut pas nier que les découvertes de la critique relativement aux trois étages de lois que l'on peut distinguer dans la législation dite mosaïque nous obligent désormais à prêter à Esdras une très grande part, au moins de surveillance et de direction, dans la rédaction du Pentateuque, dont la clôture définitive ne peut pas avoir eu lieu avant lui. C'est par ce côté que, comme nous l'avons dit au commencement, les nouvelles études entraînent une modification importante des théories qui, récemment encore, étaient admises dans la science sur la formation des livres attribués à Moïse.

Signalons enfin la dernière grande innovation dont la captivité de Babylone fut l'occasion ou plutôt la cause. C'est depuis lors, ou du moins depuis le grand travail d'Esdras, que les Juifs eurent des livres sacrés. La tradition voulut même lui attribuer l'honneur d'avoir « bouclé, » c'est l'expression technique, c'est-à-dire clôturé définitivement le canon ou la liste des livres sacrés de l'Ancien-Testament. Cela ne peut plus se soutenir. Le canon actuel renferme des livres tels que l'Ecclésiaste, Daniel, bien des psaumes, qui sont évidemment postérieurs à Esdras, et les savans juifs nous ont appris que le canon de leurs livres saints ne fut pas définitivement arrêté avant le second siècle de notre ère. Il reste vrai que l'on peut faire remonter à Esdras la formation d'une littérature sacrée, mise à part pour les besoins du culte et de l'enseignement religieux. Les livres de la loi furent naturellement les premiers qui reçurent cet honneur; bientôt on y joignit les écrits des prophètes. Le culte célébré dans les synagogues réclamait impérieusement cette base, et c'est seulement par la lecture et l'interprétation régulière d'un certain nombre de livres religieux que la loi avec toutes ses minuties pouvait se graver dans la mémoire du peuple. C'est ainsi que la

vieille religion d'Israël, qui se composait presque uniquement d'anciennes traditions, historiques ou rituelles, confiées très longtemps à la simple transmission orale, devint avec le judaïsme une religion « du livre. » Les conséquences de cette transformation furent immenses. Entre autres, nous pouvons citer le christianisme, sa propagation, la réforme et les premiers essais sérieux d'instruction populaire. Le jour où, pour bien connaître sa religion, il fallut savoir lire, est peut-être le plus fécond de l'histoire.

Ézéchiel, Zorobabel, Esdras, Néhémie, tous les hommes de la restauration juive eurent beau faire; ils ne purent forcer la nature des choses, et en particulier les espérances enivrantes de domination, de gloire, de prospérité inouie, qui devaient être le partage du peuple enfin devenu digne de son alliance avec Jehovah, restèrent toujours des illusions; mais ils réussirent certainement dans leur œuvre commune, le relèvement et la régénération de leur peuple. Le monothéisme, grâce à eux, devint indéracinable. Il contracta dans l'esprit juif la dureté du diamant, et, lorsque d'autres révolutions le mirent en contact avec le plus séduisant de tous les génies, avec ce génie grec qui sut s'imposer à tout le monde antique, les Juifs furent les seuls qui lui opposèrent une indomptable résistance. La fidélité au principe monothéiste les rendit victorieux de la royauté syrienne et des raffinemens corrupteurs, plus dangereux que ses armes, qu'elle voulut introduire dans les mœurs et les goûts de ses sujets palestins. Là même où, comme à Alexandrie, ils se virent forcés d'emprunter à la Grèce des formes de pensée, des raisonnemens, une philosophie, il fallut admettre, pour qu'ils se donnassent à eux-mêmes l'absolution, que Platon n'avait eu tant de sagesse que parce qu'il l'avait dérobée à Moïse. Sans doute cette inébranlable fermeté ou plutôt les illusions dont elle était le soutien furent cause aussi des affreux malheurs de ce peuple; cependant ceux qui pensent que la grandeur des peuples, comme le mérite des individus, n'est pas diminuée par la somme des maux qu'ils auraient pu éviter par leur insignifiance, seront d'avis que ces hommes du retour de Babylone ont engendré une des grandes nations de l'histoire. Il est peu d'exemples qui prouvent mieux combien le patriotisme et la foi dans une grande mission auraient tort de se laisser abattre par les revers et les désastres. Quand on se reporte à l'état dans lequel Ézéchiel et Esdras trouvèrent leur malheureux peuple, vaincu, ruiné, plus que décimé par la guerre et les supplices, disloqué en plusieurs tronçons au milieu d'un vaste empire hostile et qui semblait invincible, on se demande presque avec effroi comment ils purent un seul instant nourrir l'espoir d'un meilleur avenir. Il est vrai que leur conviction reposait

sur une croyance qui leur défendait d'admettre un anéantissement définitif d'Israël; mais qu'est-ce que cette croyance, si ce n'est la forme religieuse du sentiment qui anime les âmes d'élite d'un peuple dont l'idée, dont le génie national est toujours vivant? C'est pourquoi, tout en constatant ce qui blesse notre sentiment moderne dans leur conduite, nous ne pouvons leur refuser l'hommage dû à toute entreprise de relèvement et de régénération nationale. Quelque jugement que nous portions sur maint détail de leur œuvre, il faut reconnaître qu'ils prirent le seul chemin qui pût les mener au but proposé. Ils rappelèrent Israël à son principe, à son idée, à ce qui faisait sa raison d'être parmi les nations, au monothéisme, et subordonnèrent tout le reste à cette question de fidélité.

Grande leçon que d'autres nations accablées par le malheur peuvent s'approprier pour s'ouvrir à l'espoir d'un meilleur avenir! Il est d'autres peuples que les Juifs qui portent dans leur histoire les marques d'une haute vocation. Comme les Juifs, ils trahissent trop souvent leurs destinées en se refusant aux longs efforts et aux sacrifices qu'elles exigent. Comme les Juifs, ils semblent prendre plaisir à infliger aux principes qu'ils ont le plus vaillamment proclamés les honteux démentis qu'inspirent l'égoïsme, la paresse d'esprit, la superstition et la sensualité. Ils perdent alors leur dignité, tombent au-dessous d'eux-mêmes, et se lancent follement dans les aventures. Alors surviennent les catastrophes; mais tant que leur mission historique, tant que leur tâche religieuse ou sociale n'est pas achevée, il ne leur est pas permis de mourir. Que doivent donc faire ceux qui ne veulent pas croire à la mort de leur patrie et désirent travailler à sa renaissance glorieuse? Comme les hommes forts de la captivité de Babylone, ils doivent ramener leur peuple à son idée vitale, aux principes qui font sa vraie grandeur, aux devoirs austères qui en découlent, et subordonner tout le reste. Si un peuple vit de monothéisme, ramenez-le au monothéisme; s'il vit de liberté et de lumière, faites qu'il redevienne le grand foyer de la liberté et de la lumière. Le succès est à ce prix, et à ce prix il est certain; toute autre méthode n'aboutirait qu'à de nouvelles calamités. Qu'on me pardonne cette digression : poursuivi par le bruit de nos désastres au sein de cette antiquité juive où j'avais cherché un refuge, amené par cela même à rechercher comment un peuple tombé avait pu remonter hors de l'abîme, que de fois j'ai pensé à notre pauvre France!

ALBERT RÉVILLE.

LA

LIBÉRATION DU TERRITOIRE

Depuis quelque temps, il se manifeste au sein du pays un grand mouvement en faveur de la délivrance du territoire. C'est en effet notre premier intérêt, il n'en est pas de plus urgent à satisfaire. Tant que l'ennemi foulera le sol de la patrie, notre sécurité sera menacée, et nous n'aurons pas l'indépendance nécessaire pour nous organiser politiquement; nous serons ce que les Romains appelaient dans leur langage juridique *capite diminuti*, c'est-à-dire ne jouissant pas de l'intégrité de nos droits civiques. Si l'on peut obtenir la libération avant le mois de mars 1874, terme fatal qui nous a été accordé pour le paiement des trois derniers milliards, on aura rendu au pays un immense service.

Pour se faire une idée des maux qu'entraîne l'occupation prussienne, il ne faut pas seulement considérer l'humiliation qui en résulte pour la France tout entière, et en particulier pour les départemens appelés à la subir; il faut se dire encore qu'elle perpétue des causes d'irritation et d'hostilité entre les deux nations, qu'on est à l'état de trêve plutôt qu'à l'état de paix, et qu'il suffirait à l'ennemi du moindre prétexte pour reprendre possession des provinces qu'il a récemment abandonnées. La dépêche de M. de Bismarck adressée à M. d'Arnim à l'occasion d'acquittemens prononcés par nos cours d'assises doit nous servir d'enseignement. Les départemens occupés par la Prusse sont entre ses mains à titre de gage, comme garantie de la dette que nous avons encore à lui payer; s'il survenait dans notre situation intérieure quelque changement qui lui semblât porter atteinte à cette garantie, elle pourrait s'armer de ce prétexte pour exécuter un retour offensif. Qui pourrait l'en empêcher? Ce ne serait ni notre force matérielle, ni la

LA

LIBERTÉ RELIGIEUSE

EN RUSSIE

LES CULTES CHRÉTIENS : ARMÉNIENS, PROTESTANS, CATHOLIQUES.

I.

En dehors des 12 ou 15 millions de *raskolniks* en révolte contre l'église officielle, le tsar compte, dans ses états, plus de 30 millions de sujets entièrement étrangers à l'orthodoxie orientale : protestans, catholiques, arméniens, juifs, musulmans, bouddhistes.

Jusqu'à Pierre le Grand, la Russie était, sauf quelques Tatars mahométans, un état exclusivement orthodoxe. En étendant ses frontières en Europe et en Asie, il lui a fallu faire une place légale aux cultes des contrées annexées. A chaque acquisition, les tsars s'étaient engagés à respecter la religion de leurs nouvelles provinces. Ils n'en étaient pas moins les tsars orthodoxes, jaloux de conserver à leur église, parmi leurs anciens sujets, son antique monopole. Cela explique la politique confessionnelle de la Russie. L'église orthodoxe est restée l'église russe ; à elle toutes les faveurs et tous les droits. Les autres cultes, introduits dans l'empire par la conquête, ont été autorisés pour les populations conquises, non pour les Russes de la vieille Russie. Le Polonais a pu demeurer catho-

lique; le Tatar, musulman; l'Allemand, protestant; le Juif, juif; mais le Russe dut demeurer orthodoxe, et toute conquête de l'orthodoxie sur les cultes dissidens fut regardée comme un gain de la Russie sur les nationalités étrangères.

Ce n'est pas tout; en entrant dans l'empire autocratique, les cultes dissidens ont dû compter avec l'autocratie. L'Angleterre a, comme la Russie, une église nationale; d'où vient que les deux pays ont, en face des autres confessions, une attitude si différente? Cela vient, en grande partie, de la diversité de leurs institutions politiques. En Angleterre, un seul culte a une position officielle; les autres sont ignorés du pouvoir. En Russie, tous les cultes tolérés (en dehors du *raskol*) sont reconnus par l'état, qui fait partout sentir sa main. Le système russe se rapproche davantage du système français, avec cette double différence que, en France, il n'y a ni religion d'état ni autocratie. Le gouvernement de Pétersbourg est prêt à tolérer, à subventionner même tous les cultes, à la condition que tous se plieront au régime autocratique et qu'aucun n'empiétera sur le domaine de l'église dominante. Nul état ne reconnaît autant de religions; toutes les grandes doctrines du globe semblent s'être donné rendez-vous en Russie. La loi les proclame toutes libres. Elle ne leur accorde pas seulement, comme naguère Rome ou l'Espagne, la liberté de conscience individuelle, mais aussi celle du culte extérieur. Sur la perspective Nevsky, en face de la cathédrale grecque de Notre-Dame de Kazan, s'élèvent une église luthérienne, une église catholique, une église arménienne, en sorte qu'à la principale rue de la capitale on a pu donner le surnom de *rue de la Tolérance*. Sur le champ de foire de Nijni, la mosquée et l'église se font pendant. Le peuple russe est naturellement tolérant; y a-t-il en Russie des restrictions à la liberté religieuse, la raison en est à la politique plus qu'à la religion. Elle est dans les formes du gouvernement ou dans les défiances nationales.

Les cultes dissidens comptent dans l'empire près de 35 millions d'adhérens, dont plus de 20 millions en Europe (1). Chacune de ces religions dites étrangères (*inostrannyia isporedanitia*) a une région où elle domine : le protestantisme en Finlande et dans les

(1) Pour la religion, pas plus que pour la nationalité, on ne saurait s'en rapporter entièrement aux statistiques russes; car, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, les statistiques officielles comptent comme orthodoxes nombre de chrétiens et même de musulmans qui se défendent de l'être. Pour certains cultes, pour le judaïsme notamment, les chiffres mis en avant varient d'une manière étrange. Tandis que, selon les uns, le nombre total des juifs de l'empire ne dépasse guère 3 millions, il atteint, selon les autres, 4 et même 5 millions.

trois provinces baltiques, le catholicisme en Pologne et en Lithuanie, l'islamisme dans plusieurs districts de la Crimée, de l'Oural, du Caucase, sans compter l'Asie centrale. Est-il besoin de montrer ce qu'a d'embarrassant pour un gouvernement cette répartition territoriale des cultes, qui lie chacun d'eux à une province, à une race, souvent à une langue? L'Irlande et l'Angleterre offrent, à cet égard, un contraste moins marqué que la Russie et plusieurs de ses annexes. Pour le peuple, catholique est toujours synonyme de Polonais, et protestant, d'Allemand. Pour le patriote, les « cultes étrangers » sont encore le véhicule de nationalités étrangères; il redoute de les voir dénationaliser des provinces que, au nom de l'histoire, il revendique comme foncièrement russes. De même que l'islam, dans les gouvernemens du Volga, est, pour Moscou, un témoin de la domination tatare, le catholicisme, dans la Russie-Blanche et la Lithuanie, le protestantisme, dans les provinces baltiques, sont, à ses yeux, une importation polonaise ou germanique qui lui rappelle les longs abaissemens de la Russie. Ne pouvant les arracher des contrées où elles ont poussé de profondes racines, le gouvernement tient à ne point laisser ces confessions étrangères s'implanter dans le vieux sol russe. Ainsi s'explique sa législation religieuse; si elle viole la liberté de conscience, la faute en est moins au fanatisme d'une église qu'aux appréhensions patriotiques de la dynastie et de la nation.

La loi a confiné les cultes dissidens dans leurs frontières historiques; elle les a cantonnés parmi les populations qui les ont reçus de leurs ancêtres. Libre à chacun de demeurer dans la religion de ses pères; mais défense à chaque confession de chercher à étendre le nombre de ses adeptes. Le prosélytisme est interdit; c'est un privilège exclusivement réservé à l'église officielle. Il est toujours permis d'y entrer, jamais d'en sortir. Ses portes ne s'ouvrent que du dehors au dedans; elles se referment sur qui les a une fois franchies.

Un article du code interdit aux orthodoxes de changer de religion; un autre fixe les pénalités encourues pour ce genre de crime. L'apostasie entraîne la perte des droits civils. Le Russe qui abandonne la foi nationale devient inhabile à posséder ou à hériter. Ses proches peuvent s'emparer de ses biens ou le frustrer de son héritage. Le prosélytisme étant le monopole légal de l'église officielle, il est interdit de s'opposer à l'exercice de son privilège. C'est un délit d'engager à quitter la foi orthodoxe; c'en est un de détourner de l'embrasser. Un Russe vient-il à déserter l'église nationale, son père, sa mère, sa femme, ses frères, ses parens les plus proches sont tenus de le dénoncer. Et ces lois, il est prescrit aux autorités civiles et militaires de veiller à leur exécution.

Telle est la loi russe. Peut-on dire qu'elle respecte la liberté de conscience? L'homme qui ne peut changer de religion possède-t-il la liberté religieuse? Qu'est-ce que cette liberté qui n'est pas celle du choix? et se sent-il libre, le prêtre ou le croyant qui n'a pas le droit de répandre ses croyances? Pétersbourg pose en principe que la liberté du prosélytisme n'est pas nécessaire au libre exercice du culte. Cela a été réduit en formule. Un homme qui a le courage de ses idées, M. Pobedonostsef, aujourd'hui procureur-général du saint-synode, a donné à l'Europe la théorie officielle de la liberté russe.

« L'Alliance évangélique » avait fait remettre à l'empereur Alexandre III une pétition où les protestans d'Occident sollicitaient pour toutes les confessions chrétiennes une égale et entière liberté. Alexandre III a transmis cette requête à son ancien précepteur, M. Pobedonostsef, et le haut procureur du très-saint-synode y a répondu, en février 1888, par une lettre publique au président du comité suisse de « l'Alliance, » M. Naville (1). Écoutons cet interprète autorisé de la loi russe et de la pensée souveraine.

« Nulle part en Europe, ne craint pas d'affirmer le haut-procureur du saint-synode, les confessions hétérodoxes ne jouissent d'une liberté aussi parfaite qu'au sein du peuple russe. L'Europe persiste à ne pas le reconnaître. Pourquoi? demande M. Pobedonostsef à M. Naville. Uniquement parce que, chez vous, la liberté des cultes, telle qu'elle est inscrite dans la loi, est unie au droit absolu d'une propagande illimitée. Voilà la cause première de vos récriminations contre nos lois restrictives à l'égard de ceux qui détournent les fidèles de l'orthodoxie et de ceux qui abjurent notre foi. »

Ces lois, selon le haut-procureur, n'ont d'autre but que de sauvegarder l'église nationale contre les attaques de ses adversaires. Laissant de côté la « question abstraite du droit de prosélytisme, » le confident de l'empereur Alexandre III soutient que « la Russie ayant puisé son principe vital dans la foi orthodoxe, écarter de l'église orthodoxe tout ce qui pourrait menacer sa sécurité est le devoir sacré que l'histoire a légué à la Russie, devoir qui est devenu la condition essentielle de son existence nationale... » — « En Russie, concluait M. Pobedonostsef, les confessions de l'Occident, loin de s'être affranchies de leurs prétentions dominatrices, sont toujours prêtes à s'attaquer non-seulement à la puissance, mais à l'unité de notre patrie. La Russie ne peut admettre la

(1) Cette lettre a été insérée dans une feuille ecclésiastique, les *Tserkovnye Vedomosti* (février 1888), et dans le *Journal de Saint-Pétersbourg* (17-29 février), ce qui lui donne un caractère doublement officiel.

liberté de leur propagande; jamais elle ne permettra d'enlever à l'église orthodoxe ses enfans pour les enrôler dans des confessions étrangères. Elle le déclare ouvertement dans ses lois, et s'en remet à la justice de Celui qui seul régit les destinées des empires. »

On voit, par cet étrange document, que la Russie n'est pas près de renoncer à la protection légale de l'église dominante. Qu'un pareil système se justifie par des considérations politiques, soit : la politique n'a jamais été très scrupuleuse sur le choix de ses moyens; resterait à savoir si de tels procédés sont efficaces. Mais prétendre que de pareilles lois n'entament pas la liberté de conscience, cela montre simplement qu'on ne sait ce que c'est que d'être libre. A cet égard, la lettre du conseiller d'Alexandre III est instructive; la pleine liberté religieuse est d'autant plus difficile à établir que la Russie officielle n'en a même pas la notion. Pour un peu l'on affirmerait, — et je l'ai entendu soutenir, — que la Russie est le seul pays en possession de la vraie liberté religieuse, parce que le prosélytisme est un empiétement sur cette liberté. Il est vrai que la propagande interdite aux autres, on ne se fait pas faute de l'encourager chez l'église impériale.

L'église dominante n'a pas lieu d'être fière de cette protection officielle. Non-seulement le gouvernement des tsars témoigne peu de confiance dans la force de la vérité, mais il montre peu de foi dans le droit de son église ou dans le zèle de son clergé. Le code le proclame et le procureur du saint-synode en fait implicitement l'aveu : l'église impériale, abandonnée à elle-même, est incapable de lutter avec ses adversaires, protestans, catholiques, *raskolniks*. Pour leur tenir tête, il faut qu'elle se retranche derrière le rempart de la loi. Pauvre église! l'état, qui lui prête sa police et ses prisons, oublie qu'il l'amollit et l'avilit.

La liberté religieuse, telle que la préconise M. Pobedonostsef, a pour dernier mot : la contrainte. A l'église, édifice spirituel, n'ayant d'autre fondement que la foi et d'autre ciment que le libre amour, les lois russes substituent l'église, édifice matériel, bâti sur le code pénal avec la force pour mortier et des crampons de fer pour en retenir les pierres vivantes. Au lieu d'être gardées par les anges de Dieu, ses portes, disait Aksakof, ont pour gardiens les gendarmes et les inspecteurs de police; s'ils ne forcent pas d'y entrer, les gendarmes ont la consigne d'empêcher d'en sortir. La Russie se défend d'exercer le *compelle intrare;* elle se contente de pratiquer le *prohibe egredi*. Encore, l'administration ne se gêne-t-elle pas, à l'occasion, pour pousser vers l'entrée, toujours ouverte, du bercail officiel.

II.

Aux cultes étrangers, la Russie applique le système du refoulement après celui du cantonnement. A la propagande orthodoxe, aucun encouragement n'est refusé. Tout lui est licite. Laïque ou ecclésiastique, chacun doit lui laisser le champ libre. Pour lui venir en aide, il existe des sociétés patronnées par la famille impériale. Les missions russes sont une entreprise politique autant que religieuse. Hormis la violence matérielle, le gouvernement met à leur service tous les stimulans dont il peut disposer. Chaque année, le haut-procureur du très-saint-synode publie le bulletin des victoires des armes orthodoxes sur des adversaires préalablement désarmés. Le Christ a dit : « Vous serez des pêcheurs d'hommes ; » la Russie a soin d'amorcer les lignes de ses apôtres. Naguère encore, en Asie, en Europe même, on attirait les hétérodoxes avec des promesses de concessions de terres ou d'exemptions d'impôts. Dans un pays où tout vient du gouvernement, chacun comprend de reste l'avantage d'appartenir à l'église du tsar. Il y a des récompenses pour les convertisseurs comme pour les convertis : ces exploits spirituels ont été tarifés. Tout chrétien ayant fait baptiser cent juifs ou infidèles a droit à l'ordre de Sainte-Anne.

On devine les résultats d'un pareil mode de propagande. La plupart des conversions enregistrées par l'église impériale sont tout extérieures. La Russie en est, en religion, au règne des apparences, qui, en toutes choses, est le grand obstacle à ses progrès. Parmi les fidèles inscrits sur les *livres métriques* du pape, beaucoup ne sont orthodoxes, beaucoup même ne sont chrétiens que de nom. Ils sont moins les adeptes que les prisonniers de l'église. Pour un grand nombre, l'orthodoxie n'est qu'une sorte de servage sanctionné par la loi : comme jadis les paysans à la glèbe, ils sont fixés à l'église, *krépostnye*, comme on dit en russe, et, cette fois, c'est bien le servage des âmes (*douchi*). Parmi les convertis dénombrés, depuis un siècle, dans les rapports officiels, il en est des milliers dont, après deux ou trois générations, les descendans s'obstinent encore à pratiquer le culte de leurs pères. De l'aveu des missionnaires et du haut-procureur, les prosélytes sont souvent plus difficiles à retenir dans l'église qu'à y faire entrer. Parmi ses conquêtes sur la réforme, sur Rome, sur la synagogue, sur Mahomet, sur le Bouddha, l'abandon, secret ou public, de la foi impériale est fréquent. Les nouveaux-venus à l'orthodoxie se trouvent dans la situation des *raskolniks* que la loi enchaîne à l'église. De là de faux orthodoxes, de faux chrétiens et de mauvais Russes. Le prosélytisme officiel est pour le culte national un principe de corruption. L'hypocrisie est

fomentée par la loi, le sacrilège est enjoint par le code pénal, sous peine d'amende ou de prison. De même que le *raskolnik*, les faux orthodoxes achètent la connivence du pope ou le silence de l'*ispravnik*. Le privilège légal de l'église aboutit à la démoralisation du clergé et du peuple. En semant l'orthodoxie, l'apostolat officiel ne fait souvent germer que l'incrédulité. La politique n'y gagne pas toujours plus que la religion. Le bénéfice de conversions suspectes est compensé par les rancunes soulevées contre la Russie parmi ses sujets dissidens et leurs coreligionnaires étrangers.

En mainte région, grattez l'orthodoxe et vous retrouverez le païen ou le musulman. Des Tatars de Kazan, chrétiens depuis plusieurs générations, ont pétitionné pour être autorisés à retourner à l'islam. A cela quoi d'étonnant? Nombre de musulmans ou d'idolâtres, Tatars, Tchouvaches, Kalmouks, Bouriates, *allogènes* finno-turcs ou mongols d'Europe ou d'Asie, ont été amenés au baptême par force ou par ruse. Les conversions improvisées, par *aoul* ou par tribu, ne sont pas entièrement passées de mode. En voici un exemple emprunté aux rapports de M. Pobedonostsef. C'était sous Alexandre III, à la mission du Transbaïkal. Les missionnaires cherchent d'habitude à gagner les chefs pour entraîner les tribus païennes. Un indigène sibérien, « le prince Gantimourof, » avait enjoint aux Orotchènes qui habitaient ses terres de se réunir aux bords de la rivière Samter pour être vaccinés. Là, un missionnaire qui accompagnait le prince leur fit une conférence sur l'utilité de la vaccine, en terminant par le conseil de purifier leurs âmes dans les eaux du baptême. Le prince Gantimourof appuya de sa parole la double prédication de l'apôtre de la vaccine et de l'orthodoxie; et trente Orotchènes furent, séance tenante, vaccinés, puis « baptisés dans les tranquilles ondes du Samter (1). » Cette manière de sauver à la fois l'âme et le corps donne à ces conversions sommaires, renouvelées de Vladimir ou de Charlemagne, quelque chose de bien moderne. Souvent on distribue des cadeaux aux nouveaux baptisés; aussi, à l'instar des Saxons de Charlemagne, certains prosélytes se font-ils baptiser plusieurs fois. Après cela, on ne saurait être surpris de voir ces soi-disant chrétiens retourner à l'islam ou au lamaïsme. Chez beaucoup règne le paganisme sous sa forme la plus grossière, le chamanisme; les chamans mêmes sont souvent baptisés.

Le clergé a compris que, pour faire des chrétiens, il ne suffisait pas de l'eau du baptême. Pour attacher à l'église les *allogènes* d'Europe ou d'Asie, le saint-synode a, depuis 1883, autorisé dans l'office l'emploi des langues indigènes concurremment avec le slavon.

(1) Compte-rendu du haut-procureur sur l'année 1883.

La liturgie grecque est ainsi célébrée en tatar, en tchouvache, en tchéremisse, en mordve, en votiake, en bouriate, en yacoute, en toungouze, en samoyède. Pour les traductions en langues orientales, la confrérie de Saint-George et les missions de Kazan rivalisent avec la Société biblique de Londres. En même temps, les missionnaires se sont mis à fonder des écoles parmi ces *allogènes*. Voilà les véritables procédés de propagande. C'est par là, par l'enseignement et la prédication, que de tant d'idolâtres baptisés la Russie fera des chrétiens.

Les missionnaires russes ont déjà prouvé qu'ils savaient, à l'occasion, se passer de la contrainte et des séductions temporelles. Leurs ambitions évangéliques ont parfois dépassé les limites de l'empire. Nous ne parlons pas ici des efforts tentés pour détacher de Rome les Slaves catholiques d'Autriche ou de Turquie. C'est là une entreprise toute politique; le journal et les subsides des comités moscovites y ont plus de part que la prédication (1). Mais des Russes ont essayé de porter l'évangile aux Chinois, aux Coréens, aux Japonais. En Chine, malgré les relations des deux peuples, la mission de Pékin n'a eu que des résultats insignifians. Avec les Coréens, les missionnaires russes ont été plus heureux; mais la plupart de leurs convertis coréens sont des colons établis en territoire russe. C'est au Japon que la propagande orthodoxe a eu le plus de succès; le Japon a été la gloire de l'église russe. Elle y a établi un évêque; elle y comptait, en 1888, 12,000 ou 15,000 prosélytes, possédant près de 200 oratoires et un séminaire avec plus de 100 élèves. Malheureusement, la prospérité de cette colonie religieuse a été menacée par des différends entre les maîtres européens et les néophytes indigènes.

L'Occident n'a peut-être pas le droit de se montrer sévère pour les pratiques d'évangélisation adoptées chez elle par la Russie : la moitié de l'Europe chrétienne a été convertie par des procédés analogues. Il est vrai qu'il y a de cela quelque mille ans; mais, en dépit du calendrier, mainte contrée des deux versans de l'Oural en est toujours au IXe ou au Xe siècle. Pour nombre de tribus ouralo-altaïques, la civilisation européenne n'a guère d'autre porte que le christianisme. Aussi, tout en réprouvant toute atteinte à la liberté de conscience, ne saurions-nous nous scandaliser de voir la Russie encourager la diffusion de l'évangile. Mais le prosélytisme russe ne se borne pas à cela; il ne s'en prend pas seulement au paganisme inculte ni même aux religions déjà cultivées, à l'islamisme, au

(1) La politique n'était pas non plus étrangère à la mission du cosaque Atchinof et de l'archimandrite Parsi chez les Abyssins. On paraît, du reste, affecter, à Pétersbourg et à Moscou, de regarder ces jacobites ou monophysites éthiopiens comme des coreligionnaires qu'on n'a qu'à ramener à la pureté du culte orthodoxe.

bouddhisme; il s'attaque, avec non moins d'ardeur, au judaïsme, au protestantisme, au catholicisme. C'est même dans ses campagnes contre les autres églises chrétiennes, là où la civilisation n'a rien à gagner, que la propagande orthodoxe s'exerce avec le plus de passion.

Un évêque russe a dit : « Nos cloisons confessionnelles ne montent pas jusqu'au ciel. » Ce n'est point de cette maxime que s'inspirent les maîtres de la Russie. Il est vrai que leur zèle orthodoxe s'inquiète moins du ciel que de la terre. C'est par politique que les tsars refusent de laisser chacun faire son salut par le chemin qui lui plaît. Les Russes ont, pour aller au paradis, une route impériale, large, unie, bien sablée, une « chaussée » tirée au cordeau et passée au rouleau, bordée de fossés profonds et de hautes palissades, de façon que, une fois entré, on ne s'en puisse écarter. Il reste bien des chemins parallèles, officiellement classés; mais ils sont mal entretenus, ravinés, à demi défoncés; on n'en permet l'usage qu'aux riverains. Tels sont, comparés à l'église dominante, les cultes étrangers.

III.

Aux relations de l'État avec l'église orthodoxe, comparons ses relations avec les autres cultes de l'empire. Rien ne montre mieux ce qui, dans la constitution de l'église dominante, est le fait de la religion et ce qui est le fait de la politique. Comme l'église nationale, les cultes dissidens sont soumis au principe qui régit tout en Russie : l'autocratie. Aucune confession ne peut se soustraire à la loi commune; les clergés n'y échappent pas plus que les autres classes. Le souverain ne s'arroge guère moins de droits vis-à-vis des confessions auxquelles il est étranger que vis-à-vis de l'église à laquelle il appartient. La grande différence, c'est que, par son esprit et ses traditions, l'orthodoxie s'accommode plus facilement de cette nécessité et que, pour l'église nationale, la tutelle de l'état est une protection en même temps qu'une servitude.

Le gouvernement tend à donner à tous les cultes de l'empire une organisation analogue à celle de l'église orthodoxe. Chez tous il aime à transporter les formes bureaucratiques imposées à l'église dominante. Il y trouve double profit : c'est, d'abord, de leur donner un gouvernement intérieur russe, indépendant de l'étranger; c'est, ensuite, d'en centraliser les affaires pour les mieux tenir sous sa main. Cela est surtout sensible pour les confessions chrétiennes. Les catholiques, les arméniens, les protestans ont dû se plier aux pratiques administratives russes. Dans chaque confession se rencontre, sous des désignations diverses, au-dessus de la hiérarchie propre

à chaque église, une sorte de synode central pourvu de représentans laïques du pouvoir civil; chacune a ses consistoires dotés, pour ses fidèles, de fonctions analogues à celles des consistoires orthodoxes pour les Russes du rite grec. La constitution ecclésiastique de Pierre le Grand est une sorte de lit de Procuste sur lequel toutes les églises ont été successivement ajustées; plusieurs en ont été mutilées.

De toutes les confessions chrétiennes, la plus facile à plier au régime ecclésiastique russe était peut-être l'église arménienne. C'est celle qui, par sa constitution, sa liturgie, sa discipline, se rapproche le plus de l'église grecque. Ce qui sépare les arméniens des grecs, et aussi des latins, c'est qu'ils n'admettent que les trois premiers conciles. Comme ils repoussent le concile de Chalcédoine, grecs et latins les accusent d'être eutychéens; eux-mêmes s'en défendent. En fait, le différend, quinze fois séculaire, des grecs et des arméniens est moins religieux que politique. Comme presque partout en Orient, ces querelles théologiques masquent des rivalités nationales.

En Russie de même qu'en Turquie, les arméniens tiennent une place supérieure à leur nombre. Ils sont 1 million, peut-être 1 million 1/2, soit environ un tiers des Haïkanes chrétiens, car les géographes sont partagés sur le nombre total des arméniens. La Russie, qui possède chez elle leur chef spirituel, est aujourd'hui la première puissance arménienne. Cela lui donne une prise de plus sur l'Orient. Elle peut, en Asie, s'ériger en protectrice des arméniens, comme naguère, en Europe, des orthodoxes. Au traité de San-Stefano, elle avait déjà eu soin d'insérer une clause en faveur des Haïkanes demeurés sujets turcs. Ce patronage, il lui est aisé d'en jouer à son heure, d'autant que, en n'exécutant pas l'article 61 du traité de Berlin, la Porte a négligé d'élever, entre elle et le Caucase russe, la barrière d'une Arménie autonome.

A défaut d'autonomie ou de liberté politique, la Russie a offert à ces Européens d'Asie la sécurité. Aussi nombre d'arméniens ont-ils émigré des états du sultan dans ceux du tsar, préférant l'ordre russe au désordre ottoman. Le « juif chrétien » a si bien prospéré au Caucase, que j'ai entendu, à Tiflis, exprimer la crainte de le voir arméniser toute la Transcaucasie. Pas plus qu'en Turquie, les arméniens ne sont absorbés par le commerce; plus d'un s'est distingué dans l'administration ou dans l'armée. Les troupes russes en Asie-Mineure avaient pour chefs, durant la dernière guerre d'Orient, des arméniens, les généraux Lazaref et Loris Mélikof; et l'on n'a pas oublié de quels pouvoirs était investi ce dernier à la fin du règne d'Alexandre II.

Peu des Haïkanes sujets du tsar sont unis à Rome. La plupart

appartiennent à la grande église arménienne, dite grégorienne, de saint Grégoire l'*Illuminateur*, qui, au IVe siècle, lui donna sa constitution et sa liturgie. Au sommet de la hiérarchie trône le cent quatre-vingt-deuxième successeur de l'Illuminateur, investi du titre de *catholicos*. Ce pontife suprême, dont relève tout le clergé arménien non uni, a son siège au couvent d'Etchmiadzin, sur les pentes légendaires de l'Ararat. L'empereur Nicolas a eu soin d'enlever à la Perse le centre traditionnel de l'église arménienne. En tenant dans ses serres la tête de la hiérarchie, l'aigle russe tient tout le corps de la nation.

La possession de l'humble Vatican arménien soumet les Haïkanes du dehors à une sorte de vasselage religieux de la Russie. Il y a là, en petit, un problème analogue à celui soulevé à Rome par la chute du pouvoir temporel des papes. Le gouvernement russe l'a tranché à son profit. Il a réglé la situation du *catholicos* par les statuts de 1836, sorte de loi des garanties que les arméniens sont contraints de subir en fait, tout en la contestant en droit (1).

D'après la tradition, le *catholicos* doit être élu par les députés de tous les diocèses arméniens du monde. Le gouvernement impérial préside à l'élection, et il ne s'est pas contenté de réglementer, à sa guise, les votes des diocèses, admettant les uns, annulant les autres; au lieu de faire proclamer, conformément aux canons, le prélat qui a obtenu le plus grand nombre de voix, le tsar s'est arrogé le droit de substituer à l'élu de la majorité le prélat qui réunit ensuite le plus grand nombre de suffrages. Les *polojéniia* considèrent l'élection des diocèses comme une simple présentation de candidats, entre lesquels l'empereur se réserve de désigner le *catholicos*. Qu'on imagine le roi d'Italie choisissant le pape entre les deux cardinaux auxquels le conclave a donné le plus de voix. Avec ce système, la Russie est assurée d'avoir sur le siège d'Etchmiadzin un pontife à sa dévotion. Nicolas Ier et Alexandre II avaient toujours accepté l'élu de la majorité. Alexandre III a rompu avec cet usage, en 1885; il a donné la chaire d'Etchmiadzin au candidat de la minorité. Le *catholicos* est ainsi devenu un dignitaire russe à la nomination du tsar. Les arméniens non-russes, qui sont les plus nombreux, ont eu beau protester contre les statuts de 1836 et l'élection de 1885, force leur a été de s'y résigner. Pour s'y soustraire, il leur eût fallu nommer un *anticatholicos:* il ont reculé devant un schisme qui déchirerait l'unité de leur église.

Le mode d'élection du pontife suprême n'est pas la seule alté-

(1) Ces statuts (*polojéniia*) sont ce que les Arméniens de Turquie appellent, par corruption, le *balagénia* russe.

ration apportée par la Russie à la constitution de l'église arménienne. A côté du *catholicos*, on a placé, à la mode de Pétersbourg, un synode d'évêques et d'archimandrites désignés par le tsar, et près de ce synode un procureur laïque dont l'ingérence dans les affaires religieuses agrée peu au clergé. Il s'en plaint tout bas en Russie, tout haut au dehors; mais il est trop politique pour entrer en conflit avec la puissance russe. Sous Alexandre III, les arméniens ont eu un grief de plus contre la bureaucratie impériale. Ils possédaient des centaines d'écoles paroissiales, fondées par des particuliers et administrées par leur clergé. Ces écoles, on en a retiré la direction au *catholicos*. C'est là une de ces mesures de centralisation et de russification que le gouvernement applique à tous, d'un bout de l'empire à l'autre. L'état autocratique n'est pas de ceux où une église puisse avoir des écoles autonomes. Les arméniens se plaignent de voir remplacer, dans ces fondations de leurs pères, l'arménien par le russe. Ils craignent que le gouvernement veuille réduire l'arménien à n'être qu'une langue liturgique.

On a quelquefois, à Pétersbourg, montré des velléités de réunir l'église arménienne à l'église dominante, pour ne laisser subsister entre elles que des différences de rite. Comme Rome, l'orthodoxie russe aurait ses arméniens-unis. De tels projets se heurteraient aux défiances des Haïkanes; ils craindraient de compromettre leur nationalité en même temps que leur autonomie ecclésiastique. La communion avec le saint-synode de Pétersbourg ne leur semblerait qu'un premier pas dans la voie de l'absorption. « L'union avec l'orthodoxie russe, me disait un de leurs évêques, serait la préface de la russification. Pour savoir ce qui nous attendrait, nous n'avons qu'à regarder nos voisins géorgiens. Leur église est, de plusieurs siècles, l'aînée de l'église russe; au géorgien, l'on n'en a pas moins presque partout substitué le slavon (1). »

IV.

Chez les protestans aussi, la religion n'est pas toujours seule en jeu. Le protestantisme a été longtemps la plus favorisée des confessions étrangères; c'est la plus anciennement reconnue de l'état. Il était d'autant plus facile d'en modeler la constitution sur celle de l'église dominante, que, en organisant son église, Pierre le Grand avait emprunté aux protestans. Luthériens et calvinistes ont leurs consistoires locaux au-dessus desquels siège un consistoire général,

(1) Les Géorgiens, les prêtres des campagnes en particulier, se plaignent timidement de cette substitution. Quelques-uns vont jusqu'à dire que, en éliminant ainsi leur langue nationale, la Russie les a mal récompensés de leur dévoûment.

assisté d'un procureur impérial. Les protestans sont de 5 à 6 millions, la plupart luthériens. Plus de 2 millions habitent la inlande, dont le luthéranisme est l'église d'État. Administrée par trois évêques, desservie par un clergé qui forme un des quatre ordres de la diète, l'église luthérienne jouit, dans le grand-duché, d'une entière liberté. Il n'en est déjà plus de même au sud du golfe.

Dans les trois provinces baltiques, le luthéranisme est encore la religion numériquement et socialement dominante; mais, de son ancienne suprématie, il a été ravalé au rang de culte simplement toléré. En annexant à l'empire la Livonie et l'Esthonie, Pierre le Grand leur avait garanti, en 1721, le maintien des droits et privilèges de leur église. Catherine II avait fait les mêmes promesses à La Courlande, en 1795; et, les trois provinces s'étant toujours montrées de loyales sujettes du tsar, les Russes ne sauraient dire d'elles, comme de la Pologne, que leur rébellion a relevé la Russie de sa parole. La liberté religieuse qui leur avait été jurée, les trois provinces ne l'en ont pas moins vu restreindre.

Le protestantisme a été, chez elles, victime de la politique de russification. C'est là surtout, dans l'ancien domaine des Porte-Glaives, que le luthéranisme devait être considéré comme l'allié du germanisme. La communauté de foi était presque l'unique lien des divers élémens de la population baltique, de la mince couche allemande et des deux nationalités plébéiennes : les Lettes et les Esthes (1). Détacher ces derniers du culte de la *Ritterschaft*, c'était isoler la noblesse et la bourgeoisie allemandes, les couper moralement du peuple des campagnes. Les champions de l'orthodoxie se sont portés à la conquête de la Livonie avec d'autant plus d'ardeur que là, comme en Russie-Blanche ou en Lithuanie, ils prétendent opérer sur une terre primitivement orthodoxe, que la Russie a mission de purifier des souillures de la contagion occidentale. Leurs historiens croient avoir démontré que sur ces côtes brumeuses la foi grecque avait précédé la foi latine et à plus forte raison l'hérésie germanique. En quelques contrées, les paysans luthériens, Lettes ou Esthes, fréquentent encore, la nuit de Pâques, l'église orthodoxe. Peu importe qu'en Livonie les missionnaires russes accomplissent moins des conquêtes qu'une restauration. La conscience ne relève pas de l'histoire. Si le droit historique avait quelque autorité en religion, les Russes n'auraient qu'à retourner au culte de Péroun et aux idoles à barbe d'or de la *Rous* primitive.

La première campagne du prosélytisme officiel contre le luthéranisme remonte au règne de Nicolas. Plus de 100,000 paysans,

(1) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes* (Hachette, 1885), tome Ier, livre II, chapitre V, p. 122-129 de la 2e édition.

Lettes et Esthes, furent amenés à l'orthodoxie, vers 1840, par le comte Protassof. En embrassant « la foi du tsar, » ils s'étaient leurrés de l'espoir d'obtenir des terres de l'État. Interrompue ou ralentie sous Alexandre II, la croisade orthodoxe a repris sous Alexandre III. La moyenne des conversions annuelles était, sous le règne précédent, de quelques centaines ; sous Alexandre III, les convertis se comptent, chaque année, par milliers. Des paroisses presque entières désertent en corps la *kirka* (*kirche*) luthérienne. Pour cet apostolat, M. Pobedonostsef se défend d'employer les grossières amorces autrefois reprochées à son prédécesseur Protassof. En 1887, les autorités orthodoxes interdisaient encore au clergé de promettre aux néophytes des avantages matériels. Pour n'être pas toujours intéressées, les conversions n'en ont pas moins, d'habitude, des motifs temporels. La foi impériale doit ses prosélytes moins à l'éloquence de ses missionnaires qu'aux oppositions de races et de classes. L'antipathie du paysan lette ou esthe pour le propriétaire allemand sert d'argument aux convertisseurs. Ils lui représentent l'abandon de la « foi allemande » comme une émancipation du joug teutonique.

Si le luthéranisme n'a pas encore été rejeté de toute la population lettonne ou esthonienne, c'est que, en passant à « la foi russe, » Lettes ou Esthes craignent de compromettre leur nationalité. Ce sentiment se rencontre surtout chez les Lettes, qui sont plus cultivés que leurs voisins finnois, les Esthes ; aussi les conversions sont-elles plus rares parmi eux. « Pour nous distinguer des Allemands, disait un patriote letton, nous ne voudrions pas nous confondre avec les Russes. » Il en est qui, pour cette raison, inclineraient au baptisme. Un des moyens de propagande des orthodoxes est bien de célébrer l'office dans les langues locales ; mais les pasteurs luthériens, quoique Allemands, pour la plupart, se résignent, eux aussi, de plus en plus, à l'emploi des barbares idiomes de leurs ouailles.

Le sentiment national n'est, du reste, pas la seule prise du prosélytisme russe sur le pays baltique. Les laïques apôtres de l'orthodoxie ne se font pas toujours scrupule de recourir aux appâts officiellement prohibés. Chacun sait que, pour être bien vu des autorités, le meilleur moyen est de passer à la foi russe. J'ai entendu conter l'histoire d'un drôle qui, pour se tirer de prison, n'avait pas employé d'autre recette. C'est un moyen, à la portée de tous, de se faire des protecteurs. En dehors même des séductions de ce genre, les conversions sont encouragées par une sorte de prime fort sensible aux paysans. Le sénat a récemment exempté tous les non-luthériens des taxes ou redevances prélevées pour les églises luthériennes. Rien de plus juste, semble-t-il. Un paysan orthodoxe ne

peut être tenu de payer la dîme au temple. La question cependant n'est pas aussi simple. Les luthériens soutiennent que ces taxes ecclésiastiques n'incombent pas à la personne, mais à la terre. Pour s'en affranchir, il faut les racheter : les redevances en nature peuvent, en effet, être rachetées en argent, d'après un tarif établi par les propriétaires d'accord avec leurs tenanciers. Ceux-ci, disent les premiers, ne sauraient se libérer par l'apostasie. Pour leur en enlever la tentation, certains propriétaires ont pris les dîmes à leur charge, en relevant d'autant le loyer de leurs terres.

Un des soucis du gouvernement dans son œuvre de prosélytisme, c'est la construction d'églises et d'écoles orthodoxes. La *Ritterschaft*, qui possède presque tout le sol, se refusant à en laisser élever sur ses domaines, il a fallu recourir à l'expropriation. Pour une école ou une église orthodoxe, l'administration est autorisée à tout exproprier, sauf les maisons d'habitation. Le plus zélé luthérien peut voir les popes s'installer au milieu de ses terres pour faire de la propagande parmi ses paysans. De même, la plupart des écoles rurales avaient été ouvertes par la noblesse et placées par elle sous l'autorité des pasteurs. Il y avait dans les trois provinces, sans comparaison les plus instruites de la Russie, plus de deux mille écoles luthériennes. Alexandre III les a en quelque sorte laïcisées pour les russifier, en les faisant passer au ministère de l'instruction publique. Aucun coup n'a été plus sensible au luthéranisme.

C'est là une mesure telle que s'en permettent d'autres états aux dépens d'autres clergés. Il n'en est pas de même de la législation appliquée aux mariages mixtes. L'empereur Nicolas avait édicté des lois ordonnant d'élever dans la foi grecque les enfans issus de mariages entre protestans et orthodoxes. Alexandre II avait rendu aux Livoniens la liberté d'élever leurs enfans à leur gré. C'était là, semblait-il, une mesure aussi politique qu'humaine, l'État ayant tout intérêt au rapprochement des diverses nationalités ; mais, en Russie, pareille liberté était un privilège. Alexandre III l'a supprimée ; il a ordonné, en 1885, d'appliquer, à tous, les règlemens draconiens de Nicolas. De même, Alexandre II avait toléré le retour au luthéranisme de milliers de paysans attirés, sous son père, à l'orthodoxie par de fallacieuses promesses. Ici encore Alexandre III a enjoint l'application stricte de la loi. Le général Zinovief, gouverneur de la Livonie, rappelait à ses administrés, en 1887, que les personnes inscrites comme orthodoxes qui laissent leurs enfans suivre le culte luthérien sont passibles de la prison et risquent, « en vertu des articles 158 et 190 du code pénal, de se voir enlever leurs enfans, dont l'éducation peut être confiée à des tiers. » Quant au pasteur coupable d'admettre aux sacremens ces prétendus orthodoxes, il s'expose aux plus graves châtimens. C'est ce que M. Pobe-

donostsef, dans sa lettre à M. Naville, appelle entraver le rapprochement spirituel des indigènes avec la mère-patrie. Pour ce « crime, » nombre de pasteurs ont été révoqués, emprisonnés, déportés. Catholique ou protestant, les clergés hétérodoxes doivent oublier la parabole évangélique et se garder de courir après la brebis arrachée à leur bercail.

Que la Russie cherche à conquérir moralement les conquêtes de Pierre Ier et de Catherine II, les revendications du germanisme sur d'autres frontières semblent l'y inviter ; il n'en est pas moins permis de mettre en doute la valeur de son système de russification. Elle semble poursuivre une assimilation extérieure, matérielle ; elle se soucie peu de froisser les sentimens, les mœurs, la conscience de ses sujets d'origine étrangère. Ce n'est point par de tels procédés que la France avait gagné le cœur des Alsaciens, des protestans aussi bien que des catholiques. La politique de russification à outrance risque de tourner contre son but et d'affaiblir, à force de les tendre, les liens qu'elle prétend resserrer. Jusqu'à présent, il y avait dans les provinces baltiques des tendances particularistes ; il n'y avait pas de parti séparatiste. S'il venait à s'en former un, M. Pobedonostsef en aura été un des promoteurs (1).

V.

La plus maltraitée de toutes les confessions chrétiennes tolérées en Russie a été le catholicisme. Il avait à la fois contre lui les préventions du pouvoir et les antipathies du pays. Liée historiquement à la Pologne, comme l'orthodoxie à la Moscovie, la foi romaine a le privilège d'exciter des rancunes et des défiances particulières. Le Russe la redoute presque autant pour sa culture que pour sa nationalité : comme Russe, il combat en elle le *polonisme* ; comme Slave, le *latinisme* qui lui paraît étouffer le génie slave.

L'empire russe compte de 9 à 10 millions de catholiques, soit plus que la Belgique et l'Irlande réunies. Leur nombre, en dépit du prosélytisme officiel, s'accroît régulièrement, par le seul fait de l'accroissement de la population. Ces catholiques ne sont pas tous Polonais ou Lithuaniens ; il s'en rencontre encore de Petits-Russiens ou de Blancs-Russiens non polonisés. Beaucoup de ces derniers ne s'en déclarent pas moins Polonais. La confusion que le gouverne-

(1) En dehors des luthériens et des calvinistes, la Russie compte plusieurs colonies de mennonites, ou anabaptistes. Le gouvernement s'est toujours montré libéral vis-à-vis de ces petites communautés, qui ne lui inspirent aucune défiance politique. Une partie de ces mennonites avaient quitté la Russie pour l'Amérique, afin de se soustraire au service militaire, devenu obligatoire pour tous. Beaucoup sont revenus ; le gouvernement, déférant à leurs doctrines, les a exemptés de tout service actif.

ment s'est attaché à établir entre la nationalité et la religion se retourne contre lui. Le paysan biélo-russe qui fréquente le *kostël* (1) répond à qui l'interroge qu'il est Polonais, catholique et Polonais étant pour lui synonymes (2). C'est à ces catholiques blancs ou petits-russiens que s'est attaquée de préférence la propagande orthodoxe ; elle sait qu'elle a peu de prise sur les autres. La guerre menée contre l'église romaine par Moscou et Pétersbourg devait la rendre plus chère au Polonais et au Lithuanien. C'est la passion du Russe à extirper de ses provinces occidentales le catholicisme qui, de la Pologne à demi sceptique de la fin du XVIIIe siècle, a fait le pays le plus profondément catholique du XIXe. Chaque coup porté à sa foi nationale l'a enfoncée davantage dans l'âme polonaise. Aujourd'hui encore, pour sentir ce que peuvent être la foi d'un peuple et l'intensité de sa prière, il n'y a qu'à voir la foule agenouillée dans une église de Pologne.

Le catholicisme était, de tous les cultes de l'empire, le plus malaisé à plier aux formes administratives russes. A l'église romaine comme aux autres confessions, la Russie prétendait faire revêtir une constitution ecclésiastique taillée sur le patron de son très-saint-synode. Au-dessus des évêques, le gouvernement impérial a placé une sorte de synode : *le collège catholique romain*, qui siège à Pétersbourg, sous la présidence de l'archevêque de Mohilef, primat de l'empire. Ce *collège*, auquel Rome ne veut reconnaître que l'administration du temporel, est composé de délégués choisis par les chapitres diocésains et agréés par le gouvernement. En outre, à l'instar des *éparchies* orthodoxes, les diocèses catholiques ont été pourvus de *consistoires* dont les membres désignés par l'évêque doivent être confirmés par l'autorité civile. Tout ce mécanisme bureaucratique s'adaptait mal à la hiérarchie catholique ; aussi la curie romaine a-t-elle toujours cherché à en affranchir les évêques. Les papes Grégoire XIII et Pie IX se sont maintes fois plaints de l'assujettissement de l'épiscopat aux consistoires diocésains et au *collège* de Pétersbourg (3). Ils ont réclamé contre la présence dans ces assemblées ecclésiastiques de procureurs impériaux ou de secrétaires laïques à la nomination des ministres. Léon XIII, à son tour, n'a cessé, dans ses négociations avec la Russie, de revendiquer pour les évêques la libre administration de leurs diocèses. On voit par là combien malaisé est tout *modus vivendi* entre Pétersbourg et le Vatican. Les difficultés que soulèvent, entre le saint-siège et le pouvoir civil, la notion catholique de l'église et la con-

(1) *Kostël*, du polonais *kosciol*, église catholique.

(2) Voyez, par exemple, M. Vladimirof, *Vestnik Evropy* (mars 1881, p. 367).

(3) Voyez l'*Esposizione documentata sulle costanti cure del S. P. Pio IX a riparo dei mali che soffre la Chiesa cattolica nei dominii di Russia e di Polonia*. (Rome, 1866.)

ception nationale de l'État, sont d'une solution plus ardue en Russie que partout ailleurs. De là, entre Pétersbourg et Rome, ces longues négociations si souvent suspendues et reprises. Alors même qu'ils parviennent à s'entendre, l'accord conclu entre les représentans du pape et du tsar ne résiste guère à l'épreuve des faits, la papauté ne pouvant se résigner à une ingérence laïque contraire aux canons, et le gouvernement impérial ne sachant pas renoncer à ses pratiques administratives.

Tantôt par calcul, tantôt par le seul fait de ses institutions, le gouvernement russe tendait à réduire le catholicisme à l'état de simple rit, ne différant de l'orthodoxie que par la discipline et la liturgie. En mettant obstacle aux rapports des évêques et du Vatican, en plaçant au-dessus de l'épiscopat une sorte de synode dépendant du tsar, la Russie éliminait du culte catholique ce qui en est l'essence, la catholicité. Dès le premier partage de la Pologne, Catherine II, aidée de l'évêque Siestrencewicz, s'efforçait d'enfermer ses sujets catholiques dans les frontières de l'empire, travaillant à relâcher les chaînes qui les rattachaient à Rome pour ne laisser subsister, entre eux et le saint-siège, que le lien de la communion au lieu du lien de la juridiction. Heureusement pour la papauté que, en aucun pays, les catholiques ne tenaient davantage à rester unis au centre de la catholicité. A leurs sujets de rite latin, les tsars russes ne pouvaient offrir d'église nationale polonaise : toutes leurs tentatives pour les détacher de Rome étaient condamnées d'avance. Les catholiques de Russie étant plus catholiques que Russes, il était malaisé de les dresser au schisme. Le gouvernement l'a compris : si quelques conseillers de Nicolas ou d'Alexandre II ont rêvé d'une église latino-slave indépendante de Rome, le cabinet impérial paraît avoir renoncé à cette chimère.

Le culte catholique compte 12 diocèses : 7 dans le royaume de Pologne, 5 dans l'empire. Ces sièges sont souvent vacans. Les évêques morts demeurent des années sans être remplacés, et, parmi les vivans, il en est presque toujours quelques-uns de déportés ou d'internés loin de leur diocèse. Ainsi récemment, à Iaroslavl, l'évêque de Vilna, Mgr Krymiewiecki. Évêques et prêtres se plaignent de n'être pas libres dans l'exercice de leur ministère. Le pouvoir civil aime à s'immiscer dans l'administration diocésaine; il ne craint pas de soutenir les prêtres en révolte contre l'autorité épiscopale. Les évêques, étroitement surveillés par l'administration, ne peuvent communiquer librement avec le saint-siège. Ils ne peuvent même accomplir leurs visites pastorales sans l'autorisation du gouverneur de la province.

Le clergé catholique ne souffre pas seulement du défaut de liberté; le nombre des prêtres est insuffisant et l'état entrave leur recrute-

ment. Depuis un tiers de siècle, on a, systématiquement, diminué le nombre des diocèses, des séminaires, des églises. Si l'on manque de prêtres, ce n'est pas que les jeunes gens reculent devant une vocation qui peut mener en Sibérie ; c'est que l'accès du sacerdoce a été rendu difficile. Il y a bien des séminaires, il y a même à Pétersbourg, sous le nom d'*académie*, une sorte de faculté de théologie catholique. A ces établissemens, il y a des boursiers de l'État; mais le nombre des séminaristes est limité, et n'entre pas au séminaire qui veut. Pour être admis, il faut subir un examen rigoureux; l'examen passé, il faut encore une autorisation qui n'est pas accordée à tous. Le gouvernement se montre défiant, surtout vis-à-vis des Polonais, qu'il cherche à remplacer par des Samogitiens. De nombreuses paroisses sont sans curé ou ne sont desservies que par un curé missionnaire, qui ne les visite que de loin en loin. En certaines contrées, les catholiques, privés de prêtres, sont réduits, pour ne pas se passer de tout service divin, à chanter entre laïques des hymnes et des cantiques.

J'ai assisté une fois, sous Alexandre II, à un de ces offices sans prêtres. C'était un dimanche de carême, dans la vieille Novgorod, où, comme dans toute la Grande-Russie, il n'y a point de catholiques indigènes. On m'avait indiqué une chapelle catholique romaine, dans un faubourg au-delà du Volkof, derrière le Kremlin. C'était une sorte de grange basse et sombre. Je trouvais là réunies une centaine de personnes, dont à peine trois ou quatre femmes. La plupart des assistans étaient des soldats polonais ou lithuaniens, auxquels se mêlaient quelques Polonais internés dans la ville. L'autel, paré d'une nappe blanche et surmonté de deux cierges allumés, semblait dressé pour la messe. Comme je m'étonnais de ne pas voir paraître le prêtre, on me dit qu'il n'y en aurait point. Il y avait bien à Novgorod un évêque polonais interné, depuis des années, mais il lui était interdit d'officier en public. Les fidèles, presque tous munis de livres, se mirent à chanter la messe, entremêlant des cantiques polonais aux prières latines, se levant et s'agenouillant tour à tour devant l'autel muet. J'appris le soir, chez le gouverneur, que, cette masure menaçant ruine, la triste chapelle allait être fermée. Cette messe sans prêtre, dans une grange sur le point de crouler, était comme un symbole de la situation des catholiques en Russie. Aux fidèles privés de clergé, la joie de se réunir pour chanter des cantiques n'est pas toujours accordée. En certaines provinces de l'Ouest, il leur a été défendu de s'assembler à l'église pour prier en commun. C'est ainsi que, tout récemment, en 1888, le gouverneur de Minsk, un Troubetskoï, enjoignait aux doyens catholiques de tenir fermées les églises des paroisses vacantes, et interdisait d'y célébrer aucun office en l'absence d'un prêtre. Cet arrêté était, il est vrai, motivé

sur ce que des fidèles ainsi réunis s'étaient permis de chanter des prières en polonais, « langue prohibée dans ces paroisses. »

Les religieux ne peuvent suppléer à l'insuffisance numérique des prêtres séculiers. La plupart des couvens ont été supprimés à la suite de l'insurrection de 1863. Dans ceux qui n'ont pas été fermés, le nombre des moines ou des religieuses a été limité par un oukaze (1). Ils ne peuvent plus recevoir de novices ou ils ne sont autorisés à en admettre que si le nombre des religieux est tombé au-dessous d'un certain chiffre. En Lithuanie, les plus beaux monastères ont été enlevés aux catholiques. Ainsi, le couvent de Pojaisk, construit au XVIIe siècle pour des camaldules, est aujourd'hui la résidence de l'évêque orthodoxe de Kovno. En mainte bourgade, le *kostël* catholique a été coiffé d'une coupole verte et converti en *tserkov* orthodoxe. Les jésuites, que Catherine II avait recueillis pour leur confier l'éducation de l'aristocratie, sont, aujourd'hui, rigoureusement bannis de l'empire. En 1878-1879, lorsqu'on appela à l'église Sainte-Catherine de Pétersbourg quelques dominicains, le gouvernement eut soin de faire signer par le général des frères prêcheurs que ces religieux étrangers étaient bien des dominicains et non des jésuites. Naguère encore, un savant jésuite d'origine russe, catholique de naissance, se voyait refuser l'autorisation d'entrer en Russie pour faire des recherches dans les bibliothèques.

Une chose m'avait frappé dans les églises de Pologne, c'est que d'habitude le prêtre lisait ses sermons. « Ne vous en étonnez pas, me dit-on, les sermons doivent passer par la censure ; donc il faut les écrire et les lire. » Les mandemens des évêques n'échappent pas non plus aux censeurs. Ce n'est point la seule restriction à la liberté de l'enseignement religieux. Pour la prédication ou pour le catéchisme, le clergé n'est pas toujours libre d'employer la langue de ses ouailles. Autrefois, il était interdit aux ministres des cultes étrangers de prêcher en russe : les laisser prêcher en russe, c'eût été exposer les Russes à leur prosélytisme. Aujourd'hui, le gouvernement enjoint ce qu'il prohibait jadis. Subordonnant les considérations religieuses aux considérations politiques, il cherche à introduire l'usage du russe dans le prône catholique comme dans le prêche protestant. Il fait imprimer en russe des livres de prières romains ou luthériens, au risque d'en mettre les doctrines à la portée du peuple. C'est ainsi que, en certains villages du midi, une édition russe du psautier protestant a servi à la propagande *stundiste*.

(1) J'ai raconté ailleurs, d'après des documens inédits, comment les couvens de Pologne avaient été fermés en une nuit. Voyez : *Un homme d'état russe* (*Nicolas Milutine*), *Étude sur la Russie et la Pologne sous le règne d'Alexandre II*, chapitre XIII. (Hachette.)

A l'introduction du russe dans leurs églises s'oppose souvent le sentiment religieux non moins que le sentiment national des catholiques. Si leurs livres de prières ont été traduits en russe, ces traductions, faites par des orthodoxes ou des catholiques complaisans, sont suspectes au clergé et aux fidèles. Puis, un prêtre me le faisait remarquer, la langue polonaise est riche en ouvrages catholiques de toute sorte, tandis que le russe ne donne accès qu'à une littérature imprégnée d'un esprit hostile à Rome. Enfin, en dehors même du royaume de Pologne, le polonais est la langue maternelle ou adoptive de la plupart des catholiques. En Lithuanie, et jusqu'en Russie-Blanche et en Petite-Russie, le russe officiel n'est même pas l'idiome du peuple et ne lui est pas toujours plus familier que le polonais. On comprend que les Polonais qui, dans les provinces occidentales, forment la majorité des catholiques, soient froissés de voir substituer à leur langue sanctifiée par tant de saints, la langue du maître schismatique. Pour couper court à ces résistances, le gouvernement impérial s'est adressé au saint-siège. C'est là un des points délicats des négociations entre Pétersbourg et le Vatican (1). Malgré son désir de donner satisfaction au tsar, la papauté hésite à passer par-dessus les réclamations des Polonais. Le saint-siège sait que, en Irlande, il s'est parfois mal trouvé d'avoir paru servir les intérêts anglais. De même, dans l'ancienne Pologne, il lui répugne de sacrifier ses fils polonais à un gouvernement qui n'a cessé de travailler à les décatholiciser. Faire de l'église et du catéchisme un instrument de russification, ce serait mettre la foi polonaise à une dure épreuve (2).

Aux exigences de la bureaucratie pétersbourgeoise, la plupart des catholiques peuvent objecter que le gouvernement qui veut les faire prier en russe ne les traite pas lui-même en Russes. Les catholiques polonais des provinces occidentales sont soumis à des lois d'exception qui tombent dès qu'ils abandonnent la foi romaine.

(1) Il est question, dit-on, d'un terme moyen : la langue employée dans la prédication ne serait ni le polonais, ni le russe officiel, mais le dialecte local, ici le blanc-russien, là le petit-russien. Le gouvernement impérial accepterait peut-être, ne fût-ce qu'à titre de mesure transitoire, l'introduction dans l'église du blanc-russien ou biélo-russe, appelé à Rome albo-russe. Nous doutons qu'il en soit de même du malo-russe ou petit-russien. La bureaucratie pétersbourgeoise a toujours tenu en suspicion cet harmonieux provençal russe. En lui ouvrant l'église catholique, elle craindrait de donner un aliment aux revendications des *ukrainophiles*.

(2) Dans les campagnes de Lithuanie, le clergé ne fait pas difficulté de se servir de la langue locale, le samogitien. Le gouvernement s'est contenté de russifier l'alphabet. Les livres de messe en samogitien étaient imprimés en caractères latins; le gouvernement en a fait imprimer en caractères cyrilliques, inconnus de la population à laquelle il en imposait l'usage.

Ce sont ces Polonais, frappés officiellement comme étrangers, qu'on prétend astreindre à ne parler à Dieu que dans la langue du tsar. Il y a là un manque de logique. Si l'on veut nous traiter en Russes, qu'on commence, peuvent-ils dire, par nous relever des incapacités civiles qui pèsent sur nous. Or le gouvernement d'Alexandre III a fait tout l'opposé. Alexandre II avait enlevé aux catholiques polonais des provinces occidentales le droit d'acheter des terres ou d'en louer à bail. Ces lois de son père, qui n'avaient profité qu'aux Allemands, Alexandre III, au lieu de les adoucir, les a aggravées par l'oukaze de décembre 1884 (janvier 1885). Dans toute la Russie occidentale, pour pouvoir acquérir un immeuble rural par vente, legs ou donation, il faut être Russe, et n'est considéré comme Russe que l'orthodoxe.

Ce que garantit à ses sujets tout gouvernement moderne, l'égalité civile et le libre accès aux emplois publics, les catholiques, comme les juifs, en sont privés, en fait sinon en droit. Là où la porte ne leur est pas fermée, ils ne franchissent guère les degrés inférieurs de la bureaucratie. Bien peu parviennent à s'élever. Si un catholique, comme M. de Mohrenheim, est nommé ambassadeur, il est d'origine étrangère. En certains ressorts, dans le plus important au point de vue religieux, dans l'instruction publique, l'exclusion des catholiques est poussée aux dernières limites. On a décidé, sous Alexandre III, de n'admettre comme instituteurs dans les provinces occidentales, là même où ils sont en minorité, que des orthodoxes. Non content de repousser les catholiques des fonctions publiques, on s'attache à leur barrer l'accès des carrières privées. C'est ainsi, dit-on, que l'administration a demandé confidentiellement à des directeurs de chemins de fer le relevé de leurs employés par religion, les accusant d'occuper trop de catholiques ou trop de juifs, et les prévenant qu'ils s'exposaient, par là, à perdre ses bonnes grâces. Il a été question d'interdire tout emploi dans les chemins de fer aux non-orthodoxes ; si cela ne s'est pas fait par oukaze, cela se fait peu à peu sous la pression administrative. La manière de faire le signe de la croix reste l'indice de la nationalité.

VI.

A côté des catholiques reconnus comme tels, il y a ceux que le gouvernement considère, malgré eux, comme orthodoxes. Leur position est lamentable. L'exercice de leur religion leur est absolument défendu. Qu'on pense ce que signifie pour un catholique la privation du prêtre qui seul peut lier et délier ! De ces pseudo-

orthodoxes, il en est des dizaines de milliers en Lithuanie, en Russie-Blanche, en Pologne. Catholiques de conviction, ils sont, comme s'exprime le haut-procureur, assujettis à demeurer dans l'orthodoxie. M. Pobedonostsef se plaint, presque chaque année, de l'opiniâtreté de ces victimes du prosélytisme officiel. Parmi les paysans convertis, de 1863 à 1870, beaucoup, disent ses rapports (1), s'obstinent dans leur désir de retourner au latinisme. Comment s'en étonner pour des conversions, opérées par séduction ou par intimidation, des paroisses entières étant réunies à l'église sur la demande de quelques individus? Le plus souvent, les missionnaires ont été des fonctionnaires, des agens de police, voire des soldats. Les feuilles russes ont cité parmi les plus zélés de ces apôtres un commissaire musulman (2). Parfois l'assistance à une cérémonie orthodoxe a été prise comme un acte d'adhésion à l'orthodoxie, si bien qu'il est des gens qui ont changé de religion sans le savoir.

Après cela, l'on comprend que, en certaines contrées de l'Ouest, le peuple semble ne plus trop savoir à quelle église il appartient. D'après les comptes-rendus du haut-procureur, il n'est pas rare de voir les paysans fréquenter indistinctement la messe latine et la messe slavonne. Ils sont, pour ainsi dire, sur le faîte de partage des deux églises, pareils aux habitans d'une province frontière que les chances de la guerre auraient fait plusieurs fois passer d'un état à un autre. Il en est dont les ancêtres ont été ramenés à l'orthodoxie il y a plus d'un demi-siècle; mais, à deux ou trois générations de distance, ils n'ont pas encore oublié la foi de leurs pères. Si l'on y regarde de près, la plupart de ces paysans en apparence « bireligieux » fréquentent le service orthodoxe plutôt par contrainte et le service catholique par goût. Cela est si vrai que, en des paroisses où les orthodoxes sont nominalement en majorité, l'église du pope reste vide, tandis que le *kostël* catholique regorge de monde (3). Beaucoup de fonctionnaires ne font pas difficulté d'avouer que, livrés à eux-mêmes, nombre de paysans bélo-russes ou malo-russes retourneraient à Rome. C'est même, selon les patriotes, la raison de refuser à ces frères de l'Ouest la liberté religieuse. Pour les soustraire à l'attrait du latinisme, on ne trouve souvent rien de mieux que de fermer les *kostëls* du voisinage. C'est ainsi que, en 1886 ou 1887, le gouverneur-général de Varsovie a prohibé tout service dans l'église de Terespol, de peur de voir la

(1) Voyez, par exemple, le rapport de M. Pobedonostsef sur l'année 1884.

(2) Voyez le *Vestnik Evropy* (mars 1881, p. 366-367).

(3) Le fait a été reconnu par plusieurs écrivains orthodoxes, entre autres par M. Vladimirof, dans la *Rousskaia Starina*, et M. Koïalovitch, dans le *Tserkovnyi Vestnik*. Voyez, par exemple, le *Novoïe Vremia* (14 juillet 1887).

messe romaine attirer d'anciens uniates. Alexandre III a été, en décembre 1886, jusqu'à ordonner que, dans les localités habitées par ces uniates, on ne pourrait ouvrir d'église non-orthodoxe qu'après avis du clergé orthodoxe.

Dans les provinces polonaises annexées par Catherine II, il se trouvait 2 ou 3 millions de ces uniates ou *grecs-unis*, pour la plupart Blancs-Russiens ou Petits-Russiens d'origine, qui reconnaissaient la suprématie du pape, tout en conservant le rit gréco-slave. L'Union remontait au concile de Brzesc de 1595. Elle avait été le chef-d'œuvre de Rome et des jésuites. C'était comme un pont jeté entre les deux églises. C'était, en outre, le moyen de rapprocher les Slaves de l'Est et les Slaves de l'Ouest, de faire l'unité morale du monde slave, coupé en deux, depuis des siècles, par la religion. On pourrait dire que c'était du panslavisme pratique, mais du panslavisme au profit de Rome et de l'Occident. Cela ne pouvait plaire à Moscou. Dans l'Union, les Polonais avaient vu un lien entre les sujets grecs et les sujets latins de la république. Les Russes n'y devaient voir qu'une barrière entre les orthodoxes de la Grande-Russie et leurs congénères de l'Ouest. Ce qu'avait accompli la politique polonaise, la politique russe travailla à le défaire. Elle y a mis un siècle. Catherine II et Nicolas avaient « ramené » à l'orthodoxie les grec-unis de l'Empire ; Alexandre II a ramené ceux du royaume de Pologne. C'est peut-être la seule région du globe où la monarchie pontificale ait reculé depuis la réforme.

L'empereur Nicolas et son haut-procureur Protassof, un ancien élève des jésuites, ont ainsi enlevé à Rome, en 1839, deux millions de sujets spirituels. « Vous êtes Russes, disait-on en substance aux uniates, vous êtes du rite grec ; il faut rentrer, avec les Russes, au giron de l'église grecque. » A la tête des uniates, on avait placé l'archevêque Jos. Siemaszko, qui, d'après ses propres Mémoires, n'avait accepté l'épiscopat qu'avec l'intention de détruire leur église (1). Malgré la complicité d'un haut clergé recruté à dessein, la réunion, savamment préparée durant douze années, ne se fit pas sans résistances. Le knout et la Sibérie en eurent raison. Pour se justifier, les Russes n'ont qu'un argument : c'est que les procédés employés pour faire l'Union ne valaient pas mieux. Quand cela serait exact, les pratiques du XVIe ou du XVIIe siècle pouvaient sembler déplacées au XIXe (2). Entre la mé-

(1) *Mémoires* de Mgr Joseph Siemaszko, publiés en trois volumes, à Saint-Pétersbourg, en 1883.

(2) Voici ce qu'écrivait à ce sujet, à son père, en 1842, un slavophile passionnément orthodoxe, G. Samarine. La lettre est en français : « C'est nous qui sommes devenus les persécuteurs. Nous nous sommes mis, vis-à-vis des catholiques, dans la

thode de l'ancienne Pologne et celle de la Russie moderne, il y a, en tout cas, une différence. Si grand que fût son zèle pour l'Union, la Pologne avait laissé subsister chez elle des orthodoxes non unis avec leurs églises, leurs confréries et leur clergé, tandis que la Russie a soigneusement effacé jusqu'au dernier vestige de l'Union. De par l'ordre du tsar, il ne saurait plus y avoir d'uniates. Leur église a été supprimée par oukaze, tout comme s'il s'agissait d'une préfecture.

L'Union avait été rayée du sol russe : il restait encore, sous Alexandre II, 260,000 uniates dans le royaume de Pologne, alors pourvu d'une administration distincte. Après l'insurrection de 1863, Milutine et Tcherkassky furent heureux de découvrir, au cœur de la Pologne lékite, un noyau de Ruthènes ou Malo-Russes ayant gardé le rite grec. C'était un point d'appui pour la politique de russification. Ces uniates du *Transboug russe*, entourés de catholiques latins, se montraient attachés à l'Union : on n'eut garde de l'attaquer de front. Le comte D. Tolstoï reprit la tortueuse méthode de Protassof. Ces derniers grecs unis avaient un évêque dévoué à Rome ; on l'éloigna. Ils avaient des moines, les basiliens, hostiles au schisme ; on ferma leurs couvens. Au contact des latins, ces uniates de Chelm (Kholm) avaient laissé s'introduire dans leurs églises quelques coutumes étrangères au rite grec : ils avaient des orgues, des sonnettes à la consécration, des bancs pour les fidèles ; ils portaient des scapulaires et des rosaires ; — tout cela fut supprimé. On prétendait ramener leur rite à sa pureté primitive. Les églises des uniates une fois devenues pareilles aux *tserkovs* russes, on leur dit : « Nous avons mêmes églises, même liturgie ; nous devons avoir mêmes pasteurs et même foi. » Pour cette épuration des rites, on avait appelé de Galicie des prêtres ruthènes à tendances russophiles. Les paysans s'inquiétaient de ces changemens, qui, pour eux, étaient une innovation. « Nous voulons garder le culte de nos pères, » disaient-ils au gouverneur-général, le comte Kotzebue. On leur répondait que c'était le culte de leurs pères qu'on restaurait. Le fouet des Cosaques faisait taire les récalcitrans. En nombre de villages, on dut employer la troupe pour enlever les orgues ou les bancs ; en plusieurs, on fit feu sur les femmes qui défendaient l'entrée de leur église.

L'œuvre d'assimilation extérieure achevée, les prêtres les plus

position inverse à celle où nous étions au XVIIe siècle, et tout le blâme que nous avons jeté à bon droit sur Rome va retomber sur nous. C'est triste. » Et, dans une autre lettre de la même année : « Il est douloureux de voir de quelle façon agissent les nôtres ; combien de mauvaise foi, d'astuce, de perfidie, de bassesse. » (*Rousskii Arkhiv*, 1880, t. II, p. 289 et 295.)

attachés à Rome ayant été écartés, on fit demander, en 1875, par des adresses du clergé et des laïques, la réunion à l'église mère. Beaucoup de signatures ainsi enregistrées n'avaient été obtenues que par la ruse ou la force. Le retour à l'orthodoxie, accompli par le comte Tolstoï et le prélat Popief, ressemblait à un escamotage. S'il tenait à détruire le rite grec uni, le gouvernement en eût pu laisser les derniers adhérens passer au rite latin. Au lieu de cela, il a prétendu faire entrer tous les uniates en bloc dans l'orthodoxie, effectuant cette annexion religieuse à la manière d'une annexion politique, sans même accorder aux intéressés le droit d'option.

Des milliers d'uniates ont refusé d'accepter l'acte qui les liait officiellement à l'église dominante. On a employé contre eux tous les procédés imaginés contre les protestans par Louvois, y compris les garnisaires cosaques, et cela au déclin du XIXe siècle, sous un prince justement réputé pour son humanité. Amendes, incarcération, fustigation, confiscation, déportation, torture, tout, sauf l'échafaud, a été mis en œuvre (1). Les prêtres réfractaires ont été destitués et exilés. Plusieurs centaines de laïques ont été déportés, les uns dans la province de Kherson, les autres dans celle d'Orenbourg, aux confins de l'Asie. Ceux qui n'ont pas voulu apostasier y sont encore. Les familles ont souvent été séparées, le père interné dans une contrée, la femme ou les fils dans une autre. Les terres de ces rebelles ont été séquestrées ou vendues à l'encan. Pour les anciens uniates demeurés au pays, ils sont mis à l'amende, s'ils ne vont célébrer les fêtes orthodoxes ou recevoir les sacremens de la main du pope. Leur église est abolie et l'église latine leur est interdite. Il leur faut, pour leurs besoins religieux, aller à la fontaine officielle ; peu importe que les eaux leur en semblent empestées, il leur est défendu de boire à la source voisine, la seule qu'ils croient pure.

Un grand nombre préfèrent se passer de tous sacremens. Un de mes amis, un Russe orthodoxe, a vu une femme briser la tête de son nouveau-né contre un mur, plutôt que de le laisser baptiser par le pope. Ailleurs, des parens se sont asphyxiés avec l'enfant qu'on voulait baptiser de force. S'ils ne peuvent échapper au baptême schismatique, beaucoup préfèrent, au mariage orthodoxe, le concubinage légal. Ils vont, au loin, se faire marier, secrètement, par un prêtre de Galicie ; leurs enfans restent bâtards. M. Pobedonostsef constatait froidement que, dans le seul gouvernement de Sieldce, il

(1) Les consuls anglais, MM. Mansfield et Webster, ont décrit ces procédés de conversion dans des rapports de 1874 et 1875, insérés au *Blue Book*. Le silence avait été enjoint à la presse de Russie.

y avait 2,365 de ces « mariages de Cracovie (1). » La contrebande religieuse est sévèrement poursuivie à la frontière autrichienne. Il est plus facile à Rome d'envoyer des missionnaires au fond de la Chine que dans la *Russie de Chelm*. Quelques prêtres y ont pénétré, déguisés en paysans ou en colporteurs, confessant ou mariant dans les bois ou dans une arrière-boutique ; la plupart ont été découverts et expulsés ou emprisonnés. Quant au clergé du pays, il suffit que la police aperçoive un uniate causant avec un *ksendz*, un prêtre catholique, ou priant dans une église latine pour que le prêtre soit déporté et l'église fermée. La persécution contre les catholiques de rite grec retombe ainsi sur ceux de rite latin. Autrefois, les mariages entre grecs-unis et latins étaient communs; beaucoup d'uniates fréquentaient l'église latine. Des milliers étaient ainsi passés d'un rite à l'autre. Depuis la réunion à l'orthodoxie, les popes se sont mis à la recherche des familles passées au latinisme. A l'aide des registres paroissiaux, ils ont exercé une sorte de répétition des âmes, prétendant que les familles qui avaient quitté le rite grec depuis 1836 devaient être considérées comme orthodoxes. Aux intéressés de prouver qu'aucun de leurs ancêtres n'a été baptisé par immersion.

L'avènement d'Alexandre III avait rendu courage aux uniates. En plusieurs localités, à Biala notamment, beaucoup, pour prêter serment au nouvel empereur, avaient refusé le ministère du pope. L'espoir de ces malheureux a été déçu. Jusque-là, ils s'imaginaient que leurs souffrances étaient ignorées du souverain. M. Pobedonostsef, le tout-puissant *ober-procouror*, les a détrompés. Il a visité la Russie de Chelm, il a étudié sur place les moyens de dompter les opiniâtres. Pour sanctionner l'œuvre de réunion, il a pris soin d'y associer la personne du tsar. En septembre 1888, Alexandre III s'est rendu solennellement à la cathédrale de Chelm. « Votre visite, a dit à l'empereur l'archevêque Léonce, affermira la foi orthodoxe dans le cœur des fils revenus à notre sainte église. Le peuple verra, de ses propres yeux, que cette *foi est celle de son souverain et qu'il doit s'y tenir fermement* (2). » Ainsi parle le clergé ; ces apôtres n'ont qu'un argument : convaincre le peuple qu'il a été ramené à la foi du maître et qu'il ne lui sera point permis de s'en écarter.

L'étouffement de l'Union avertit les catholiques du sort réservé aux 3 millions de Ruthènes de l'Autriche-Hongrie, le jour où ils tomberaient sous la domination russe. Cela est fait pour mettre en garde la curie romaine contre l'introduction du rite oriental ou de

(1) Rapport sur l'année 1884.

(2) Discours de l'archevêque de Varsovie et de Chelm.

la langue slave dans les églises catholiques. On sait que des Croates, des Slovènes, des Tchèques voudraient substituer dans la liturgie le slavon au latin. Le pape Léon XIII a fait cette concession au Montenegro. Si le Vatican hésite à accorder à d'autres la même faveur, les leçons russes n'y sont pas étrangères. Les Tolstoï et les Pobedonostsef lui font craindre que le slavon ne fraie la voie au schisme.

VII.

La Russie, qui traque si durement ses derniers uniates, s'unira-t-elle un jour elle-même à Rome? Il est des catholiques, il est des Russes même qui n'en désespèrent point. Le grand patriote slave, l'évêque Strossmayer, n'est pas seul à l'avoir rêvé. Un Moscovite orthodoxe, M. Vladimir Solovief, y voit la vocation providentielle de la Russie. N'est-elle pas manifestement prédestinée à réconcilier l'Orient et l'Occident, et, comme le voulaient Aksakof et les slavophiles, à fonder une culture chrétienne vraiment œcuménique, ni latine ni byzantine? Elle est la « troisième Rome, » qui doit réunir en elle les deux autres. A elle de faire tomber le mur huit ou neuf fois séculaire qui coupe en deux l'église. Ainsi seulement s'accomplira la mission universelle qu'elle aime à s'attribuer (1). Rapprocher les deux églises ne serait pas abandonner la tradition slave, ce serait la renouer, car Cyrille et Méthode, les deux frères apôtres dont les Slaves grecs ou latins fêtaient à l'envi le dixième centenaire, étaient en communion avec Rome, et Rome garde encore, dans la basilique souterraine de Saint-Clément, les os de saint Cyrille.

A l'Union, la Russie, peut-on dire, trouverait un avantage religieux à la fois et politique. L'Union ne serait-elle pas le meilleur, peut-être le seul moyen, de rendre à son église dignité et indépendance? Ne serait-elle pas la meilleure manière de rattacher à la Russie les Polonais et les Slaves de l'Ouest, l'unique moyen peut-être d'effectuer l'unité morale, sinon l'unité politique du monde slave? Cela semble si manifeste, que la seule pensée en épouvanterait les adversaires de la Russie et du slavisme. Imaginez un traité entre Rome et Moscou, le pape devenu l'allié du tsar, quelle puissance formidable qu'une pareille alliance! Quel contre-coup en Occident et en Orient! Les ennemis de la Russie peuvent se rassu-

(1) Vladimir Solovief, *Istoriia i Boudouchnost téookratii*. Agram, 1887. *L'Idée russe*. Paris, 1888. *La Russie et l'Église universelle*. Paris, 1889. — Cf. *O tserkvi, istoritch. otcherk*, ouvrage anonyme; Berlin, 1888.

rer: le pacte du Vatican et du Kremlin n'est pas encore conclu; entre les clés de Saint-Pierre et l'aigle russe, la religion n'est pas la seule barrière.

Le différend religieux, bien qu'aggravé par la promulgation de l'infaillibilité pontificale, porte moins sur le dogme que sur des antipathies séculaires, si enracinées chez le peuple que, en se réconciliant avec Rome, l'église officielle pourrait craindre de renforcer le *raskol*. Il en est un peu, à cet égard, de l'orthodoxie comme du protestantisme: la haine de la papauté est, pour beaucoup d'orthodoxes, l'âme de l'église orientale, et les tendances protestantes d'une partie du clergé y ont encore fomenté l'anti-romanisme. Mais le principal obstacle n'est pas dans la conscience religieuse, il est dans ce que V. Soloviéf appelle « le nationalisme, » dans le penchant à glorifier tout ce qui semble russe et à s'insurger contre tout ce qui paraît étranger. A cet exclusivisme national, il ne déplaît pas d'être séparé de l'Occident par la religion. Le rapprochement effectué par Pierre le Grand sur le terrain de la civilisation, il ne se soucie pas de le poursuivre dans le domaine moral. Pour lui, l'isolement sied à la grandeur russe. Reconnaître la suprématie romaine, même en conservant une église autonome, ce serait abaisser la Russie devant l'Occident décrépit, dont le Slave n'a plus rien à emprunter. Quand Moscou assurerait, par là, l'union des Slaves, ce ne serait, lui semblerait-il, que par une abdication du slavisme. Peu lui importe que ce nationalisme religieux répugne à l'esprit essentiellement cosmopolite du christianisme. La Russie prétend tout trouver en elle-même; elle se considère comme un monde à part, ou mieux comme le centre de gravité du monde futur. Se croyant appelée à l'hégémonie intellectuelle et politique du continent, il lui agrée peu d'entrer dans l'unité catholique et de devenir partie d'un tout. Elle préfère se regarder elle-même comme un tout complet et être, presque à elle seule, l'héritage du Christ, le peuple chrétien.

Il y a un autre obstacle: après l'idolâtrie nationale, l'idolâtrie de l'état. L'état est un dieu jaloux qui ne souffre pas volontiers de rival, il veut être le dieu unique. Ce qui, aux yeux du penseur, fait la supériorité de l'église catholique, ce qui la rend en quelque sorte libérale malgré elle (1), c'est que, par sa constitution, elle met une borne à l'omnipotence de l'état, le futur tyran des sociétés modernes. Cela seul lui vaudrait les défiances de l'autocratie, aussi bien que de la démocratie. Aux tsars, il faut

(1) Voyez *les Catholiques libéraux, l'église et le libéralisme*, conclusion. Paris, Plon.

une église qui tienne dans leur main, comme le globe surmonté de la croix. L'autocratie russe en possession d'une église nationale est peu disposée à en transmettre la suprématie à une autorité étrangère. Le pouvoir que les siècles lui ont conféré sur le clergé, il lui plairait peu de l'abandonner ou de le partager. Entre l'autocratie et la papauté, entre ce que les catholiques ont appelé le césaropapisme des tsars et ce que les Russes nomment l'autocratie cosmopolite des papes, il y a une antipathie, pour ne pas dire une incompatibilité naturelle. Chacune des deux étend trop loin ses droits pour ne pas sembler empiéter sur l'autre. Toute alliance entre la Russie et la papauté est malaisée, tant que le pouvoir autocratique demeure intact, et, d'un autre côté, l'initiative n'en saurait guère être prise que par une volonté omnipotente.

La politique domine en Orient toutes les questions ecclésiastiques. Or, quelle que soit la nature du pouvoir civil. l'état n'abdiquera pas volontiers son influence sur le clergé. Une église nationale autocéphale lui semblera plus docile qu'une église unie à Rome. Il en est de la Roumanie, de la Bulgarie, de la Serbie, de la Grèce même, comme de la Russie. Partout l'obstacle à l'union avec Rome est plus politique que religieux. Il est facile de démontrer à la hiérarchie qu'elle ne saurait avoir d'indépendance vis-à-vis du pouvoir civil qu'en renonçant à son indépendance ecclésiastique. Pour se tenir droit devant le tsar ou le roi, il lui faudrait s'incliner devant le pape. Mais, quand les clergés orthodoxes seraient pénétrés de cette alternative, le pouvoir civil, autocratique ou constitutionnel, ne leur laisserait pas toujours le choix. Le principal avantage qu'un chrétien trouverait à l'union, l'indépendance de l'église, devient un inconvénient pour les politiques, qui préfèrent tenir l'église dans la dépendance. Si tant de Russes redoutent l'union, c'est en grande partie parce qu'elle doterait la Russie de ce qui lui a fait défaut depuis des siècles : un pouvoir spirituel. Le même sentiment se retrouve chez les petits états d'Orient. Bulgares, Roumains, Grecs ne répugneraient pas tous à se rapprocher de l'Occident en faisant leur paix avec Rome. Beaucoup couperaient volontiers le lien religieux qui les rattache à la Russie pour enlever à l'aigle moscovite une de ses prises sur l'Orient. Ce qui les retient, c'est peut-être moins les traditions ou les préventions nationales que la crainte de constituer chez eux un pouvoir rival de l'état. En ce sens, on pourrait dire que ce qui fait la force de l'église orthodoxe, c'est sa faiblesse. Peuples et gouvernemens lui gardent leurs préférences parce qu'ils ne la redoutent point.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

LA

LIBERTÉ RELIGIEUSE

EN RUSSIE

II[1].

LES CULTES NON CHRÉTIENS : JUIFS ET MUSULMANS.

Le territoire russe, sous les premiers successeurs de Pierre le Grand, était encore interdit aux juifs ; la Russie, aujourd'hui, renferme plus de juifs qu'aucun autre état. C'est un héritage de la Pologne, devenue, sur la fin du moyen âge, le centre d'Israël. La moitié peut-être des juifs du globe sont sujets du tsar. Ils sont dans l'empire 3 ou 4 millions ; quelques-uns disent même 5 millions. Leur nombre réel est inconnu ; les données des statistiques sont suspectes. Il y a sans doute plus d'Israélites en Russie que de Suisses en Suisse ou de Hollandais aux Pays-Bas. Ces 4 millions de juifs ne sont pas disséminés sur la surface de l'empire; la proportion des israélites aux chrétiens, au milieu desquels ils habitent, est d'autant plus forte que les fils d'Abraham sont parqués, pour la plupart, dans les anciennes provinces polonaises et deux ou trois *goubernies* voisines. Il y a, dans ces provinces occidentales, 15, 20, parfois 25 pour 100 d'israélites. Comme ils vivent de préférence

(1) Voyez la *Revue* du 15 mars.

dans les villes et les bourgades, la proportion des juifs aux non-juifs est encore plus élevée pour la population urbaine. En mainte ville de Pologne, de Lithuanie, de Petite-Russie, les juifs sont en majorité; nombre de bourgades, des villes même de 20,000, de 30,000, de 50,000 habitans, telles que Berditchef et Balta, sont de sordides Sion où les chrétiens semblent perdus au milieu des fils de Jacob rassemblés de nouveau en corps de nation.

Les juifs y étant plus nombreux que partout ailleurs, et le gouvernement s'étant étudié à les cantonner dans une région, la question improprement appelée sémitique devait avoir en Russie plus d'acuité qu'en aucun autre pays. Chez elle, tout comme en Allemagne, en Autriche-Hongrie, en Roumanie, en Algérie même, cette question a plusieurs faces; on peut l'envisager sous trois aspects principaux, dont l'importance relative varie suivant les diverses contrées. C'est, à la fois, une question religieuse, une question nationale, une question économique ou sociale (1). En Russie, de même que dans le reste de l'Europe, les antipathies religieuses sont aujourd'hui le moindre facteur de l'antisémitisme. Les mouvemens populaires contre les israélites ont beau éclater d'habitude à l'approche de Pâques, ce que le peuple hait dans le juif, c'est moins le non-chrétien que l'étranger et l'exploiteur.

I.

L'Europe n'a pas oublié les émeutes contre les juifs, qui, durant plusieurs semaines, ont déshonoré les premières années du règne d'Alexandre III. Ces scènes sauvages n'étaient pas une nouveauté. Il fallait cependant remonter loin dans le passé pour rien trouver de comparable, même en Russie. Le juif, depuis qu'il habite les bords du Dniepr ou du Niémen, a exercé des métiers trop odieux au peuple pour n'avoir pas amassé contre lui des haines héréditaires. Sous la domination polonaise, comme sous la domination russe, le juif a été l'instrument historique de toutes les exactions publiques ou privées. Il était la meule sous laquelle le noble ou l'état broyait le peuple. Encore aujourd'hui, en Petite-Russie, le juif est l'agent indirect du fisc. Lorsque, dans les villages le *stanoroi* vient vendre le bétail du contribuable en retard, il amène un juif (2). A ces ressentimens séculaires contre le fermier des droits

(1) Cette question israélite ou sémitique, aujourd'hui soulevée en tant de pays, est trop complexe pour que nous puissions l'embrasser en quelques pages. Nous comptons la reprendre un jour, à cette place, en étudiant le judaïsme contemporain et le rôle des juifs dans le monde moderne.

(2) C'est une des raisons pour lesquelles les juifs sont particulièrement détestés des femmes et des jeunes filles, auxquelles, d'après la coutume, appartiennent le plus souvent les vaches, les oies, les poules.

du fisc ou du seigneur se joignent les rancunes du débiteur insolvable contre son créancier et les jalousies du trafiquant contre un concurrent plus habile ou plus heureux, sans compter l'âpre mépris des masses pour une race vouée de tout temps à l'exploitation du chrétien.

Malgré tant de fermens de haine, il ne semble pas que les émeutes antisémitiques des débuts du règne d'Alexandre III aient été une explosion toute spontanée des fureurs populaires. Les ressorts du gouvernement impérial ne sont pas assez lâches pour que de pareils mouvemens puissent éclater impunément, ou pour que le peuple ose s'abandonner à ses colères sans y être ou sans s'y croire autorisé. Le soulèvement contre les juifs a été, en partie, le contre-coup de l'agitation antisémitique de l'Allemagne. Ce qui, dans un empire, se bornait à des articles de journaux et à des réclames électorales aboutit, dans l'autre, à des violences contre les propriétés et les personnes. La presse russe avait, elle aussi, entamé une campagne contre les juifs, un de ces corps étrangers que les patriotes moscovites souffrent de sentir dans les chairs de la Russie. Les capitales avaient commencé, la province avait suivi. Le fait était d'autant plus grave que les attaques partaient de feuilles placées sous la dépendance de l'administration, et, en province du moins, soumises à la censure préalable. C'était quelques mois après la fin tragique d'Alexandre II ; le désarroi était partout ; la Russie, affolée et irritée, cherchait instinctivement un bouc émissaire sur lequel faire retomber ses péchés et ses colères. Quelques jeunes israélites des deux sexes avaient participé aux conspirations contre le tsar libérateur. La presse signala le juif, « ce pelé, ce galeux, » au courroux populaire. Le peuple déchargea sur lui à la fois ses vengeances patriotiques et ses rancunes privées. L'autorité énervée, hallucinée par le spectre des complots, laissa faire ou ferma les yeux, montrant, au début surtout, une faiblesse qui touchait à la complicité. On eût dit que les hommes au pouvoir en ces heures d'angoisse étaient heureux de trouver une diversion aux inquiétudes politiques et aux conspirations terroristes. Indécision ou calcul, ils semblaient s'applaudir de voir le mouvement révolutionnaire brusquement supplanté par un mouvement mi-national, mi-religieux.

En beaucoup de villes, les émeutes antisémitiques eurent lieu à jour fixe, presque partout selon les mêmes procédés, pour ne pas dire suivant le même programme. Cela débutait par l'arrivée de bandes d'agitateurs apportés par les chemins de fer. Souvent on avait, dès la veille, affiché des placards accusant les juifs d'être les fauteurs du nihilisme et les meurtriers de l'empereur Alexandre II. Pour soulever les masses, les meneurs lisaient, dans les rues ou dans les cabarets, des journaux antisémitiques dont ils donnaient les articles comme des

ukases enjoignant de battre et de piller les juifs (1). Ils avaient soin d'ajouter que, si les ukases n'avaient pas été publiés, la faute en était aux autorités, qui avaient été achetées par Israël. C'est un hameçon auquel ce peuple mord presque toujours, surtout quand il s'agit de satisfaire ses convoitises ou ses vengeances. Et, de fait, le bruit se répandit partout qu'un ordre du tsar donnait trois jours pour piller les juifs. En mainte localité, l'incurie de la police et l'indifférence de l'administration, parfois même la passivité des troupes contemplant l'arme au bras le sac du quartier israélite, étaient faites pour confirmer cette injurieuse légende chez un peuple qui, selon la remarque de G. Samarine, n'ajoute foi à l'autorité que lorsque l'autorité emploie la force (2). Plus d'une fois, les juifs qui tentèrent de se défendre furent arrêtés et désarmés; ceux qui osaient monter la garde à la porte de leur maison, le revolver à la main, étaient poursuivis pour port d'armes prohibé. A l'inverse des *tchinorniks* laïques, la plupart des membres du clergé, orthodoxe ou catholique, évêques ou prêtres, s'honorèrent en cherchant à retenir les émeutiers. Quelques-uns essayèrent d'arrêter les pillards en se portant au-devant d'eux avec les saintes images. Des rabbins ou des *zadigs* trouvèrent un abri sous le toit des popes. Plusieurs prêtres se virent même maltraités pour avoir osé se faire les défenseurs de ces chiens de juifs.

En nombre de villes ou de bourgades on put impunément, durant plusieurs jours, donner la chasse aux juifs. « Après tout, ils ont bien mérité une leçon, » disaient à haute voix certains fonctionnaires. A Kief, les autorités civiles et militaires assistaient à la dévastation des maisons juives comme à un spectacle; les soldats semblaient escorter les bandes d'émeutiers. Balta, ville de plus de 20,000 âmes, où les juifs étaient en grande majorité, fut livrée au pillage durant trente heures consécutives, comme une place prise d'assaut. Sur plus d'un millier de maisons appartenant à des israélites, il n'en resta pas quarante intactes. Là, au contraire, où l'administration se montra résolue, le peuple ne bougea pas. Ainsi dans les gouvernemens du nord-ouest, ceux-là mêmes où les juifs sont en plus grand nombre et où ils auraient dû soulever le plus de colères. Pour couper court à toute velléité de désordre, il suffit d'une déclaration du gouverneur-général, Totleben, annonçant qu'il ne tolérerait aucun trouble. On savait le héros de Sébastopol homme à tenir parole : l'antisémitisme resta coi.

(1) Une fausse interprétation du manifeste d'Alexandre III servait les desseins des agitateurs. Le nouvel empereur invitait le peuple à repousser de son sein les rebelles, *kramolniki*. Les Petits-Russiens, confondant cette expression russe avec leur mot *kramotniki*, boutiquiers, s'imaginèrent que le tsar désignait à leur colère les marchands juifs.

(2) Voyez l'*Empire des tsars et les Russes*, t. Ier, liv. VII, chap. II.

Dans les provinces du sud-ouest, où les juifs semblaient abandonnés aux vengeances du peuple, il y eut des scènes de désolation. Les maisons qui n'étaient pas marquées d'une croix étaient envahies par la foule. Elle forçait les portes, arrachait les devantures des boutiques et les châssis des croisées ; elle jetait les meubles par les fenêtres, brisait la vaisselle, déchirait le linge avec une joie de détruire, enfantine à la fois et sauvage. La populace se délectait à éventrer les édredons et les lits de plumes ; sur les rues flottait un nuage de neige de duvet. En plusieurs endroits, le plaisir de la destruction l'emporta, chez la foule, sur ses instincts de rapine. Des paysans, arrivés de leurs villages avec des chariots pour emporter leur part de butin, virent les émeutiers les repousser des logemens qu'ils venaient déménager. En certaines bourgades, après avoir brisé le mobilier, on démolit les maisons, enlevant les planchers et les toits, ne laissant debout que les murs en pierre. La fureur populaire n'épargnait ni les synagogues ni les cimetières ; elle se plaisait à profaner les tombes et à souiller les rouleaux de la *Thora*. La foule s'était d'abord naturellement portée sur les auberges et les débits de boisson. Les tonneaux étaient défoncés, l'eau-de-vie coulait dans les rues, des hommes à plat ventre s'en gorgeaient dans le ruisseau. En plusieurs villes, des femmes délirantes de joie ont fait boire de l'alcool à des enfans de deux ou trois ans « pour qu'ils se souvinssent de ces beaux jours. » D'autres mères amenaient les leurs sur les ruines des maisons juives en leur disant : « Rappelez-vous ce que vous avez vu arriver aux juifs. »

Les colères de la foule s'en prenaient plutôt aux propriétés qu'aux personnes, comme si, en s'attaquant à leurs biens, elle eût cru frapper les juifs dans ce qu'ils avaient de plus sensible. Beaucoup furent maltraités ; plusieurs en restèrent estropiés, quelques-uns en moururent ; presque aucun ne fut tué sur place, aucun massacré ou déchiré. Ce qui ailleurs, chez des nations se disant plus civilisées, eût semblé impossible : le sang ne coula pas. La foule se montra barbare sans se montrer féroce. Il n'y eut pas de carnage, soit douceur naturelle de ce peuple jusqu'en ses vengeances, soit crainte d'outrepasser l'ukase impérial, qui enjoignait de piller et de battre les juifs, non de les tuer. Au milieu même de ces scènes d'horreur, des israélites ont signalé des traits de la native bonté et à la fois de la crédulité du Russe. Au village d'Oriékhof, des paysans étaient tombés chez une pauvre veuve juive qui leur représentait sa misère et leur demandait grâce. Les *moujiks* n'osant la laisser indemne, de peur de désobéir aux ordres du tsar, se contentèrent de lui briser ses vitres, « afin, disaient-ils, de remplir leur devoir (1). »

(1) *Rousskii Evrei*, 15 juin 1881.

Si doux et si docile que semble un peuple, ceux mêmes qui l'ont déchaîné ne savent jamais où s'arrêteront ses fureurs. L'administration, après ses premières complaisances, se mit à craindre que le soulèvement contre les trafiquans juifs ne s'étendît à d'autres classes, à la noblesse, aux propriétaires, aux fonctionnaires. L'antisémitisme risquait de dégénérer en pur mouvement socialiste. Le parti terroriste, à l'affût des troubles, cherchait à faire dévier ces émeutes par obéissance dans un sens révolutionnaire. J'ai eu sous les yeux une circulaire en petit-russien où l'on disait au peuple que le juif n'était pas le seul exploiteur, en appelant son courroux sur la police et les *tchinorniks*. Les feuilles révolutionnaires clandestines, le *Tchernyi Peredel*, entre autres, publiaient des proclamations dans le même sens. Il était temps que tout rentrât dans l'ordre. Parmi les patriotes les moins suspects de penchant pour les juifs, quelques-uns, tels que Katkof, osèrent réclamer pour eux la protection de la loi. Le directeur de la *Gazette de Moscou* sentait que, dans un grand empire, il n'était pas possible de laisser proscrire toute une race et tout un culte. L'administration centrale se décida enfin à intervenir. Les fauteurs des troubles furent arrêtés, beaucoup, il est vrai, pour être bientôt relâchés. On laissa échapper la plupart des meneurs. Les peines infligées furent en général légères, parfois dérisoires, cela dans un pays où, pour la moindre émeute agraire, on pend les paysans en dépit de l'abolition officielle de la peine de mort. Le véritable châtiment sortit des troubles mêmes. Les juifs ruinés ou momentanément disparus, les produits de la campagne, ne trouvant pas d'acheteurs, tombèrent à vil prix, tandis que toutes les denrées renchérissaient dans les villes dont les boutiques avaient été démolies et d'où les commerçans étaient en fuite.

II.

Les juifs de Pologne et de Russie sont, pour la plupart, fort différens des israélites français. Les juifs de l'Alsace nous en auraient donné quelque idée. Un petit nombre seulement s'est approprié la culture moderne. Vivant en masses compactes, les juifs de la Russie Blanche, de la Petite et de la Nouvelle-Russie forment comme un peuple au milieu du peuple. Ils constituent presque autant une nationalité qu'une religion. Ils se distinguent des chrétiens par toutes leurs habitudes. Ils ont leur costume national, la longue houppelande ou lévite, bien connue de tous les marchés du centre de l'Europe (1). Ils ont leur langue, ce qu'on appelle

(1) Dans les provinces russes, comme en d'autres contrées, le costume des juifs n'est,

le jargon, sorte de patois allemand mêlé de quelques mots hébreux. Ils ont leur littérature et leurs journaux, en russe, en polonais, en allemand, en hébreu; parfois même leurs théâtres et leurs acteurs.

Sauf une élite qui mène extérieurement la vie des gentils, ces millions de fils d'Abraham sont de stricts observateurs de la loi. Ils n'ont pas moins de religion ou moins d'attachement aux rites que les paysans orthodoxes ou catholiques au milieu desquels ils vivent. Beaucoup, parmi les plus pauvres, occupent leurs loisirs à l'étude de la *Thora* et du Talmud. En dehors de la *Schule* ou synagogue, qu'ils fréquentent assidûment, ils ont, pour la prière ou l'étude, de sordides oratoires, appelés *minjanim* ou *beth-hamidrasch*. Au lieu de sociétés de jeux ou de musique, les petits juifs des villes de l'Ouest fondent des sociétés pour lire et expliquer en commun les livres hébreux. A Vilna, honorée en Lithuanie du titre de « Mère en Israël, » on comptait naguère plus de vingt *chevro-poalim*, ou associations d'artisans israélites, ayant chacune ses *Klausen* ou chapelles. Certains corps de métiers, les bouchers, les tailleurs, les cordonniers, possèdent plusieurs de ces *Klausen*. Les bouchers de Vilna entretiennent, en outre, une *jeschiva* ou école supérieure talmudique, fréquentée par une centaine de *bochurim* ou étudians en talmud. Il en est de même à Varsovie, à Minsk, à Berditchef, dans tous les centres de la vie juive. Ces pieuses associations sont encouragées par l'idée, commune aux israélites et aux chrétiens, que la prière à plusieurs a plus d'efficacité. On prie d'ordinaire par groupe, par *minjan* comptant au moins dix adultes mâles, car, chez les juifs comme chez les musulmans, la religion, ou mieux la dévotion, semble plus grande parmi les hommes que parmi les femmes. Les membres de chaque *minjan* se réunissent avec les instrumens de la prière, les *tephilim* ou les *taleth*, trois fois par jour. L'été, les plus zélés s'assemblent dès l'aurore, à deux ou trois heures du matin, pour la première prière, et les juifs, attardés dans les campagnes, ne disent souvent la dernière qu'à minuit. Chaque *chevro* ou association a son *maggid*, son lecteur, qu'elle entretient à ses frais. Il y a un grand nombre de ces docteurs de divers degrés : *maggid, rav, talmid*, dont beaucoup, comme parfois les rabbins eux-mêmes, vivent du travail de leurs mains. Les rabbins sortis d'écoles officielles, nommés ou confirmés par le gouvernement, inspirent souvent peu de confiance. Les juifs les plus fanatiques, les kabbalistes ou *khassidim*, ont en outre leurs *zadigs*, sorte de marabouts israélites qu'ils entourent d'une véné-

le plus souvent, que l'ancien costume des gens du pays. Il a été autrefois imposé aux juifs, qui l'ont conservé alors qu'on le modifiait autour d'eux.

ration superstitieuse et que leur crédulité enrichit de ses dons (1).

La vie juive, avec sa culture à part, issue de vingt siècles d'isolement, fleurit ainsi dans les neiges du Nord, protégée contre les influences du dehors par les antipathies et les dédains mêmes des gentils. A côté du moyen âge chrétien, et mieux préservé encore, se retrouve en Russie une sorte de moyen âge juif, tout imbu des traditions et des coutumes des vieux ghettos. Cette vie *more judaïco,* à la façon des aïeux dont ils ont laissé les os à l'orient et à l'occident, ces trois ou quatre millions d'israélites la mènent librement sous l'aigle noir moscovite, comme autrefois sous l'aigle blanc de Pologne. Ils ont leurs cimetières et leurs synagogues, qui parfois rivalisent de grandeur et de richesse avec les cathédrales orthodoxes. Ils ont leurs boucheries pour la viande *kocher;* ils ont leurs bains pour se purifier, eux et leurs femmes, des impuretés légales. Ils sont organisés en communautés autonomes et ont même gardé le droit de percevoir, sur leurs coreligionnaires, des taxes spéciales destinées à l'entretien de leurs fondations. Leur culte est libre, comme est libre la pratique de toutes les observances rituelles. La loi n'y met qu'une restriction, imposée à tous les cultes dissidens : ils ne peuvent faire de prosélytes, ni s'opposer au prosélytisme des orthodoxes parmi eux. En 1887, à Varsovie, un père et une mère étaient poursuivis en justice pour avoir tenté de disputer à l'orthodoxie leur fille, Mme Lysakof. La même année, à Kharkof, un vieux juif, nommé Tichtenstein, était arrêté pour avoir fréquenté la synagogue après s'être laissé autrefois baptiser. Il n'y a guère d'années sans quelque procès de ce genre. De semblables affaires, inouïes ailleurs, sont ordinaires en Russie. C'est le droit commun, et les tribunaux appliquent la loi aux juifs comme aux protestans et aux catholiques.

S'ils jouissent de la liberté religieuse, — autant du moins qu'elle est compatible avec la législation russe, — les israélites sont loin de posséder la liberté et l'égalité civiles. A cet égard, ils sont dans une position manifestement inférieure à celle des chrétiens, des mahométans, des païens même.

Les juifs, sujets du tsar, sont soumis à une législation spéciale inspirée de défiances en partie religieuses, en partie nationales et économiques. Cette législation, fort compliquée, embrasse plus de mille articles de lois dispersés dans les quinze volumes du *Svod Zakonof*, le Digeste russe (2). Ces lois sans cesse remaniées, un

(1) Nous ne pouvons parler ici des *karaïm*, juifs non talmudistes, dont il ne reste que quelques milliers, habitant pour la plupart la Crimée. Ces *karaïm* se distinguent des autres juifs par toutes leurs habitudes; ils sont beaucoup mieux vus des chrétiens ou des musulmans; ils sont aussi mieux traités par la législation russe.

(2) Voyez le *Svod ouzakonenii o Evreiakh*. Saint-Pétersbourg, 1885, par M. E. Levine;

jour abrogées pour être remises en vigueur le lendemain, forment un chaos presque inextricable. Elles ne sont pas les mêmes pour l'empire et pour le royaume de Pologne, où les juifs ont bénéficié de la tolérance polonaise et des traditions françaises du grand-duché de Varsovie. Aux lois viennent encore s'ajouter des instructions ministérielles et des circulaires secrètes qui les complètent et les modifient, tantôt les adoucissant, tantôt les aggravant. Voilà plus d'un siècle que les partages de la Pologne ont posé à la Russie cette question juive, et la Russie n'a pas encore su la résoudre. L'incohérence de la législation actuelle est reconnue de tous ; chaque règne en promet la refonte. Alexandre III, après Alexandre II, avait confié l'étude de cette réforme à une grande commission qui a siégé, des années, sous la présidence du comte Pahlen. On a annoncé, en 1888, la fin de ses travaux ; puissent-ils ne pas se borner à l'inutile amoncellement d'une montagne de matériaux et donner à la question une solution digne du grand empire et de la magnanimité du souverain! Nous ne saurions admettre, pour notre part, qu'une commission impériale n'ait été nommée que pour amuser l'Europe et apaiser l'indignation des pays civilisés devant les troubles antisémitiques.

III.

Les juifs sont aujourd'hui traités en étrangers, ou, plus exactement, ils sont traités en régnicoles quant aux obligations, en étrangers quant aux droits. Ce principe a beau n'être pas énoncé dans la législation, le législateur s'en est constamment inspiré. La loi astreint les juifs à toutes les charges des nationaux, impôts et service militaire compris ; elle leur refuse la plénitude des droits civils.

Les plus élémentaires de toutes les libertés, celle du domicile, celle d'aller et de venir, n'existent pas pour le juif. Il n'est pas maître d'habiter où il veut ; le droit de résider ou de voyager dans toutes les parties de l'empire, droit garanti par la loi à tous les autres sujets du tsar, la loi le dénie aux 4 millions d'israélites. Il y a une région ouverte aux juifs : l'ancienne Pologne avec quelques *goubernies* attenantes de la Petite et de la Nouvelle-Russie. C'est là comme un vaste ghetto où les israélites sont rigoureusement cantonnés. Le reste de l'empire, c'est-à-dire toute la Grande-Russie, toute l'ancienne Moscovie, presque toutes les possessions russes d'Europe et d'Asie leur demeurent fermées. Il n'y a d'exception que pour

cf. Orchanski, *Rousskoe zakonodatelstvo o Evreiakh*. Pour la situation des israélites avant la domination russe, voyez Huppe, *Verfassung der Republik Polen*, VIII, 5.

quelques privilégiés, qui forment une infime minorité. En confinant le juif dans les anciennes provinces polonaises, là où ils l'avaient trouvé déjà installé, les tsars semblent avoir voulu préserver la sainte Russie de la lèpre israélite. Considérant le juif comme une peste, on l'a enfermé dans les provinces occidentales comme dans un lazaret.

En dedans même du cercle où ils sont cantonnés, il y a des contrées ou des villes que les juifs ne peuvent habiter. C'est ainsi que, depuis 1858, il leur est défendu de résider à moins de cinquante verstes des frontières de l'Autriche ou de la Prusse (1). Cette interdiction, suggérée par la crainte de la contrebande, n'a pu longtemps être maintenue dans la pratique; mais elle existe toujours en droit, et parfois la loi est appliquée avec une rigueur d'autant plus cruelle que les dispositions en semblaient tombées en désuétude. Il est des pays où, après avoir laissé les juifs s'établir dans cette bande frontière, on les en a brusquement bannis par ordonnance administrative. Ainsi, en Volhynie, en 1881 : l'expulsion ruinait des milliers de familles; elle ne fut pas complète. Les pauvres furent impitoyablement chassés, les riches se rachetèrent. Il en est naturellement des juifs comme naguère des *raskolniks;* les mesures d'exception en ont fait les tributaires de la police. Israël est pour l'*ispravnik*, pour le *stanovoï*, pour l'*ouriadnik*, pour l'employé ou le *tchinovnik* de tout rang, une proie sans défense. Les lois restrictives forment un réseau inextricable aux mailles si serrées que le juif, qui en est enveloppé, ne peut guère se mouvoir sans en déchirer une. Le plus habile n'est jamais sûr d'être en règle avec la loi; la police a toujours barre sur lui. Cela est si vrai qu'un des principaux obstacles à l'émancipation des israélites est l'intérêt du *tchinovnisme* et de l'administration à les tenir ainsi dans le filet de la loi.

Au cœur même de la région assignée aux sémites, la métropole de la Russie occidentale, Kief, la ville sainte du Dniepr, revendique le privilège d'être fermée à ces « chiens de juifs. » Il n'y a que les israélites de certaines catégories qui puissent y résider; encore ne doivent-ils habiter qu'un faubourg. Les controverses légales suscitées par la présence des juifs à Kief rempliraient plusieurs volumes. C'est un des chapitres les plus embrouillés de cette confuse législation (2). Il y a quelques années, durant un de mes voyages

(1) La verste, on le sait, vaut un peut plus d'un kilomètre. Dans le royaume de Pologne, cette prohibition ne s'étendait qu'à 25 verstes; elle a, si nous ne nous trompons, été supprimée.

(2) D'autres villes, Vilna notamment, ont parfois prétendu au droit de reléguer les juifs dans un quartier déterminé. Là même où ils n'y sont pas tenus par la loi, les juifs ont, le plus souvent, un quartier qu'ils habitent de préférence et qui forme comme une ville israélite à côté de la ville chrétienne.

en Russie, un banquier d'Odessa était descendu dans un des premiers hôtels de Kief. Au vu de son passeport portant la mention : hébreu (*evrei*), mention obligatoire pour tous les israélites, l'hôtelier mit le nouvel arrivé à la porte. Chaque année, Kief se glorifie de l'expulsion de plusieurs de ces contempteurs de la foi.

Ces lois sur le domicile des juifs aboutissent aux anomalies les plus choquantes. Elles placent les israélites au-dessous des criminels à qui certaines villes, les capitales notamment, ne sont interdites, à l'expiration de leur peine, que pour un temps donné. Parmi ces parias de l'empire, il en est bien quelques-uns que le législateur admet à résider dans les provinces de l'intérieur. Ce sont, d'un côté, les juifs en possession de grades universitaires ; de l'autre, les marchands de première guilde, autrement dit les négocians qui paient une patente élevée. La même faveur est accordée par la loi aux artisans inscrits dans un corps de métier; mais cela, seulement pour un séjour temporaire. Aussi fort peu en profitent-ils, car ils n'osent s'établir dans des villes où ils restent toujours sous le coup d'une expulsion. De même un commerçant malheureux perd, en tombant de la première guilde dans la seconde, le droit de résider dans l'intérieur de l'empire. Un artiste ou un savant israélite dépourvu de diplôme ne peut, légalement, habiter les capitales. A prendre la loi au pied de la lettre, le plus grand sculpteur de la Russie, Antokolsky, correspondant de notre Institut, n'a pas le droit de vivre à Pétersbourg.

Il est naturel que les israélites cherchent à franchir l'espèce de cordon légal derrière lequel on prétend les reléguer. Cela les oblige parfois de recourir aux expédiens les plus bizarres. En voici deux exemples. Un jeune homme qui tenait, de son titre de docteur, le droit de libre résidence fut réduit, pour garder ses vieux parens près de lui à Pétersbourg, à faire inscrire son père comme son valet et sa mère comme sa cuisinière. Une jeune fille, venue à Moscou pour apprendre la sténographie, n'avait trouvé qu'un moyen de ne pas être renvoyée par la police : c'était de prendre une carte de fille publique; car les prostituées sont les seules juives qui jouissent de la faculté d'habiter où il leur plaît. Cette jeune fille, ayant été soumise à un examen médical, fut expulsée comme n'exerçant pas, effectivement, la profession qui lui permettait le séjour des capitales.

A combien d'abus prêtent de pareils règlemens, on le devine. En Russie, les rigueurs de la législation ont, heureusement, pour correctif la vénalité de l'administration. L'arbitraire tempère les sévérités du code. Les juifs, comme les *raskolniks*, connaissent ce dicton : La loi est une corde mal tendue, les grands passent dessus, les petits passent dessous. Pour l'exécution des mesures ordonnées

contre eux, la police sait octroyer aux intéressés des délais indéfiniment renouvelables. L'application des lois varie suivant les époques et les régions. Tantôt la connivence intéressée de l'administration laisse le riche les tourner; tantôt des circulaires ministérielles en enjoignent la stricte exécution. Sous le règne d'Alexandre III, après les troubles antisémitiques, des milliers de juifs ont été brusquement chassés de localités où l'on tolérait naguère leur présence; ainsi à Kief, à Orel, à Moscou même. Ces expulsions, exécutées parfois avec une rudesse barbare, sans même accorder aux intéressés un délai de quelques mois, ont souvent frappé des familles autorisées par la loi à résider dans tout l'empire. En certains districts, le bannissement des juifs a eu pour motif, ou pour prétexte, des craintes religieuses. Parmi les cent et quelques sectes de Russie, il en est une dont les adhérens, appelés judaïsans ou sabbatistes (*soubbotniki*), préfèrent le sabbat au dimanche, et l'ancienne loi à la nouvelle. Les instructions judiciaires dirigées contre ces hérétiques ont eu beau montrer que les juifs étaient d'ordinaire étrangers à la diffusion de cette hérésie, il n'en a pas moins suffi, en plus d'une contrée, de la découverte de communautés sabbatistes pour faire chasser tous les juifs du voisinage.

Dans l'étroite région où ils sont internés, les juifs jouissent-ils, au moins, des mêmes droits que les autres sujets du tsar? Nullement. Ils sont privés de plusieurs droits essentiels. Ces provinces occidentales où ils sont contraints d'habiter, il leur est interdit d'y acheter des terres. Cette prohibition a été édictée ou rétablie en 1864. Quelques-uns avaient profité de l'émancipation des serfs pour se rendre acquéreurs de biens fonciers. On s'en émut et on leur défendit d'acquérir des immeubles ruraux. Beaucoup louaient des propriétés à long bail qu'ils exploitaient à leur compte ou sous-louaient à des paysans. Cette faculté leur a été enlevée, sous Alexandre III, par « le règlement provisoire » de 1882. Il leur est interdit d'affermer des terres, aussi bien que d'en acheter en dehors des villes. Ils ne peuvent pas plus être régisseurs que fermiers. On prétend que, dans leur passion pour le gain, les fermiers juifs épuisent le sol; mais, à cet égard, les *koulaki* et les marchands de la Grande-Russie ne leur cèdent en rien. Certes, le juif ménagerait davantage le fonds, s'il en était propriétaire. Aujourd'hui, il peut prêter aux fermiers ou aux paysans, sans toutefois pouvoir prendre hypothèque, ce qui l'oblige à prêter à plus gros intérêts; il peut acheter les récoltes, spéculer sur les blés, il n'a pas le droit de faire valoir. De par la loi, il ne peut être qu'un courtier. Et de fait, l'on sait que, dans ces campagnes de l'Ouest, toutes les transactions se font par les juifs.

Les juifs, dit-on, ne labourent pas le sol. En leur interdisant

l'acquisition de la terre le législateur n'a qu'un but : les empêcher de dépouiller la noblesse et le paysan. Le juif, il est vrai, n'est pas cultivateur. C'est même là une des principales difficultés de la question sémitique dans l'est de l'Europe, où, la vie urbaine étant peu développée encore, l'agriculture est la grande ressource de la population. Pourquoi le juif a-t-il, depuis des siècles, abandonné la charrue? Toute l'histoire d'Israël l'explique. Voilà bientôt deux mille ans qu'il a été déraciné du sol. Les lois mêmes l'ont, durant tout le moyen âge, emprisonné dans les *ghettos* des villes. Or l'on sait que les populations urbaines ne retournent jamais aux travaux des champs. Nulle part, le citadin ne s'est refait paysan. C'est là une loi historique ; toute notre civilisation et tout notre développement social ne la confirment que trop. Le juif, à cet égard, ne se distingue pas des autres races. Le dur labeur de la glèbe est de ceux auxquels l'homme ne se remet plus, une fois qu'il l'a quitté. Le juif n'en aurait même pas toujours la force physique. L'énergie musculaire a été affaiblie chez lui ; la vie urbaine, la claustration du *ghetto,* la pauvreté héréditaire l'ont débilité et anémié depuis des générations. Les statistiques militaires de la Russie en font foi : ses conseils de revision sont contraints d'exempter proportionnellement plus de Juifs que de Russes, de Polonais ou de Lithuaniens. Un grand nombre des conscrits israélites n'ont pas la taille, ou n'ont pas la largeur de poitrine réglementaire. La race a été trop longtemps en proie à la misère physiologique, suite inévitable de la misère économique.

Le plus grand service que l'on pût rendre aux juifs du centre et de l'est de l'Europe serait d'en ramener une partie au labour de la terre. La question sémitique serait, par là, à demi résolue. Les israélites le comprennent ; ils ont fait, en divers pays, différens essais dans ce sens, surtout pour les cultures, telles que le jardinage ou la vigne, qui demandent plus d'art et de patience que de force des bras. Cette transformation du juif en cultivateur, le gouvernement russe l'a entreprise d'autorité vers 1810 et 1840. Alexandre Ier, Nicolas surtout, ont fondé, sur plusieurs points, des colonies agricoles d'israélites. La plupart n'ont guère prospéré. Il est vrai qu'on ne pouvait beaucoup attendre de colonies administratives étroitement réglementées, où les professeurs d'agriculture étaient d'anciens sous-officiers qui l'enseignaient à coups de fouet.

L'interdiction de posséder des terres n'est pas le moyen d'amener les israélites au travail des champs. La défense d'habiter les campagnes l'est encore moins. C'est pourtant ce que la Russie leur a plusieurs fois interdit, ce que le règlement « provisoire, » édicté par l'empereur Alexandre III, en 1882, leur a de nouveau

défendu. Depuis 1882, ils ne peuvent plus s'établir en dehors des villes et des bourgades. C'est là ce que les conseillers du tsar ont imaginé, pour prévenir le retour des émeutes antisémitiques, comme si ce n'était pas des villes qu'était parti le signal de la chasse aux juifs. Toutes ces mesures contre les israélites sont à double tranchant; elles blessent le chrétien qu'elles prétendent protéger, en même temps que le juif qu'elles veulent frapper. En maintes contrées, le prix de vente ou de loyer des terres en a été sensiblement abaissé, tandis que le crédit aux cultivateurs en était renchéri.

IV.

Si l'état cherche à fermer aux juifs les campagnes et l'exploitation rurale, il doit s'efforcer de les retenir à la ville en leur ouvrant tous les metiers urbains, toutes les professions bourgeoises. Non point; sur ce champ restreint se dressent encore devant eux de nombreuses barrières. Leur activité se heurte à des lois d'exception, à des règlemens ministériels, à des circulaires secrètes. Aux emplois de l'état, les israélites n'ont guère à penser : la loi les déclare incapables de toute fonction publique, sauf quelques rares exceptions. Ils peuvent, par exemple, entrer au service de l'etat comme ingénieurs; mais, en fait, presque aucun juif judaïsant n'y parvient; pour avoir quelque chance d'être admis, il leur faut commencer par se faire baptiser. Ils peuvent encore être médecins militaires; mais les règlemens ont eu soin de décider que les juifs ne sauraient remplir plus de 5 pour 100 des postes de ce genre. Quant aux fonctions électives, rétribuées ou gratuites, la loi les écarte de presque toutes. Un israélite ne peut être maire d'une ville ou *ancien* d'un village. Les juifs ne peuvent jamais former qu'un dixième du jury et un tiers des conseils municipaux, même dans les villes où ils sont en majorité.

Les restrictions légales ou administratives les poursuivent jusque dans les carrières privées. L'administration les a, ainsi, naguère, fait expulser de tous les services des chemins de fer du sud-ouest. Un trait montre de quelle façon les autorités entendent les droits accordés aux israélites. La loi reconnaît aux juifs pourvus du diplôme de pharmacien le droit de résider dans tout l'empire; la police de Pétersbourg n'en a pas moins fermé les pharmacies tenues par des juifs. Elle a décidé que le droit d'habiter la capitale ne donnait pas au pharmacien celui d'ouvrir une pharmacie. Le plus singulier, c'est que cela est conforme à la jurisprudence habituelle en pareille matière. Vis-à-vis des

juifs, l'on s'inspire de maximes contraires aux principes de toute législation : l'on considère que tout ce qui ne leur est pas formellement permis leur est défendu.

Autre exemple des restrictions imposées à leur activité. La loi garantit aux marchands de première guilde le libre séjour dans tout l'empire ; elle les assimile aux négocians de sang russe. L'administration ne leur en interdit pas moins tel ou tel commerce, telle ou telle industrie. C'est ainsi qu'elle leur a défendu le commerce des boissons et l'industrie de la distillerie en dehors de la zone d'habitation des juifs. Un grand nombre d'israélites de l'ouest sont aubergistes, cabaretiers. Ce métier, dont des milliers de familles vivent depuis des siècles, il a été question, sous Alexandre III, de le leur interdire absolument, même dans la région où ils sont libres d'habiter. Si cette prohibition n'a pas été prononcée, on est parfois arrivé, indirectement, au même but par des règlemens sur les cabarets. On reproche au cabaretier juif d'encourager l'ivrognerie ; cela est le fait du cabaretier plutôt que du juif. Les statistiques montrent que les provinces de l'empire où l'on consomme le plus d'alcool et où l'alcoolisme fait le plus de victimes sont celles où il n'y a pas de juifs.

Une ancienne loi d'Alexis Mikhaïlovitch, confirmée en 1835 par l'empereur Nicolas, défendait aux juifs d'avoir à leur service des chrétiens. Pour ce crime le code édictait, jusqu'en 1865, la peine de mort. Cette loi, inspirée par des considérations religieuses, n'était d'ordinaire appliquée qu'aux domestiques. On autorisait les négocians juifs à employer des chrétiens pour leurs affaires. Malgré cela, les autorités ont encore, sous Alexandre III, fait parfois défense aux juifs d'occuper des chrétiens dans leurs établissemens ou leurs fabriques. C'était leur rendre toute industrie impossible. C'était aussi priver de pain les chrétiens employés par les israélites. Pareille mesure ne pouvait durer. L'application de la loi surannée du père de Pierre le Grand a été suspendue en 1887. Un juif peut avoir aujourd'hui des serviteurs chrétiens ; il est seulement tenu, cela à bon droit, de laisser ses domestiques ou ses ouvriers accomplir librement leurs devoirs religieux.

En revanche, comme si le gouvernement impérial ne leur pouvait ouvrir une main sans fermer l'autre, une restriction nouvelle plus pénible peut-être, est venue récemment s'abattre sur les Russes du culte mosaïque. Le gouvernement de l'empereur Alexandre III a entrepris de limiter le nombre des israélites admis dans les collèges et les universités. Quoi de plus propre cependant à rapprocher les juifs des autres classes de la population qu'une éducation commune? Quoi de mieux fait pour les dépouiller de leurs préjugés

traditionnels et les arracher à leur exclusivisme talmudique que l'enseignement classique et les études universitaires? Ce que l'on est porté à louer chez d'autres races, le goût de l'instruction, se tourne en crime pour les fils de Jacob. En Russie, comme en Allemagne, on leur reproche leur empressement à s'instruire, sans avouer qu'on jalouse leurs succès dans l'humble arène des luttes scolaires. Le fait est que, en certaines villes, la proportion des élèves juifs aux élèves chrétiens était considérable; les gymnases des deux sexes étaient envahis par les sémites. A Odessa, de tout l'empire la ville où les juifs sont le plus prospères, il y avait, dans les collèges russes, jusqu'à 50 et 70 pour 100 de juifs. Le gouvernement a résolu de mettre fin à ce scandale. Le ministère de l'instruction publique semble avoir vu là un péril pour la culture nationale. Il a été ordonné, en 1887, que dorénavant aucun gymnase ne saurait recevoir plus de 5 pour 100 d'élèves israélites, même dans les districts et les villes où les juifs forment 25 ou 30 pour 100 de la population. Dans les collèges de l'intérieur de l'empire, dans ceux des deux capitales notamment, le nombre des élèves du culte mosaïque a été abaissé à 3 pour 100.

La mesure prise pour l'enseignement secondaire a été étendue aux universités. Le tant pour 100 des israélites autorisés à étudier le droit, la médecine, les sciences, a été réduit à un chiffre dérisoire. En 1887, par exemple, 75 jeunes gens s'étaient fait inscrire à l'université de Dorpat, 7 ont été admis. Que de souffrances et de colères parmi ces étudians, qui se voient, ainsi, fermer les portes du haut enseignement, et barrer l'accès des rares carrières libérales que la loi proclame leur être librement ouvertes! On s'est plaint que, parmi les volontaires du « nihilisme, » il s'était rencontré des israélites des deux sexes. Sont-ce de pareils procédés qui leur feront aimer la Russie et le tsar? En vérité, les fauteurs de la révolution auraient des complices dans les conseils du souverain qu'ils ne sauraient lui souffler de meilleure mesure pour renforcer le prolétariat intellectuel où se recrutent leurs adhérens. Il ne faut pas oublier que de pareilles restrictions sont plus vexatoires pour un juif qu'elles ne le seraient pour tout autre; car, d'après la loi russe, lui refuser un diplôme universitaire, c'est lui refuser le droit de libre habitation dans les capitales et dans l'empire. On s'est demandé si la limitation du nombre des israélites dans les collèges et les universités s'adressait à la race ou à la religion. Des jeunes gens repoussés de l'université de Kief, parce que le nombre des étudians israélites était au complet, ont demandé, en 1887, à être admis comme chrétiens. L'administration leur répondit d'abord que la nouvelle loi s'appli-

quait à tous les jeunes gens d'extraction juive. Le ministère ne paraît pas avoir adopté cette interprétation. Les juifs baptisés ont fini, croyons-nous, par voir s'ouvrir devant eux les portes de l'*alma mater* de Kief. Rien de plus conforme aux traditions et à l'esprit de la législation russe, qui ne craint pas d'user de vexations légales pour amener à la foi dominante les juifs ou les hétérodoxes. S'en prendre à la religion est peut-être plus humain que s'en prendre à la race ; mais que devient ici la liberté de conscience ? N'est-ce pas la religion qui est directement visée, puisque, pour être apte à faire son droit ou sa médecine, le juif n'a qu'à renier extérieurement la foi de ses pères? Cela ne rappelle-t-il pas les temps où la théologie veillait, en jalouse gardienne, sur les universités d'Occident? Cela suggère encore un autre rapprochement. L'empereur Julien eut, lui aussi, dans l'antiquité, l'idée d'interdire les hautes études à certains de ses sujets ; c'étaient alors les chrétiens, et, de toutes les mesures imaginées par l'apostat contre les « galiléens, » celle-là fut regardée comme la plus odieuse.

V.

Toute cette législation spéciale va, manifestement, à l'encontre de son but. Elle tend à fomenter chez les juifs les défauts qu'on est le mieux fondé à leur reprocher. Elle travaille à les rejeter sur eux-mêmes, à les isoler des autres races, à en faire un peuple à part au milieu de la nation.

Quelles sont les accusations le plus souvent et le plus justement lancées contre les juifs? Elles se ramènent à deux chefs principaux : l'un national, l'autre économique. On reproche aux juifs leur exclusivisme, leur penchant à se tenir séparés des peuples au milieu desquels ils habitent, à former, à travers les âges et les diverses civilisations, une tribu ayant ses coutumes, ses lois, ses intérêts propres. Le reproche peut être souvent mérité, au moins pour les juifs de Russie et d'Orient ; mais les barrières légales élevées entre eux et les chrétiens, les efforts pour les cantonner en certaines provinces, en certains métiers, en certaines écoles, les règlemens pour les éloigner de la haute culture, tout cela ne semble-t-il pas imaginé pour les maintenir dans leur isolement et les enfoncer dans leurs préjugés talmudiques, pour alimenter leurs rancunes contre les *goïm* et pour refouler en eux l'homme moderne ; pour ne leur laisser d'autre sentiment national que celui du juif, d'autre patrie qu'Israël et leur *kahal?*

On leur fait un crime de leur solidarité, de leur tendance à se former en corporation sous l'autorité de leurs chefs ou de leur

kahal clandestinement restauré pour l'exploitation des chrétiens. On oublie que cette organisation corporative, on la leur a imposée durant des siècles; qu'elle était de règle partout avant la révolution; qu'elle a été rendue plus étroite par les persécutions ou le mauvais vouloir de la société environnante; que, en Russie même, comme partout au moyen âge, elle a été longtemps maintenue par l'état dans un intérêt fiscal; que, de Catherine II à Nicolas, les lois russes assujettissaient les juifs au joug de leurs communautés; qu'on avait été jusqu'à donner aux consistoires israélites le droit de désigner les juifs astreints au service militaire; que, aujourd'hui même, après l'abolition officielle du *kahal*, les communautés juives continuent à percevoir pour leurs besoins des taxes obligatoires appelées taxes de corbeilles (*korobotchnyia*). Pour que les juifs cessent d'adhérer ainsi fortement les uns aux autres et en quelque sorte de faire masse, il faut au moins que la loi ne les y contraigne point en les isolant des chrétiens.

De même au point de vue économique. Restreindre légalement l'activité des israélites, les écarter des carrières libérales ou scientifiques, leur fermer, systématiquement, tous les débouchés intellectuels, c'est les condamner aux métiers qu'on leur reproche de préférer et qu'on les accuse d'accaparer, après les y avoir enfermés. On se plaint qu'ils soient presque tous marchands, courtiers, changeurs, colporteurs, usuriers, cabaretiers, et l'on repousse vers leur boutique ou leur comptoir tous ceux qui osent essayer d'en sortir. On répète que les juifs sont des parasites, et l'on s'applique à les emprisonner dans ces professions traitées de parasitaires.

Le juif, affirme-t-on, a tout travail productif en aversion; c'est essentiellement un exploiteur, vivant et s'enrichissant du labeur d'autrui. Cela encore peut être vrai, au moins en un sens. Le juif n'est, le plus souvent, qu'un intermédiaire entre le producteur et le consommateur, et moins il y a de ces intermédiaires, mieux il vaut pour une société. Mais doit-on, pour cela, poser en principe que tout marchand, tout négociant, tout intermédiaire, est un parasite? et si cela est vrai du juif et du sémite, comment ne le serait-ce pas également du chrétien ou de l'aryen? Ne sait-on pas que la circulation est une fonction essentielle du corps social, comme de tout corps vivant?

Le juif, dit-on, cherche, par tous les moyens, à s'émanciper du travail manuel. Cela encore est vrai, mais cela est-il propre au sémite? Il n'a guère fait, en réalité, que prendre les devans sur nous. En combien de pays du monde civilisé ne voit-on pas, aujourd'hui, l'homme des champs, comme l'homme des villes, s'ingénier à s'affranchir du labeur musculaire! Le dégoût du travail des

bras, l'engouement pour « les places, » pour le commerce, pour toutes les professions qui demandent peu d'effort physique, est, hélas ! loin d'être particulier à Israël. Quels que soient, du reste, les inconvéniens de cette répugnance croissante pour le travail musculaire, dans nos sociétés modernes, est-on en droit de professer, avec Tolstoï et tels de nos socialistes, qu'il n'y a de productif, de sain et d'honnête que le travail corporel? C'est cependant ce que font, implicitement, la plupart des antisémites de Russie et d'Occident.

Le reproche, du reste, tombe mal en Russie. Là, comme partout où ils sont nombreux et réunis en groupes compacts, il s'en faut que tous les juifs vivent de trafic. Le plus grand nombre peut-être de ces fils de Sem sont contraints à vivre du travail de leurs bras, à la sueur de leurs fronts, tout comme de simples fils de Japhet. Dans cet Israël sarmate, il y a peu de métiers manuels qui ne soient exercés par les descendans d'Abraham ; plusieurs, et parfois des plus humbles ou des plus grossiers, sont presque accaparés par eux. Nombre de juifs sont tailleurs, cordonniers, serruriers, menuisiers, corroyeurs, cochers, fumistes, bouchers, couvreurs, peintres, teinturiers. Bien qu'ils préfèrent les métiers exigeant moins de force que d'adresse, beaucoup sont charpentiers, forgerons, maçons, terrassiers. La plupart des maisons de pierre des villes occidentales ont été construites par des mains juives.

Le bien-être des artisans tient fort à cœur aux communautés israélites. J'ai moi-même visité, à Varsovie notamment, des écoles d'apprentissage de divers métiers pour les enfans israélites. Il ne saurait, malheureusement, suffire de l'instruction technique pour tirer les artisans juifs de la misère. Trop nombreux pour les besoins de la population urbaine ou rurale de l'ouest, ils sont le plus souvent victimes de l'inexorable loi de l'offre et de la demande. Ils se font les uns aux autres une concurrence meurtrière, dont l'ouvrier chrétien ne souffre pas moins qu'eux. Le plus grand nombre travaille à des prix dérisoires. En peu de pays la main-d'œuvre est plus basse ; aussi les neuf dixièmes de ces juifs de Pologne et de Russie sont-ils de pauvres exploiteurs. Entassés dans d'étroits et fétides logemens, sans jour et sans air, souvent plusieurs familles dans la même chambre, et des familles presque toujours nombreuses, ces maigres juifs, mariés à vingt ans, sont en proie à tous les maux et maladies de l'indigence. Leur âme et leur corps ne résistent à l'action délétère de l'extrême pauvreté qu'à force de sobriété, de ténacité et de religion. Aucune classe de la population russe n'est plus misérable que ce prolétariat israélite.

La vérité est que les juifs étouffent dans l'enceinte légale où ils

sont enfermés, et l'accroissement de leur nombre y rend leur existence de plus en plus difficile. Pour vivre, ils auraient besoin qu'on leur ouvrît des pays où la demande pour le travail urbain et les professions bourgeoises fût plus considérable. Il y a, dans tout l'ouest, un excédent manifeste de commerçans, de petits boutiquiers, de petits artisans qui souvent font défaut dans le centre ou l'est de l'empire. Prenez une carte de Russie : dans la région où résident les juifs, les villes, en grande partie peuplées par eux, se pressent en bien plus grand nombre que dans les régions de l'empire qui leur sont fermées. Rien qu'à considérer les tableaux statistiques, il saute aux yeux qu'il y a là un manque d'équilibre, une répartition artificielle de la population urbaine, retenue dans les provinces de l'ouest par la loi, comme par une digue qui l'empêche de se répandre librement sur les contrées voisines. Pour rétablir le niveau, il faut ouvrir au trop-plein de la population juive de nouvelles régions.

La population chrétienne des provinces occidentales n'y est guère moins intéressée. L'empereur Alexandre III a nommé dans les gouvernemens de l'Ouest des commissions chargées d'étudier la question sémitique ; elles se sont prononcées, presque unanimement, pour l'extension, ou mieux, pour la suppression de la ligne d'habitation des juifs. Et comment en serait-il autrement? Ces provinces sont saturées d'israélites. On leur a fait entendre, presque officiellement, que les juifs n'étaient que des parasites, des sangsues ou des sauterelles dévastatrices; elles sont naturellement peu satisfaites de leur avoir été livrées en pâture. En attachant les juifs aux flancs de provinces habitées par des Polonais, des Lithuaniens, des Lettons, des Roumains, des Petits ou des Blancs-Russiens, on dirait que la Russie leur a donné à dévorer les enfans qui lui sont le moins près du cœur.

Malgré tous les inconvéniens de cette accumulation de l'élément juif urbain sur une surface restreinte, il s'en faut, du reste, que l'ouest russe ait été entièrement ravagé et dénudé par ces locustes qui le rongent depuis des siècles. La terre y est encore verte et l'or des épis y reluit au soleil. Plusieurs de ces provinces, en Russie-Blanche notamment, ont beau être parmi les moins fertiles de l'empire, leur développement économique ne le cède pas, en général, à celui des contrées préservées du parasitisme israélite. Loin de là, plusieurs de ces *goubernies* de l'ouest sont au premier rang pour le développement industriel ou agricole, témoin le royaume de Pologne, qui, avec un sol médiocre, est devenu une des régions les plus riches de l'empire.

Contre l'ouverture de l'intérieur de la Russie aux israélites peu-

vent se présenter deux objections d'une valeur inégale, l'une d'ordre politique ou national, l'autre d'ordre économique. Au point de vue national, on peut craindre que les juifs, avec les rapides excédens de leur natalité, ne dénationalisent peu à peu les contrées qui leur seront ouvertes. Une pareille appréhension peut se comprendre dans un petit état tel que la Roumanie ; aux Roumains il est permis de redouter que leur nationalité renaissante ne soit submergée sous le flot d'étrangers débordant du dehors. De pareilles terreurs ne sont pas de mise dans la vaste Russie. D'un semblable colosse on ne fera jamais un Israël. Ce sont les juifs, au contraire, qui, en se disséminant sur la surface de l'empire, se laisseront dénationaliser. Plus mince et moins compacte sera la couche sémitique, plus il sera facile de la russifier.

L'objection économique est plus sérieuse. Ouvrir la Grande-Russie aux israélites, c'est, dit-on, la livrer à l'accaparement des sémites. Le temps est loin où Pierre le Grand prétendait qu'un de ses marchands moscovites valait quatre juifs. Et, cependant, les *kouptsy* russes ont fait preuve de qualités mercantiles qui semblent les mettre, mieux que toute autre race, en état de lutter avec les israélites. Ils seraient assurément, pour les sémites, de plus redoutables rivaux que le Blanc ou le Petit-Russien. Une chose, en tout cas, semble hors de doute, c'est que, pour la Russie et pour le commerce russe, la concurrence serait le meilleur des stimulans. Elle seule lui saurait donner l'esprit d'initiative qui lui fait trop défaut et dont la rareté est une des causes de l'infériorité de la Russie vis-à-vis de l'autre colosse du monde moderne, l'Amérique.

La richesse publique y gagnerait assurément ; le peuple y perdrait-il ? L'ouvrier et le paysan en seraient-ils plus foulés par l'odieux capital ? Pour qui connaît les conditions de la vie russe, cela est bien invraisemblable. En fait d'exploitation de l'homme par l'homme, l'ouvrier de Russie n'a rien à perdre ; la petite industrie villageoise, en particulier, l'industrie buissonnière (*kousternaïa*), comme l'appellent les Russes, est l'exploitation organisée des ouvriers par les intermédiaires et les marchands accapareurs. Leurs exactions et leur mauvaise foi dépassent toute limite, affirme M. Bezobrazof. « Ce qui se passe dans certains centres industriels, tels que Pavlovo, le Sheffield russe, défie toute description. C'est un drame poignant qui se déroule tous les lundis, jours du marché. Les hommes ont l'air de bêtes féroces s'entre-dévorant (1). » Là, au cœur de la Grande-Russie, loin des parasites juifs, les courtiers orthodoxes prélèvent,

(1) Vladimir Bezobrazof, *Études sur l'économie nationale de la Russie*, t. II, 2e partie, p. 173-174, cf. 1re partie, p. 262.

pour leurs avances ou pour leur commission, 100 pour 100 et plus. De même, trop souvent, dans les campagnes et les communes rurales, les *koulaki* et les *mangeurs du mir* n'ont rien à apprendre des usuriers juifs (1). Pour être du même sang et de la même religion que leurs frères, les paysans, ils n'ont pas plus de scrupule à les dépouiller. En maintes communes, nombre de *moujiks*, dévorés par les gros intérêts, ne possèdent plus la terre que nominalement; ils sont devenus les serfs de leurs créanciers. Pour l'ouvrier, comme pour le *moujik*, le premier effet de l'ouverture de la Grande-Russie aux juifs serait l'abaissement du taux de l'intérêt.

On dit que les juifs démoralisent le peuple. Que répondent les statistiques? La proportion des délits et des crimes est, d'ordinaire, plus faible dans les gouvernemens de l'ouest que dans ceux de l'est. Bien mieux, les crimes sont plus rares parmi les israélites que parmi les chrétiens. C'est, objecte-t-on, que les juifs tournent la loi, comme si les lois russes n'avaient pas l'habitude d'être tournées par tout le monde. Puis les lois qu'éludent les juifs, ce sont surtout les lois spéciales, arbitraires, vexatoires, édictées contre eux; et, dans ce cas, c'est la loi qui fait le délit. Pour la violer, les juifs ont du reste comme complices l'administration et la police. Dans les capitales mêmes, les autorités savent fermer les yeux, ou regarder faire à travers leurs doigts. Ce qui est démoralisant pour l'administration, aussi bien que pour les juifs, c'est toutes ces lois d'exception d'une application souvent malaisée. On comprend qu'il ne soit pas toujours facile de faire d'une ligne géographique factice une muraille de Chine infranchissable. Le plus simple serait d'abolir toute cette législation tracassière, en soumettant les israélites aux lois ordinaires, sauf à les leur appliquer dans toute leur rigueur.

Reste la grande, la suprême objection. — Nos juifs de Russie, entend-on répéter à Pétersbourg et à Moscou, ne méritent pas d'être traités en nationaux. Ils se considèrent eux-mêmes comme étrangers. Ils n'aiment pas la patrie russe. Ils n'ont d'autre patrie qu'Israël ou leur *kahal*. — Mais quand la Russie, répliquent les juifs, s'est-elle montrée pour nous une patrie? et comment aimer un pays qui vous traite en ennemi?

Une des preuves du peu de patriotisme des juifs, c'est, assure-t-on, leur répugnance pour le service militaire. L'impôt du sang est une obligation dont ils s'ingénient, de toute façon, à s'exempter. Aucun culte, aucune race ne présente autant de réfractaires. En vérité, c'est le contraire qui nous étonnerait. Voilà des hommes privés de la plupart des droits de leurs compatriotes chrétiens, et l'on

(1) Voyez l'*Empire des tsars et les Russes*, t. Ier, liv. VIII, chap. IV.

voudrait qu'ils apportassent la même abnégation à l'accomplissement du plus pénible des devoirs du citoyen ! C'est demander plus que ne comporte la nature humaine. Imaginez ce que rêvent quelques israélites d'Orient : un état juif, un nouveau Juda gouverné par des juifs avec des lois juives. Croyez-vous que, si cet Israël ressuscité traitait les chrétiens comme la Russie orthodoxe traite les juifs, les chrétiens, sujets d'Israël, se jugeraient tenus en conscience de servir sous les étendards des successeurs de David ? — Chrétien, juif ou musulman, pour se sentir astreint à tous les devoirs du citoyen, il faut en posséder tous les droits. Veut-on exiger des juifs autant que des Russes, qu'on commence par les traiter en Russes.

Il n'était, récemment encore, aucune ruse, aucune fraude dont un juif polonais ne fût capable pour échapper à la conscription. Il faut dire que, pour les israélites talmudistes, stricts observateurs de la loi, la vie militaire est particulièrement dure. Il est malaisé, au camp ou à la caserne, de demeurer fidèle aux minutieuses prescriptions de la loi mosaïque. L'antipathie du juif russe pour le service a été encore accrue par les souvenirs que lui a laissés le système des « cantonistes. » Les premiers soldats levés parmi les israélites étaient des enfans de dix ans, arrachés pour toujours à leur famille et baptisés de force. Alexandre Ier et Nicolas en usaient avec eux, à peu près comme les Turcs, avant Mahmoud, avec les enfans chrétiens élevés comme janissaires. Naguère encore, l'armée était, pour le juif, une école de prosélytisme contre le judaïsme. Il ne faut pas oublier enfin qu'aux juifs tout avancement est refusé. Ils ne peuvent devenir officiers ; les règlemens ont soin de leur interdire l'accès des écoles militaires. Le soldat juif, qui a servi des années sous les aigles impériales, n'a même pas le droit, une fois libéré, de vivre et de mourir là où il a tenu garnison.

Les conscrits de la classe de 1886 étaient au nombre de 832,000, dont 45,000 israélites, de quoi former tout un corps d'armée. Il y a eu, parmi eux, un peu plus de 4,000 réfractaires, soit environ 10 pour 100. La proportion était autrefois beaucoup plus considérable ; elle montait jusqu'à 30 et 40 pour 100 (1). Pour obvier aux répugnances militaires des israélites et empêcher que les chrétiens n'en fussent indirectement victimes, un ukase de 1876 avait or-

(1) Les israélites prétendent que le grand nombre des réfractaires de leur culte tient à ce qu'on appelle plus d'israélites que de raison. Les listes d'appel comprendraient des jeunes gens inscrits déjà ailleurs, ou ayant déjà servi, ou étant morts. A prendre les chiffres des appels, la population juive de l'empire serait, disent ses avocats, d'au moins 5 millions, tandis qu'elle n'égale pas 4. Il faut l'imperfection des registres de l'état civil russe pour expliquer de pareilles contestations. Les rabbins, qui tiennent les registres de l'état civil de leurs coreligionnaires, sont accusés de se prêter parfois à des fraudes.

donné que les jeunes gens reconnus impropres au service, ou faisant défaut, seraient remplacés par des jeunes gens de même culte. Cette solidarité confessionnelle a semblé insuffisante. Depuis 1886, les familles des réfractaires israélites sont, en outre, condamnées à des amendes considérables. Pour la classe 1886, ces amendes ne montaient pas à moins de 1,200,000 roubles, soit 3 ou 4 millions de francs. Cet expédient semble n'avoir pas été inefficace ; en 1887, dans les provinces de Mohilef et de Minsk, la proportion des réfractaires israélites était tombée de 68 et 60 pour 100 à 5 et à 16 pour 100. Ce procédé n'en a pas moins le défaut d'être encore une mesure d'exception, appliquée uniquement aux juifs. Or ce n'est point par des lois d'exception que la Russie résoudra la question sémitique.

Le royaume de Pologne en fournirait une preuve. Une loi de 1862, alors que la Pologne avait encore une administration autonome, a assimilé les juifs aux autres habitans du pays. Les provinces de la Vistule n'ont pas eu à s'en repentir. De toutes les régions de l'empire, c'est celle où l'ancienne loi et la nouvelle font le moins mauvais ménage, où les rapports entre israélites et chrétiens sont le moins tendus. Les émeutes contre les juifs y ont été plus rares et, à Varsovie même, elles semblent avoir été provoquées par des étrangers. Les « Polonais du rit mosaïque » se sont montrés reconnaissans à leurs compatriotes catholiques de leur émancipation civile. Ils ont même, à certaines heures, témoigné d'une sorte de patriotisme polonais, d'autant plus méritoire qu'il s'adressait à une cause vaincue. Les Russes, qui accusent le juif d'être incapable de s'attacher à une patrie, se sont parfois plaints de cette tendance des israélites de la Vistule à sympathiser avec les Polonais. Que la Russie les traite en Russes, et les juifs de la Duna et du Dniepr deviendront peu à peu des Russes du rit mosaïque. A Pétersbourg, à Odessa, à Vilna même, beaucoup sont déjà russifiés. Une fois devenu l'égal du chrétien, le juif se rapprocherait d'autant plus volontiers des Russes qu'il a intérêt à se concilier les maîtres de l'empire, et la voix de l'intérêt est de celles qu'entend le sémite.

Le plus grand obstacle à l'assimilation des israélites, c'est, nous ne saurions trop le répéter, les lois d'exception. Cette barrière renversée, les autres s'abaisseraient peu à peu d'elles-mêmes. Ce n'est point qu'on doive, de longtemps, attendre la fusion des israélites et des chrétiens. La fusion, si elle est jamais complète, demandera des siècles. Les rivalités, les jalousies persisteront fatalement encore durant des générations, car il n'y a pas de procédé pour soustraire les états aux compétitions de races, de religions, de classes. Plus vaste est un empire, plus il y est exposé par ses dimensions mêmes.

Mais les conflits seront moins violens, lorsque les chrétiens auront appris à traiter les juifs chrétiennement. Le rapprochement sera plus aisé, lorsque la loi n'y mettra pas d'obstacles artificiels.

En Russie, tout comme en France, il n'y a pas d'autre solution que la liberté et l'égalité civiles. Les Russes n'ont pas la ressource, comme autrefois l'Espagne, d'expulser les juifs en masse ; cela n'est plus de notre temps, même en pays autocratique. On a parlé d'émigration ; ce n'est pas non plus une solution. Il faudrait un Moïse pour entraîner tout cet Israël en dehors de cette Égypte, et encore où le conduire? La presse russe a eu beau les y inviter, la populace a eu beau les y inciter en les molestant, les juifs n'ont pas commencé leur exode. Des milliers sont partis, les millions sont restés (1). Ils ne veulent ou ne peuvent quitter le sol sur lequel ils sont nés et que leurs pères habitaient des siècles avant que n'y parût le Russe de la Grande-Russie. Les juifs sont là, dans ses provinces frontières, augmentant de nombre tous les ans ; l'intérêt politique seul commanderait à la Russie de ne pas s'en faire des ennemis. Que peut-elle gagner à laisser la désaffection de quatre millions d'israélites renforcer les résistances allemandes ou polonaises?

Une dernière réflexion que nous ne faisons pas sans quelque humiliation pour notre temps et pour notre pays. Il est, depuis quelques années en Occident, en France même, des hommes qui, de bonne foi sans doute, réclament des mesures légales contre les juifs. Ces lois d'exception, autrefois générales, voici un empire où elles existent encore. A quoi ont-elles abouti? Au lieu de supprimer la question sémitique, elles l'ont envenimée. En aucun pays, l'antagonisme entre juifs et chrétiens n'est poussé plus loin. Lois d'un autre âge, elles ont ramené des violences d'un autre âge. L'exemple de la Russie suffirait pour mettre l'Europe civilisée en garde contre les recettes surannées des antisémites.

VI.

La Russie, dont la guerre contre l'Islam a été, durant des siècles, la vocation historique, montre plus de bienveillance ou d'équité envers le Coran qu'envers le Talmud. Elle est aujourd'hui une des grandes puissances musulmanes du globe. Elle ne le cède, à cet égard, qu'à la Turquie et à l'Angleterre. Aux cinquante ou soixante millions de

(1) L'antisémitisme a déterminé un courant régulier d'émigration vers les États-Unis. Chaque année, quelques milliers de juifs russes s'embarquent pour New-York ; mais cette émigration augmente le nombre des juifs d'Amérique, sans affecter sensiblement celui des israélites de Russie.

mahométans, sujets de la Grande-Bretagne, elle n'en peut encore opposer qu'une dizaine de millions; mais l'Islam n'est pas seulement la religion dominante d'une notable partie de ses possessions asiatiques, il a, en Europe, conservé des adhérens jusqu'en plein pays russe, jusqu'à l'ouest, dans l'ancienne Lithuanie.

Les musulmans n'ont pas toujours trouvé dans la Russie une souveraine aussi tolérante que la France ou l'Angleterre. Conformément à ses traditions byzantines, elle ne s'est pas fait faute d'essayer, sur les disciples du Prophète, ses méthodes de prosélytisme. Ainsi, du moins, des musulmans d'Europe, des Tatars ou des Tchouvaches soumis à sa domination depuis des siècles. On ne saurait dire que ces tentatives lui aient beaucoup réussi. L'Islam est partout le même; il ne se laisse guère plus entamer sur le Volga que sur le Nil ou l'Indus. Laissé à lui-même, il continuerait à faire des prosélytes sur les confins de l'Europe et de l'Asie, tout comme aux Indes et au cœur de l'Afrique. Les populations à demi païennes du bassin du Volga, Tchouvaches ou Tchérémisses, montrent souvent plus d'inclination pour Mahomet que pour le Christ. Nombre de Tchouvaches sont allés, ou retournés, au Coran après avoir été baptisés.

La victoire ayant été le signe d'Allah, et le jugement de Dieu, la preuve de la mission du Prophète, on pouvait se demander si, le vrai croyant une fois vaincu par l'infidèle, la force de l'Islam ne serait pas brisée. Cette religion, dont le fatalisme semble l'âme, saurait-elle résister à l'humiliant démenti de la défaite? Cette foi, dont le *mahdisme* semble l'essence, saurait-elle se résigner à vivre en paix sous un sceptre chrétien? Aujourd'hui que, de Java au Maroc, en Asie, en Afrique, en Europe, catholiques, protestans, orthodoxes, se sont partagé tant de terres musulmanes, la question ne manque pas d'intérêt. Aucun état n'y peut mieux répondre que la Russie, car elle est seule à régner sur des musulmans, depuis trois ou quatre siècles. Les Tatars du Volga montrent que le musulman peut rester des siècles assujetti au chrétien sans douter d'Allah; et en même temps, que le vrai croyant peut devenir un sujet pacifique, ne demandant à ses maîtres infidèles qu'une chose : la liberté de sa foi et de ses mœurs; car mœurs et religion sont, pour lui, intimement liées, et les unes ne se modifient guère plus que l'autre.

On sait combien peu le musulman se convertit à l'Évangile. Nous en avons naguère donné une des principales raisons : il se juge supérieur au chrétien par le dogme (1). Il ne croit pas l'être moins

(1) Voyez l'*Empire des tsars et les Russes*, t. Ier, liv. II, ch. III, p. 82, 89 de la 2e édition.

par la morale, parce que la morale du Coran est modelée sur ses mœurs. Elle a beau nous sembler relâchée, elle le défend d'un des vices les plus funestes aux peuples modernes. L'interdiction du vin et des boissons alcooliques est, pour le mahométan, un bienfait, dont la comparaison avec ses voisins russes orthodoxes lui fait sentir tout le prix. La propagande chrétienne n'a quelques chances de succès que parmi les populations converties depuis peu au Coran, ou sur lesquelles l'islam n'a pu mettre encore son empreinte indélébile. Les missionnaires russes avaient fondé des espérances sur les Kirghiz, souvent tièdes mahométans, qui fréquentent peu les mosquées. Ainsi, en Algérie, les jésuites s'étaient flattés de gagner les Kabyles. Même sur ces Kirghiz, la prédication orthodoxe n'a pas eu jusqu'ici beaucoup de prise. Il est douteux qu'elle en ait davantage à l'avenir, car, à mesure qu'ils quittent la vie nomade, les Kirghiz deviennent meilleurs musulmans ; ils se pénètrent des principes du Coran dans les *mektabs* et les *médressés* qu'ouvrent dans leurs *auls* les mollahs, tatars ou sartes.

Quant aux Tatars qui habitent au milieu des Russes de l'Oka ou du Volga, ils sont généralement réfractaires à toute propagande. Parmi les Tatars de Kazan, 45,000 environ, soit à peine un dixième, sont officiellement comptés comme chrétiens. Leur conversion remonte à diverses époques ; mais, comme autrefois les *Moriscos* d'Espagne, la plupart sont restés musulmans de cœur et de mœurs. Leur christianisme consiste à ne plus se raser la tête et à porter, comme le paysan russe, une croix sur la poitrine. Le plus grand nombre fête le vendredi, aussi bien que le dimanche. Le pope a beau, dans leurs villages, célébrer l'office en tatar, beaucoup ne vont à l'église que pour être mariés, ou faire baptiser leurs enfans. Encore paient-ils souvent le prêtre pour être dispensés de cette cérémonie. Il n'est pas rare, nous l'avons déjà constaté, de les voir revenir ostensiblement à l'Islam. Pour les soustraire à l'influence des mollahs, l'empereur Nicolas avait cherché à les isoler de leurs congénères musulmans en les réunissant dans des villages séparés. L'intervention des autorités n'empêche pas des mouvemens de retour à Mahomet de se produire périodiquement parmi ces Tatars et ces Tchouvaches. Les rapports de M. Pobedonostsef à l'empereur Alexandre III ne le dissimulent pas : « Ces apostats, affirmait lui-même le haut-procureur en 1886 (1), se montrent sourds aux conseils de leurs chefs spirituels chrétiens. Durant les exhortations auxquelles on les astreint, ils s'efforcent de ne pas songer au sujet dont on leur parle, afin d'éloi-

(1) Rapport sur l'année 1883, publié en 1886.

gner de leur esprit jusqu'à la possibilité d'un doute sur la foi. » Ces musulmans endurcis, l'église, après avoir tenté de les ramener par la douceur, les livre au bras séculier, qui leur applique les rigueurs de la loi. Beaucoup de ces relaps ont été déportés en Sibérie. En 1883, des paysans tatars du village d'Apozof étaient poursuivis, devant le tribunal de Kazan, pour avoir abandonné l'orthodoxie. Les accusés déclaraient avoir toujours été musulmans ; sept d'entre eux n'en furent pas moins condamnés, comme apostats, aux travaux forcés. C'est ainsi que, sous le règne de l'empereur Alexandre III, l'islamisme a encore, en pleine Russie d'Europe, ses martyrs ou ses confesseurs.

De tels actes ont fait des Tatars de Kazan les plus zélés, et aussi les plus fanatiques, des musulmans russes. C'est l'effet ordinaire de la contrainte. Cela est d'autant plus regrettable que ces Tatars sont fort considérés de leurs coreligionnaires. Ils fournissent un grand nombre de mollahs pour tout l'empire. Le gouvernement cherche à restreindre leur influence ; il eût été plus simple de ne pas se les aliéner par une intolérance inutile. On connaît la solidarité du monde musulman. Les procédés de la Russie envers les Tatars du Volga sont peu propres à lui gagner la confiance des mahométans du dedans et du dehors. Le Tatar de Kazan se rencontre, à La Mecque, avec le Sarte de Samarcande, avec le Turc d'Erzeroum et l'Afghan de Caboul. La Russie, il est vrai, n'a garde de faire du prosélytisme parmi ses musulmans d'Asie, dans ses nouvelles conquêtes aralo-caspiennes surtout. Le Turkestan est fermé à ses missions. Elle serait encore mieux avisée en ne permettant pas, aux cent mille pèlerins qui se rassemblent chaque année, sur le mont Arafat, de dire qu'il est une contrée de ses états où le tsar persécute les vrais croyans. Heureusement pour elle, la Russie, en Asie, n'est pas seulement en comparaison avec la Turquie et l'Angleterre, mais encore avec la Chine. Or, de ce côté, la comparaison ne peut tourner qu'au profit des Russes. Pour remercier Allah d'être sujets du tsar blanc, les musulmans du Turkestan n'ont qu'à se rappeler comment les Célestes ont traité leurs frères de Kachgar.

Au Caucase et dans l'Asie centrale, plus encore que sur le Volga ou en Crimée, l'Islam est équipé pour la lutte. Presque partout, les musulmans ont un clergé nombreux, zélé, instruit, si l'on peut employer le mot de clergé pour une religion qui n'admet pas d'intermédiaire entre le croyant et Dieu. Les mollahs, dans leurs mosquées et leurs écoles, ne se lassent pas d'affermir la foi du Prophète. Ces mollahs sont généralement les hommes les plus instruits de leurs communautés. Ils sont souvent, à cet égard, supérieurs aux popes

russes. Beaucoup sont versés dans les lettres orientales. La plupart de leurs mosquées et de leurs écoles sont, comme dans tout l'Orient musulman, entretenues avec des biens *vakoufs*. Il y a, au Turkestan seul, quatre ou cinq mille *mektabs* ou écoles élémentaires musulmanes, sans compter quelques centaines de *médressés* ou écoles plus relevées. Les mollahs, selon l'habitude de l'Islam, sont à la fois prédicateurs et instituteurs; ils font fonctions de juges ou d'arbitres, car les musulmans ont, en Europe même, conservé leur statut personnel, presque inséparable de leur religion. Le gouvernement n'a eu garde de se désintéresser de la direction d'un clergé investi d'une telle influence. Il a placé à sa tête un cheik-ul-islam ou moufti, résidant à Orenbourg. Il y a aussi, en Crimée, un moufti pour les Tatars de la Tauride. Les chiites du Caucase, qui sont près d'un million, ont, comme les sunnites, leur moufti désigné par le gouvernement. D'après la loi, ces hauts dignitaires doivent être choisis par les communautés musulmanes, dont le gouvernement n'a qu'à confirmer le choix; mais, en fait, le moufti est, d'habitude, nommé par ukase. Ses fonctions sont surtout administratives et judiciaires; il est le juge suprême pour les litiges civils ou religieux de ses coreligionnaires. Près de lui siège une sorte de synode islamique, dont les membres sont élus par les mollahs. On nomme, d'ordinaire, comme mouftis des musulmans élevés à l'européenne et ayant passé par le service russe. Le moufti actuel d'Orenbourg a servi dans la garde impériale.

En dehors du Caucase, où Schamyl et les Tcherkesses lui ont opposé une résistance acharnée, les musulmans de l'Asie russe se sont facilement résignés à la domination du tsar. A cela il y a plusieurs raisons. Les tribus les plus rebelles à la conquête chrétienne ont émigré en terre musulmane. Ainsi, à plusieurs reprises au Caucase et en Crimée, et récemment à Kars et à Batoum. Puis, le fanatisme ne semble pas avoir, dans cette partie de l'Asie, la même énergie ou le même empire qu'en Afrique. La mosquée n'y semble pas dominée par la *zaouia*, et les mollahs par les marabouts ou les confréries de *khouans*, comme en pays arabes. A Samarcande, à Boukhara même, ces citadelles de l'Islam, le vrai croyant a accepté la souveraineté ou la suzeraineté du tsar blanc. Chez lui, le fanatisme, là où il persiste, a du reste pour correctif le fatalisme. Le Sarte, l'Ouzbek, et jusqu'à l'ancien *alamanntchik* turkmène, ne sont pas insensibles aux bienfaits de la domination russe : elle a mis fin à l'anarchie sanglante de la steppe; elle a apporté à ses oasis la paix, la sécurité, le bien-être. Le Russe est un maître qui se fait aisément comprendre des Orientaux, peut-être parce que, entre eux et lui, la nature, le tempérament national, les mœurs,

l'éducation, ont mis moins d'intervalle. Puis, il faut bien le dire, les musulmans de Russie ont des avantages sur nos Arabes ou nos Kabyles d'Algérie. S'ils ne possèdent pas de droits politiques, leur voisin chrétien n'en a pas non plus. Ils ne se sentent pas assujettis à une autre race; le Russe est leur cosujet et non leur maître. Ils ont gardé la propriété de leurs champs; ils ne sont pas astreints à des impôts plus lourds que les colons chrétiens. Ils peuvent, comme les Russes, être appelés à des emplois civils et militaires. Les fonctions électives leur sont ouvertes; si, comme les juifs, ils ne peuvent, en Europe, former plus du tiers d'un conseil municipal, ils n'y entrent pas comme simples assesseurs, mais sur un pied d'égalité avec les chrétiens. On voit que la France pourrait prendre leçon de la Russie.

La question la plus délicate était celle du service militaire. Dans la Russie d'Europe, les musulmans sont astreints au service, comme les chrétiens et les juifs; ils sont confondus avec eux dans les mêmes régimens. En Asie, ils sont d'ordinaire exemptés; s'ils servent, c'est dans des corps spéciaux recrutés parmi leurs coreligionnaires. La loi de 1886, qui a étendu le service obligatoire au Caucase, a temporairement libéré les musulmans de tout recrutement. Ils peuvent servir comme volontaires; sinon l'impôt du sang est, pour eux, converti en taxe pécuniaire. C'est l'inverse de ce qu'on voit en Turquie, où les musulmans sont seuls à servir, avec cette différence, à l'avantage des musulmans du Caucase, qu'ils ont le choix entre l'armée et le rachat par argent. Si résignés qu'ils soient à la domination russe, cette précaution n'était pas inutile, ne fût-ce que pour avoir des troupes sûres. Les musulmans qui vivent en sujets paisibles du tsar orthodoxe répugnent encore souvent à servir sous ses aigles. En Europe même, c'est, après les juifs, parmi eux qu'il y a le plus de réfractaires. La loi sur l'obligation du service a failli, sous Alexandre II, amener l'émigration des derniers Tatars de Crimée (1). Sous Alexandre III, en 1886, la seule appréhension d'être contraints au service provoqua chez une tribu du Caucase, les Tchetchènes, une émotion qui, sans les précautions de l'autorité, eût pu dégénérer en insurrection. Le gouvernement avait exigé de ces montagnards la liste de leurs familles; la plupart des *auls* la refusèrent, craignant de fournir des listes de recrutement. Parmi les récalcitrans, les uns proposaient de se trans-

(1) Pour retenir les anciens maîtres de la Crimée, il fallut faire garder les côtes de la presqu'île taurique, pendant que le prince Voronzof parlementait avec eux. Le gouvernement leur accorda, comme aux Bachkirs de l'Oural, le droit de servir dans des escadrons particuliers, ce qui leur rendait plus facile l'accomplissement de toutes les observances du Coran.

porter en masse chez les Turcs, d'autres annonçaient déjà la prochaine apparition, sur le plateau de la Tchetchnia, d'un iman qui devait se mettre à la tête des vrais croyans. Pour venir à bout du crédule entêtement des Tchetchènes, il fallut une expédition militaire de dix bataillons et de quinze escadrons dans les gorges du Caucase.

Si bien assise que soit la domination russe des deux côtés de la Caspienne, il y a donc quelque exagération à dire que l'assimilation des musulmans est faite. Ce qui est vrai, c'est que le tsar n'a rien à redouter de ses sujets mahométans, même en cas de conflit avec le kalife. On l'a bien vu par la dernière guerre d'Orient. Les musulmans de l'empire avaient envoyé au tsar des adresses de dévoûment, offrant leurs bras pour réprimer les barbaries de leurs coreligionnaires turcs en Bulgarie. Les mosquées appelaient les bénédictions d'Allah sur les armes chrétiennes, et de nombreux irréguliers musulmans combattaient, à côté des Cosaques, contre leurs anciens compatriotes tcherkesses émigrés dans les états du sultan. Pour ébranler la fidélité des musulmans du Caucase, il faudrait que le croissant reparût en vainqueur sur leurs montagnes. La Russie est sûre d'eux tant qu'ils croiront à sa force.

Il en est de même, croyons-nous, sur l'autre rive de la Caspienne, des Turkmènes conquis par le railway d'Annenkof plus encore que par l'épée de Skobelef. Le Tekké de Merv semble prêt à porter les armes au sud de l'Asie pour ses nouveaux maîtres. Le vainqueur a eu l'art de s'attacher les plus belliqueux des vaincus en leur faisant une place dans ses rangs. Les anciens chefs des Tekkés, revêtus d'élégans uniformes russes, ont reçu des grades dans l'armée impériale ; plusieurs ont sous leurs ordres des chrétiens, aussi bien que des musulmans. Ali-khan, devenu le colonel Alikhanof, est le chef d'un district étendu. Il commande à ces Russes qu'il combattait, à Geök-Tépé, une dizaine d'années plus tôt. Cela est d'un grand exemple; cela se sait dans les bazars de Dehli et de Lahore, où les musulmans de l'Inde se plaignent de ne pouvoir arriver aux hauts emplois civils et militaires. Suit-il de là que, en cas de duel avec l'Angleterre, la Russie pourrait compter sur un soulèvement de l'Islam et retourner le fanatisme musulman contre les dominateurs de l'Inde? Il est permis d'en douter : ses procédés de prosélytisme sur le Volga le lui rendent malaisé. Si jamais elle vient à lancer le Turkmène et l'Afghan sur les défilés de l'Hindou-Kousch, ce sera en leur montrant les plaines du Gange à piller. Skobelef annonçait que, un jour prochain, l'Angleterre mènerait l'Islam à l'assaut des frontières asiatiques de la Russie. On se représente mal les tsars orthodoxes arborant le drapeau vert du Prophète pour rallier autour d'eux les musulmans de l'Asie; l'Angle-

terre, même avec l'aide du sultan, n'y réussirait peut-être pas mieux. Les deux puissances chrétiennes pourraient entraîner chacune ses musulmans. Ce que ni le Russe ni l'Anglais ne doivent ignorer, c'est que, s'il consent à servir le cafir, le mahométan n'est fidèle qu'à la victoire.

VII.

Le bouddhisme, en Europe du moins, n'offre pas la même force de résistance que l'islamisme. De toutes les religions professées dans l'empire russe, c'est, croyons-nous, la seule dont le nombre des adhérens diminue. Cela tient moins peut-être aux mystérieuses affinités de formes ou d'esprit, si souvent signalées entre le christianisme et le lamaïsme, qu'à l'isolement des tribus qui avaient apporté en Russie la foi du Bouddha. Coupés de leurs coreligionnaires asiatiques, les Kalmouks du Bas-Volga, naguère encore tous bouddhistes, sont déjà en grande partie baptisés. Le lamaïsme sera peut-être, au xxe siècle, entièrement refoulé en Asie, et les vents d'Europe auront cessé de faire tourner ses moulins à prières. Le corps du dernier lama des Kalmouks a été brûlé en grande pompe dans la steppe, près de Vetlianka, en décembre 1886. On ne lui a pas donné de successeur. La dignité de lama, jusque-là reconnue par l'état, a été officiellement abolie, et le lamaïsme kalmouk ainsi décapité.

La propagande orthodoxe s'attaque au bouddhisme en Asie aussi bien qu'en Europe; mais en Asie, sur l'Altaï, et aux bords du lac Baïkal, le lamaïsme, appuyé sur les bouddhistes de la Mongolie, tient résolument tête aux assaillans. Dans la Russie d'Asie, comme dans la Russie d'Europe, les bouddhistes, encore au nombre de quelques centaines de mille, sont presque tous de race mongole. Des plus féroces des hordes de Gengis-Khan, les disciples de Çâkya-Mouni ont fait le peuple le plus doux. La prédication religieuse, qui a accompli tant de miracles, n'a peut-être jamais opéré une aussi complète métamorphose. Tandis que l'Islam a laissé aux populations finno-turques voisines leurs instincts pillards ou guerriers, le bouddhisme n'a pas seulement apprivoisé la barbarie des Mongols, il les a pour ainsi dire émasculés.

Le bouddhisme ne s'est peut-être pas autant corrompu dans les glaces du Nord qu'au Tonkin ou au Japon. Les Bouriates de Sibérie ont parfois des lamas instruits, versés dans les livres sacrés. Ils possèdent une hiérarchie fortement organisée, qui dispose d'une grande autorité et jouit de revenus élevés. A sa tête est un grand-

lama, le *khambo-lama*, auquel est attribué un domaine de 500 hectares; il prélève, en outre, une sorte de dîme sur les 35 *datsans* ou diocèses qui relèvent de lui. Les chefs de chaque *datsan*, appelés *schiretoui*, et, au-dessous d'eux, les simples lamas, ont également une dotation territoriale avec une part de la dîme. Le *datsan* du lac Goussino possédait, récemment encore, une sorte de séminaire bouddhiste contenant une quarantaine d'élèves, pourvus chacun de quinze désiatines de terre.

Ce clergé lutte énergiquement contre la propagande orthodoxe. Il lui dispute les indigènes chamanistes que souvent le lama ravit aux missionnaires de l'Évangile. Comme ces derniers, les apôtres du Bouddha procèdent, solennellement, à la destruction des idoles et des ustensiles des chamans. Sans les obstacles mis par le gouvernement au prosélytisme des lamas, le chamanisme aurait bientôt disparu de l'Altaï et du Baïkal. Au lama, le pope préfère le sorcier, le trouvant moins difficile à vaincre.

Pour conquérir les bouddhistes, la propagande orthodoxe et l'administration impériale travaillent à désagréger peu à peu leur clergé et, aussi, leurs tribus. Les missionnaires ont fait interdire l'ouverture de nouvelles pagodes; ils prétendent même parfois fermer les anciennes. En même temps, l'on cherche à réduire le nombre des lamas et à diminuer leur autorité. On s'efforce de soustraire les Bouriates convertis au pouvoir de leurs chefs païens, pendant qu'on encourage, de toute manière, le baptême des chefs. Les lamas, du reste, ne respectent pas toujours la défense d'ouvrir de nouvelles pagodes; ils en érigent jusque dans les *oulouss* ou campemens des nomades baptisés. Il n'est pas rare qu'ils réussissent à ramener à eux leurs anciens coreligionnaires. La foi de nombre de Bouriates est telle que beaucoup déclinent nettement toute controverse avec les popes. A l'inverse des musulmans, les bouddhistes peuvent cependant faire d'excellens chrétiens. Il en est qui paraissent avoir abandonné, en toute conviction, Siddhârta pour Jésus. D'anciens lamas, hommes instruits dans les lettres mongoles, se sont faits prêtres et sont devenus, à leur tour, de zélés missionnaires du Christ. Une des choses qui paraissent le plus frapper ces Asiatiques, dressés par le bouddhisme même à l'admiration des rites, c'est la beauté des cérémonies chrétiennes. A en croire certains récits, la messe et les chœurs, qu'on a soin de chanter en mongol, feraient plus de conversions que la prédication.

Entre le mysticisme slave et le bouddhisme, on a eu beau découvrir de secrètes affinités, la doctrine hindoue n'a pas exercé, sur les compatriotes de Tolstoï et de Dostoïevsky, la même fascination que sur les Anglais, les Américains, les Allemands. Si, à l'exemple

de leurs deux grands romanciers (1), certains Russes semblent imbus d'une sorte de bouddhisme latent, c'est d'instinct et à leur insu. La foi du Bouddha, qui a gagné des adeptes en Angleterre et en Amérique, n'a pas fait de prosélytes en Russie. Je ne connais guère qu'une exception, une femme, Mme Blavatsky. Non contente de proclamer la supériorité du bouddhisme, cette Russe y a cherché le « syncrétisme » de l'Orient et de l'Occident, de la science moderne et de la théurgie antique. Après avoir épuisé les plaisirs de la vie mondaine, Mme Blavatsky a parcouru l'Inde; elle s'y est abouchée avec les brahmanes et les fakirs, et en a rapporté les principes d'une théosophie hermétique qui compte des initiés dans les deux mondes (2).

VIII.

Nous voici au terme de cette longue enquête sur l'état moral et religieux du vaste empire. Il est temps de conclure; mais est-ce bien nécessaire? La conclusion sort elle-même des faits. Faut-il nous poser, pour les institutions religieuses de la Russie, la même question que pour ses institutions politiques (3)? Est-ce la peine de nous demander si, près de deux siècles après Pierre le Grand, la Russie est vraiment un état moderne? La réponse n'est pas douteuse. En religion, non moins qu'en politique, la Russie se montre un état d'ancien régime. Elle l'est par ses mœurs, elle l'est par ses lois. Le principe de la liberté de conscience, accepté par tous les états civilisés, n'est pas encore reçu chez elle. A cet égard, nous la retrouvons, cette grande Russie, au-dessous de tous les états de l'Europe et de l'Amérique, infériorité d'autant plus regrettable que la liberté religieuse est peut-être le signe le plus sûr du développement intellectuel d'un peuple. Elle en est, en religion, tout comme en politique, aux vieilles maximes, aux vieux procédés, à l'ingérence de l'état dans les consciences, à la contrainte légale. Il serait injuste de dire qu'elle en est toujours au moyen âge: mais

(1) Pour Tolstoï, voyez la *Revue* du 15 septembre 1888. Pour Dostoïevsky, voyez, à la fin des *Frères Karamazof*, l'apparition du moine Zosime en rêve au jeune Alexis, là où le *starets* enseigne que, les animaux, le bœuf, le cheval étant sans péché, le Christ est avec eux avant d'être avec l'homme.

(2) Mme Blavatsky a fait paraître dans le *Vestnik Evropy*, sous le pseudonyme de Radda-Bay, des études sur les sciences occultes des Indous. Depuis, elle a été l'une des fondatrices, et en quelque sorte la prophétesse de la « Société théosophique, » qui a eu successivement pour organes : *the Theosophist* de Madras, l'*Aurore du jour nouveau, le Lotus*, publié à Paris depuis 1888.

(3) Voyez l'*Empire des tsars et les Russes*, t. II, liv. VI, ch. III.

comparée à autrui, elle est toujours en arrière ; et, ce qui est plus humiliant, si on la compare à elle-même, elle est peut-être, en fait de tolérance, plus arriérée à la fin du XIXe siècle qu'elle ne l'était à la fin du XVIIIe siècle.

Cet empire, qui réunit chez lui les cultes de l'Asie aux cultes de l'Europe, cherche encore l'unité de l'état dans l'unité de la religion. Par là, ce peuple, qui nous paraît si jeune, nous fait remonter à Philippe II ou à Ferdinand d'Autriche, ou mieux, à travers Byzance, jusqu'à la société païenne et à la cité antique, car c'est là une conception vieille de quelque deux mille ans. Cette notion archaïque est chez lui un trait d'enfance. L'idée d'Unité a sa grandeur, quoique trop souvent elle ne soit qu'un fantôme décevant ; on comprend qu'elle ait pu être le rêve de grands esprits et de grands peuples. C'est le droit et l'honneur d'une église que de la poursuivre ; mais, si l'unité spirituelle a du prix, c'est quand elle est réelle. Il faut que ce soit une unité vivante et libre, fondée sur la conscience et sur l'amour, et non point une unité extérieure, factice, apparente, maintenue par la force ou la crainte. Des anciens inquisiteurs à nos modernes jacobins, peu d'idées ont fait plus de mal à l'humanité que cette spécieuse notion de l'unité morale de l'état, éternel prétexte à tyrannie. L'unité de l'état moderne ne peut être cherchée que dans la libre satisfaction des besoins moraux et matériels des peuples.

La religion semble, pour la Russie, une sorte d'uniforme qu'elle prétend imposer à tous les esprits, sans égard aux différences de races, de tempéramens, d'habitudes. Autant vaudrait faire endosser à tous ses sujets, du Lapon au Géorgien, la chemise rouge ou le *touloup* de peau de mouton du *moujik*. L'empire russe est trop vaste, il touche à trop de climats, il s'étend sur trop de races pour que l'âme ou le corps se plie à une pareille uniformité. Depuis sa grande expansion territoriale et depuis le déchirement intérieur de son église, l'unité religieuse ne saurait plus être en Russie qu'une fiction légale. La multiplicité s'est introduite chez elle ; le plus sage serait de le reconnaître, et, ayant perdu le bénéfice de l'unité, de recueillir, pour l'intelligence nationale, pour l'état et pour la religion elle-même, le profit de la variété.

A la liberté, l'église nationale gagnerait en profondeur plus qu'elle ne perdrait en superficie. Le nom de Russe et le titre d'orthodoxe sont trop liés par l'histoire pour qu'elle ait à redouter des désertions en masse du peuple ou de « l'intelligence. » Au prix de quelques défections, dont la plupart ne lui enlèverait que des âmes qui ne lui appartiennent point, l'orthodoxie officielle se purifierait des souillures qui la déshonorent et se relèverait des abaisse-

mens qui l'avilissent. L'intérêt de l'orthodoxie et celui des autres cultes sont moins en opposition que ne l'imaginent les bureaucrates; la dignité de l'une ne saurait croître qu'avec l'émancipation des autres. Les différentes confessions sont, malgré elles, solidaires. L'église d'état trouverait dans l'émulation et dans la lutte un aiguillon qui vaudrait pour elle tous les privilèges. C'est au temps où le protestantisme a été, chez nous, le plus libre que l'église de France a jeté le plus vif éclat; c'est à la révocation de l'édit de Nantes et à la destruction de Port-Royal qu'a commencé sa décadence. Un clergé qui garde ses ouailles emprisonnées dans les murailles de la loi a, pour les retenir au bercail, moins besoin de science et de vertu.

La plus grande infériorité de la Russie, celle qui est en quelque sorte le signe des autres, c'est le défaut de liberté religieuse. Il est plus choquant que le défaut de liberté politique, parce que la liberté religieuse est, à la fois, plus essentielle et plus facile à établir. De toutes les libertés dites modernes, c'est la plus précieuse à l'individu, la moins redoutable à l'état; c'est la seule peut-être qui n'ait pas donné de mécomptes, là du moins où elle n'a pas été dénaturée par le fanatisme à rebours d'inconséquens libres penseurs. On comprend qu'un tsar, investi par l'histoire d'un pouvoir omnipotent, hésite à s'en dessaisir. Si lourd que lui pèse sa toute-puissance, il ne s'en peut décharger d'un coup; il ne peut la partager avec la nation sans travail et sans luttes, sans combinaisons compliquées, sans mille difficultés d'organisation. Un changement de régime politique est forcément un saut dans les ténèbres; quelque désirable, quelque fatal qu'il puisse sembler, il comporte, pour le prince et pour l'état, des risques contre lesquels aucune science humaine ne les saurait assurer. Tout autre est la liberté religieuse; elle n'a que des avantages; elle n'entraîne aucun bouleversement dans les institutions, aucun péril pour l'état. Elle met la conscience du souverain en repos sans rien coûter à son pouvoir. Bien mieux, à l'inverse des libertés politiques, elle s'apprend sans apprentissage.

Tout cela est manifeste, et cependant il peut se faire que cette inoffensive liberté soit l'une des dernières octroyées aux Russes; que, chez eux, comme en tant d'autres pays, en Angleterre, aux États-Unis, en Hollande, en Suisse, en Espagne, en France, elle ne soit obtenue qu'au prix de longues luttes; que, loin de précéder les libertés politiques, elle ne vienne qu'après elles et sous leur couvert. A l'encontre du préjugé courant, l'histoire des derniers siècles nous montre que, dans la plupart des états des deux mondes, la liberté de penser et la liberté des cultes n'ont été reconnues qu'à la faveur des libertés politiques; que, là même où elles ont survécu

à ces dernières, elles sont postérieures en date. Le fait est si général que nous avons été tenté d'y voir une sorte de loi de l'histoire (1). Peu importe que, au point de vue logique, la liberté religieuse, ou mieux la liberté de penser, semble la liberté initiale, la source génératrice d'où découlent toutes les libertés publiques. Veut-on établir entre elles une filiation historique, voir dans l'une la mère de l'autre, c'est à la liberté politique qu'on est contraint de donner ce titre, sous peine d'intervertir l'ordre des âges et de faire naître la fille avant la mère. A cette loi, je ne connais guère, dans l'Europe moderne, qu'une exception : la Prusse. La tolérance est entrée dans les fondations de la monarchie prussienne. Berlin n'a pas eu à s'en repentir. En sera-t-il de la Russie autocratique comme de la Prusse de Frédéric II? Rien ne l'assure. Il ne faudrait, pour cela, que la volonté d'un tsar; mais rien ne dit que ce tsar se rencontrera. Et, si elle ne vient pas de la libre initiative d'un autocrate, l'émancipation de la conscience russe peut se faire attendre un siècle et plus; les défiances ou les préventions nationales risquent de la retarder pour des générations. C'est une de ces réformes dont l'accomplissement est moins malaisé à un prince qu'à un peuple.

Il semble que, après l'empereur Alexandre II et l'émancipation des serfs, il n'y ait plus, pour un souverain russe, de gloire facile à cueillir; qu'un autocrate ne puisse plus innover sans entamer l'autocratie, partant sans ébranler les fondemens de l'empire. Nous l'avons dit nous-même : nous nous trompions; nous ne songions qu'aux réformes politiques. A la portée de la main du tsar, il reste une gloire aisée à conquérir, une tâche noble entre toutes : l'émancipation des consciences. Elle n'exige ni génie ni labeurs; il n'y faut qu'un acte de volonté. Un trait de plume y suffirait. C'est l'unique réforme qui puisse s'accomplir par ordre, la seule liberté qui se puisse décréter. Il n'est, pour cela, besoin ni de longues études, ni de savantes institutions, ni de charte ou de statuts, ni d'assemblées et de fastidieuses délibérations; une parole du tsar et c'est assez. C'est la seule réforme que, avec son omnipotence, il puisse faire seul, comme d'un coup de baguette. Que faut-il pour cela? un édit de tolérance, déclarant qu'aucun sujet russe ne saurait être poursuivi pour ses opinions religieuses. Il n'est même pas nécessaire d'altérer la constitution de l'église, de toucher à ses privilèges légaux, de modifier sa situation dans l'état. L'exemple de l'Angleterre montre qu'une église d'état n'est pas forcément incompatible avec la pleine liberté religieuse. Autre avantage dans

(1) *Les Catholiques libéraux, l'Église et le Libéralisme*, p. 36-37.

un pays autocratique : cette liberté n'est pas non plus incompatible avec le maintien du pouvoir absolu. Elle n'affecte qu'un domaine où, prince ou peuple, la puissance civile est notoirement incompétente.

L'émancipation religieuse et intellectuelle de la Russie suffirait à l'illustration d'un règne et à l'éternelle renommée d'un prince. Ce ne serait assurément pas une œuvre moins haute que l'émancipation des serfs et, à l'inverse de cette dernière, elle ne coûterait rien à personne. Sur les 115 ou 120 millions de sujets que va compter l'empire des tsars, 45 ou 50 millions en bénéficieraient personnellement, sans qu'aucun en fût victime. Et pourtant, si facile, si bienfaisante, si glorieuse que soit cette réforme, il n'est pas sûr, encore une fois, qu'il se trouve un prince pour l'entreprendre. Cela paraît si simple ; il semble que, pour la décréter, il suffise d'un esprit droit, d'un cœur élevé, d'une conscience respectueuse des consciences. Hélas ! s'il en était ainsi, elle serait déjà effectuée. Alexandre III se fût hâté de l'ordonner, ou mieux, Alexandre II ne lui en eût pas laissé l'honneur. Par malheur pour la Russie, cette réforme, en apparence si aisée, ne serait rien moins, dans l'état actuel des institutions et des mœurs, qu'une révolution. Elle a contre elle la tradition nationale, les mœurs officielles, l'intérêt de la bureaucratie, le préjugé public. Ce pays, où l'autocratie peut tout, attendra peut-être cent ans le souverain ou le ministre qui osera. Il n'y faudrait guère moins que l'énergie de volonté ou l'indépendance d'esprit d'un Henri IV, d'un Pierre le Grand, d'un Frédéric II. Ce n'est qu'un acte, mais c'est un acte qu'il est difficile de demander à l'élève d'un Pobédonostsef : son cœur l'y poussera, qu'il se trouverait autour de lui des conseillers pour lui en faire un péché religieux et un crime politique. Tout ce qu'on peut espérer à brève échéance, c'est la suppression des lois ou des mesures qui équivalent à une persécution directe ; et cela même, il serait téméraire d'y trop compter. C'en serait assez pourtant pour faire honneur à un tsar russe, car on ne saurait, de longtemps, appliquer à la Russie la même mesure qu'aux états de l'Occident.

A l'affranchissement de la conscience russe s'opposent deux choses : l'exclusivisme national et la raison d'état. Toutes deux sont souvent des conseillères à courte vue. Qu'on regarde les intérêts de l'état russe au dedans ou au dehors, la balance des avantages penche, décidément, du coté de l'émancipation religieuse. Les religions sont des forces vivantes dont la sève n'est pas encore desséchée et qu'il est mauvais d'avoir contre soi. Un état aussi vaste que la Russie, un empire auquel toutes les ambitions semblent per-

mises, a-t-il intérêt à froisser, simultanément, toutes les grandes religions du globe, à blesser, dans leurs coreligionnaires, le catholique, le protestant, le juif? Catholicisme, protestantisme, judaïsme (nous pourrions ajouter l'islamisme), représentent trois influences de taille et de vigueur inégales, qui, toutes trois, jouent encore un rôle dans les affaires humaines. Une politique prévoyante ne les saurait traiter en quantités négligeables. La Russie a-t-elle intérêt à s'aliéner, dans le monde entier, les missions catholiques, les sociétés bibliques, la banque juive? Qu'on veuille bien y réfléchir, on trouvera que son exclusivisme confessionnel a été une des causes de son isolement politique et de son infériorité économique. Le Russe est trop porté à mettre sa confiance dans la force matérielle; il ne redoute pas assez d'avoir contre lui les forces morales. Ses intérêts matériels eux-mêmes n'auraient qu'à gagner à une politique plus tolérante. La Russie traiterait mieux les juifs que le crédit russe serait coté plus haut sur les Bourses européennes. Katkof le sentait : c'était une des raisons de sa répulsion pour l'antisémitisme.

Qu'on laisse de côté les droits de la conscience, l'intérêt de la civilisation et de la pensée nationale, l'homme d'état le plus réaliste reste en présence de cette vérité : une politique confessionnelle peut être bonne pour un petit état, d'une structure nationale et géographique peu compliquée, sans grandes vues, sans large champ d'action; elle ne saurait convenir à un grand état, à une *Weltmacht*. Ce n'est point une politique impériale. Rome l'avait compris, quand elle accueillait dans son Panthéon les dieux de toutes les nations. Les droits de la conscience et de l'humanité sont d'accord avec l'intérêt bien entendu de la puissance russe; mais c'est peut-être se montrer exigeant, vis-à-vis d'un peuple ou d'un état, que de lui demander ce qui est de son intérêt le mieux entendu.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

DU

DANUBE A L'ADRIATIQUE

I.

LE SOL.

En me promenant un jour dans le palais de Versailles, j'ouvris par hasard une porte interdite au public, et je tombai en face d'une peinture parfaitement inconnue, qui me procura des sensations très neuves. C'était une fresque où se trouvaient rendus au naturel le relief complet des Alpes, hérissé de glaciers, couturé de précipices, et les plaines blondes de la Lombardie, pendant la campagne du général Bonaparte; non point une simple carte murale, mais l'œuvre vertigineuse d'un paysagiste en délire, qui aurait peint dans les nuages, avec le secours du télescope. On voyait très bien les petites lignes noires des troupes serpentant le long des cols, sous la conduite d'un Bonaparte insecte. C'est ainsi que les grues, dans leurs longs vols, doivent contempler l'Europe défilant sous leurs pattes; et c'est ainsi que nous la verrons nous-mêmes quand on aura trouvé la direction des ballons. Nous embrasserons d'un coup d'œil de gros morceaux de continent, et de là-haut nous apercevrons nos semblables en train de faire de l'histoire, c'est-à-dire de traîner laborieusement des fétus de paille sur des taupinières.

LES JUIFS

SOUS

LA DOMINATION GRECQUE

LUTTE EN PALESTINE POUR L'HELLÉNISME. — ANTIOCHUS ÉPIPHANE. — PERSÉCUTION D'ANTIOCHUS. — *L'ABOMINATION DE LA DÉSOLATION.* — NÉCESSITÉ ÉVIDENTE DES RÉCOMPENSES D'OUTRE-TOMBE.

I.

Vers 175 avant Jésus-Christ, la victoire de l'hellénisme, dans tout le monde oriental de la Méditerranée, est un fait accompli. Seul, le judaïsme de Palestine résiste obstinément. Ici même, l'engouement des modes grecques est profond ; tous les élémens légers et mobiles, jeunes et intelligens se tournent vers le soleil qui va éclairer le monde. Mais un vieux parti, exclusivement admirateur de la Thora, hostile au rationalisme grec, se raidit plus que jamais. Nous verrons ce parti l'emporter et faire du peuple juif un *unicum* dans l'histoire. L'Égypte, la Phénicie, la Syrie, l'Asie-Mineure, l'Italie, même Carthage, l'Arménie et l'Assyrie, dans une assez forte proportion, s'hellénisèrent; seule la Palestine opposa un *non*

résolu à cette grande séduction. Elle continua à parler un idiome sémitique, à penser en sémitique. Elle ne participa à la science grecque que dans une mesure très restreinte. Elle ne sut rien de cette littérature qui faisait délirer toutes les parties éclairées de l'humanité; elle ignora le canon suprême de la raison et de la beauté qui venait d'être fixé.

La vie grecque se composait de quelques pièces indispensables, d'une sorte de discipline extérieure exigeant des établissemens publics et, à certaines heures, une activité en commun, une éphébie pour la jeunesse, un théâtre pour les affaires publiques et la culture littéraire, des bains, un gymnase et un xyste pour les exercices du corps. Le soin de sa personne était l'essentiel de la vie d'un Grec. Certes la propreté et l'hygiène tiennent une place considérable dans la vie d'un Oriental qui se respecte (Juif de l'ancienne école ou musulman); mais la pédagogie grecque avait de bien autres exigences. Les luttes et les exercices factices de la gymnastique sont antipathiques aux Orientaux. Les nudités qu'entraînait la palestre grecque les choquaient. Ils y voyaient un acheminement à des vices contre lesquels, malheureusement, la Grèce ne prenait pas assez de précautions (1). La circoncision était souvent, au gymnase, un objet de raillerie (2). L'émulation que ces jeux entretenaient paraissait aux Israélites zélés une mauvaise chose, et autant d'enlevé au sentiment des gloires nationales (3).

La ville de Jérusalem se partageait ainsi en deux camps. Une moitié, affolée du désir d'imiter les usages grecs, ne négligeait rien pour gréciser ses allures, son costume, son langage. A ce parti grécomane, s'opposaient les gens pieux, à idées bornées, ceux qu'on appelait les *hasidim*, hostiles même à ce que la civilisation grecque avait d'excellent, n'écrivant qu'en hébreu ou en araméen et dans les cadres de l'ancienne littérature. Cette division profonde répondait à une autre, plus profonde encore. La majorité de la communauté juive était fervente; mais il y avait aussi dans son sein beaucoup de tièdes, beaucoup de gens à peine juifs, ennemis de ce que le genre de vie selon la Thora avait d'étroit. Ce groupe indévot était une proie tout offerte à une propagande venant du dehors, surtout quand tous les courans du moment poussaient dans le même sens. Les *hasidim*, de leur côté, formaient une coterie, une « synagogue » tout à part (4).

La *Thora* exécutée comme une loi par une autorité civile juive

(1) II Macch., IV, 12.
(2) *Saint Paul*, p. 66 et suiv.; *Marc-Aurèle*, 556.
(3) II Macch., IV, 15.
(4) I Macch., II, 42, édit. Fritzsche.

devait faire quelque chose d'intolérable, et cela est tout simple, ce code étant une œuvre d'utopistes, de théoriciens d'une société idéale, non un droit coutumier formulé, réformé. On le vit bien sous les Asmonéens, quand le pouvoir de la nation appartint réellement à des Juifs. Au temps où nous sommes arrivés, il n'en était pas tout à fait ainsi; mais peu s'en fallait. Les gouvernans perses et grecs se souciaient médiocrement des affaires de toutes ces communautés, si bien qu'elles devenaient des petits États tyranniques. Les choses se passaient comme dans les communautés de raïas de l'empire ottoman, où l'individu est sous le pouvoir absolu de son clergé. Un Juif pieux était donc régi par la Thora juive, admirable pour ses aspirations sociales, mais qui constituait à peu près le plus mauvais code qu'il y ait jamais eu. Cela faisait des situations impossibles. Il n'est pas surprenant que le droit grec, qui était, comme le droit romain, purement rationnel, offrît, selon plusieurs, pour sortir de ces impasses, une porte tout ouverte.

Ni les Lagides qui ne pratiquèrent jamais le *compelle intrare* pour l'hellénisme, ni Antiochus le Grand et son successeur, qui furent tolérans, n'essayèrent d'intervenir dans ce foyer brûlant, pour exercer une influence au profit de l'un ou l'autre des deux partis. Il n'en fut plus de même quand le trône vint à être occupé par Antiochus dit Épiphane (1), esprit brouillon, sans tenue, libéral par momens, violent toujours, et qui gâtait les meilleures causes par ses intempérances et son manque de jugement. Les Juifs, prévenus peut-être, lui trouvaient le visage hautain, l'air farouche, le cœur tellement dur que rien de ce qui touche l'homme, ni les femmes ni la religion, ne pouvait le fléchir. Selon eux, il n'était pétri que d'orgueil et de fraude (2). Son manque de dignité, ses actes de polisson débauché n'auraient pas eu grande conséquence, s'il n'eût compromis son autorité en des entreprises sans issue, où les plus tristes déconvenues l'attendaient. Il aimait la Grèce, et il s'envisageait comme le représentant de l'esprit hellénique en Orient. Le Dieu qui était l'objet de ses prédilections et dont il se regardait comme obligé de promouvoir le culte était ce majestueux Jupiter Olympien (3), qu'on sert mieux par le calme de la raison que par des empressemens inconsidérés. Ce qu'il comprenait le moins, c'était le pays où il régnait, pays de profondes diversités politiques et religieuses, et où l'on ne pouvait établir une centralisation qu'en respectant hautement les cultes locaux qui étaient

(1) Polybe, XXVI, 10.
(2) Dan., VIII, 23 et suiv.; XI, 21 et suiv., 37.
(3) *L'Olympieion* d'Athènes était de lui. Polybe, XXVI, 10.

ici l'équivalent de ce que furent ailleurs municipalité et patrie. Il commit la faute la plus grave que puisse commettre un souverain, qui est de s'occuper de la religion de ses sujets.

Il était fort intelligent, généreux, porté au grand (1), et il fit d'Antioche un centre très brillant, bien que non comparable à Alexandrie pour les sciences et les lettres sérieuses. Il fut en quelque sorte le second fondateur de cette ville, qui jusque-là n'avait pas pris de grands développemens. Antioche devint un des points rayonnans les plus actifs de l'hellénisme. La tentation devait être forte de faire régner cette haute civilisation rationnelle sur des pays qui n'avaient connu jusque-là que des cultures inférieures, sur des religions qui portaient presque toutes une tare de superstition ou de fanatisme. On peut dire que, si Antiochus le Grand n'avait pas rattaché la Palestine à l'empire séleucide, l'entreprise d'Épiphane, se bornant alors à helléniser le nord de la Syrie, eût réussi. Mais le judaïsme présenta une opposition invincible. En l'attaquant, Épiphane s'attaqua à un roc. Il ne se contenta pas, en effet, de refréner les excès du fanatisme, de garantir la liberté des dissidens, de faire régner sur tous les cultes une loi civile égale. Il voulut vraiment supprimer le judaïsme, forcer les Juifs à des actes qu'ils tenaient pour idolâtriques (2). On l'a comparé à Joseph II; la comparaison n'est pas exacte; car Joseph II ne fit que maintenir les droits de l'État laïque au milieu des prétentions exagérées de la théocratie. Épiphane fut véritablement un persécuteur, et, comme son caractère manquait d'équilibre, la résistance le poussa jusqu'à la folie. Ses contemporains, jouant sur son épithète royale, l'appelèrent *Épimane*. Il semble, en effet, qu'il arriva, par momens, à des accès de folie caractérisés.

C'est ici la première persécution dont la théocratie sortie des prophètes juifs fut l'objet. Antiochus obéit au même principe que les empereurs romains, souvent les meilleurs, moins excusable, en ce que le judaïsme était limité à un pays, tandis que le christianisme était un mal général qui minait l'empire. Ce feu roulant de plaintes réciproques entre l'État et l'Église ne cessera plus jusqu'à nos jours. Il y a contradiction, en effet, entre une société se prétendant fondée sur une révélation divine et la large société humaine ne connaissant que les liens du droit et de la raison. Marc-Aurèle, qui était un autre homme qu'Antiochus Épiphane, persécuta comme

(1) Diod. Sic., XXIX, 32; XXXI, 16; Tite-Live, XLI, 20.

(2) *Rex Antiochus demere superstitionem et mores Græcorum dare adnisus, quominus teterrimam gentem in melius mutaret, Parthorum bello prohibitus est.* (Tacite, *Hist.*, V, 8.)

lui la théocratie. L'excuse de ces hommes considérables est que la théocratie, quand elle fut maîtresse, persécuta ses adversaires bien plus cruellement encore que ses adversaires ne l'avaient persécutée. Antiochus, avant d'arriver au trône, avait passé sa jeunesse à Rome comme otage. Peut-être puisa-t-il dans l'intimité des grandes familles romaines, où il s'était formé, cet absolu dans les idées et ce mépris des religions autres que les superstitions nationales, qui plus tard devait faire de l'empire romain le pire ennemi de toute théocratie.

II.

Dès son avènement (175 avant J.-C.), Antiochus se montra mal disposé pour les Juifs, au moins pour les Juifs piétistes ou *hasidim*. Tous les emplois étaient réservés aux Juifs libéraux, dont plusieurs, pour se rendre agréables au roi, renoncèrent à leur religion et se firent adorateurs de Jupiter Olympien. Ces apostasies furent nombreuses (1). Le renégat devenait l'objet de toutes les faveurs; les places, les emplois lucratifs étaient pour lui (2). La circoncision restait, de son vieil état, un souvenir pénible, qui l'exposait dans les lieux publics à des observations désobligeantes. Il y remédiait par une opération douloureuse que Celse a décrite (3). A partir de ce moment, le renégat prenait un air crâne, se promenait partout en costume grec, s'attachait à réaliser en tout le type d'un Grec accompli, n'avait que du mépris pour les usages mosaïques et pour ses coreligionnaires arriérés.

On conçoit l'horreur et la douleur que l'Hiérosolymite fidèle éprouvait à la vue d'un pareil être, souvent affublé de titres officiels et largement rétribué pour son apostasie. De jour en jour, l'épidémie d'hellénisme sévissait; les modes d'Antioche se propageaient comme par enchantement; dans la ville, la majorité était gagnée aux nouveautés (4). L'avènement d'Antiochus, dont on connaissait probablement les idées, donna au parti grec une force invincible. Le grand-prêtre Onias III était le chef de la résistance; c'était un homme pieux et ferme, qui, sous Séleucus Philopator, avait défendu énergiquement le trésor du temple (5); son frère

(1) I Macch., I, 14.
(2) Daniel, XI, 30-39; I Macch., II, 18.
(3) I Macch., I. 16. Cf. *les Apôtres*, p. 330.
(4) I Macch., I, 12-16.
(5) II Macch., III, 1 et suiv., IV, 1 et suiv.

Jésus, qui, selon la mode des hellénisans, se faisait appeler Jason, était à la tête du parti grec. L'effort de ce parti consista dès lors à faire destituer Onias pour mettre en sa place Jason. Ce dernier fit au roi d'énormes promesses d'argent. Il s'engagea, en outre, à travailler de toutes ses forces à l'hellénisation de Jérusalem, en particulier à y faire bâtir un gymnase et une éphébie. Les habitans de Jérusalem devaient être inscrits comme Antiochéniens et considérés comme citoyens d'Antioche. Antiochus agréa ces propositions. Onias fut donc déposé et Jason mis en sa place (1). L'hellénisation alors fut poussée à outrance. Le gymnase fut bâti; la jeunesse y afflua; on vit des prêtres abandonner leur service à l'autel pour aller s'exercer à la palestre. Ce fut une vraie fièvre d'innovation et de transformation; chacun fut occupé à dissimuler sa circoncision, à se donner la tournure d'un Grec. Jamais la destinée d'Israël ne courut plus de dangers qu'à cette heure néfaste (vers 172 avant J.-C.). Un effort de plus, la Bible hébraïque était perdue, la religion juive effacée pour jamais.

Jason ne se laissait arrêter par aucun scrupule. L'année où tombèrent les fêtes quinquennales de Melkarth à Tyr, il envoya un riche cadeau, pour faire montre de largeur et de générosité; les porteurs de ce cadeau furent plus timorés que le grand-prêtre. Ils remirent l'argent; mais ils s'arrangèrent de manière qu'il ne reçût pas un emploi directement liturgique.

Jason ne garda le pouvoir que trois ans. Un certain Onias, qui se faisait appeler *Ménélas*, et qui est parfois présenté comme frère de Jason (2), le supplanta (171), en promettant à Antiochus des sommes d'argent encore plus fortes. Pour payer cette espèce de tribut, il s'empara des trésors du temple et commit toutes sortes de crimes (3). Le vieux grand-prêtre Onias III s'était retiré à Daphné, près d'Antioche; c'était un homme droit et d'une grande indépendance de paroles; Ménélas le fit assassiner. Ainsi périt le dernier grand-prêtre sadokite. Depuis le retour de la captivité de Babylone, on n'avait pas pris un seul grand-prêtre hors de la race de Séraïah.

Jason, quoique déposé, continuait ses menées. Ce fut entre ces deux scélérats une sorte de rivalité pour savoir qui ferait le plus de mal à son pays. On ne saisit pas bien le fil de toutes ces intrigues. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'en 170 Antiochus, revenant d'une de ses expéditions d'Égypte, entra dans Jérusalem, y fit couler des

(1) II Macch., IV, 7-10.
(2) Jos., *Ant.*, XII, V, 1; cf. XV, III, 1; XIX, VI, 2.
(3) II Macch., IV, 27-50.

flots de sang, et, guidé dans ses méfaits par l'odieux Ménélas, pilla le temple, dont il emporta à Antioche les objets les plus précieux (1).

La situation était horrible; tout sentiment de moralité paraissait détruit; Dieu vraiment semblait avoir totalement détourné sa face de dessus son peuple. Et cependant, l'on vit pis encore. En 168, Antiochus fit en Égypte une nouvelle expédition brusquement arrêtée par le cercle de Popilius Lænas. Il reprit furieux la route du Nord; toute sa rage tomba sur Jérusalem (2). Peut-être les accointances, déjà sensibles, des Juifs conservateurs avec les Romains furent-elles la cause secrète de cette volte-face, inintelligible au premier coup d'œil. Cette fois, c'est une abolition complète du judaïsme qu'il voulait. Le moyen d'exécution était clair et radical. Il consistait à chasser l'ancienne population, et à la remplacer par une colonie grecque ou hellénisante (3). Rien n'était plus ordinaire à cette époque que de pareilles substitutions. Presque toutes les villes macédoniennes de Syrie devaient leur origine à un *Veteres migrate coloni* plus ou moins brutal. Nous verrons bientôt les Juifs pratiquer les mêmes procédés (4) quand ils seront les plus forts. Antiochus chargea un de ses agens fiscaux, nommé Apollonius, de l'exécution de ces mesures. Beaucoup de Juifs quittèrent la ville; beaucoup restèrent et furent mis à mort; leurs femmes et leurs enfans furent vendus comme esclaves. Le reste apostasia. Des païens furent amenés pour remplir les vides laissés par l'expulsion ou l'extermination de la population juive. Il y eut ainsi quelques mois et même quelques années où Jérusalem ne compta pas un seul habitant juif. Adonaï manquait outrageusement à sa parole; toutes les promesses, toutes les prophéties étaient anéanties.

Les Syriens apparemment se fiaient peu à la nouvelle colonie qu'ils avaient amenée dans Jérusalem; car ils firent raser les murs de la ville, qu'ils envisageaient comme un appui permanent laissé à la cause juive, et ils se firent construire, sur la colline opposée à Sion (5), une citadelle à part qu'ils appelèrent Akra, qui pût servir de fort à leur garnison et de refuge à la population hellé-

(1) I Macch., I, 20-24; II, 9; II Macch., V, 1-21; Jos., *Ant.*, XII, V, 3; *Contre Apion*, II, 7.

(2) Daniel, XI, 30-31.

(3) I Macch., I, 29-40; II Macch., V, 23-26; Jos., *Ant.*, XII, V, 4. Comp. I Macch., I, 30-32, 38; II Macch., V, 24; Daniel, VII, 25; VIII, 11 et suiv.; IX, 27; XI, 31 et suiv.; XII, 11.

(4) A Jaffa, à Gézer.

(5) Celle où est Nebi-Daoud, le prétendu Sion des topographes traditionnels.

nique, ainsi qu'aux renégats. Cette précaution ne fut pas inutile. Dans la longue lutte qui va suivre, Akra resta toujours entre les mains des Syriens; elle ne sera conquise par les Juifs que dans vingt-six ans, en 141.

Le culte juif fut interrompu; le sacrifice perpétuel, ou *tamid*, cessa. Le temple fut nécessairement transformé selon les besoins nouveaux. Le patron de la propagande syrienne était Jupiter Olympien. Jupiter Olympien fut substitué à Iahvé. L'ameublement intérieur du temple avait été pillé deux ans auparavant; l'autel des parfums, le chandelier à sept branches, la table des pains de proposition étaient enlevés. On ne sait quelles transformations firent les païens dans le saint des saints; les portes étaient fermées; selon les habitudes helléniques, le grand autel devant le temple avait seul de l'importance. Là se passa un fait des plus graves. Une statue de Jupiter Olympien fut placée sur un soubassement ajouté derrière l'autel, si bien que c'était à elle que les sacrifices étaient offerts. Cette image fit aux Juifs une horreur indicible. Ils se rappelèrent la date où elle avait été érigée, le 15 kislev de l'an 145 des Seleucides, par conséquent en décembre 168 avant Jésus-Christ. Ils accumulèrent pour la désigner les mots les plus sales qu'ils purent; ils l'appelèrent « la crotte malfaisante, » que les Grecs rendirent par βδελυγμία τῆς ἐρημώσεως, « l'abomination de la désolation, » selon le latin (1). Le comble de l'horreur était, en effet, atteint. Iahvé était remplacé par son rival, qui, au seuil même de son temple, recevait, à sa place, la fumée des victimes. Jamais pareille abomination ne s'était vue. Nabuchodonosor avait détruit le sanctuaire; cette fois c'était un Dieu étranger qui s'installait dans la demeure même de Iahvé et usurpait ses honneurs. O horreur!

De pareils autels à Jupiter Olympien furent élevés dans les villes juives des environs de Jérusalem. Iahvé fut poursuivi jusque dans son sanctuaire du Garizim. Là, ce fut le vocable de *Zeus Xenios*, qui prévalut. La population samaritaine offrit sans doute moins de résistance que la population juive; on ne parle pas de martyrs samaritains à cette date (2).

En même temps que le culte grec était établi dans toute la Judée, le culte juif était sévèrement proscrit. La circoncision, l'observation du sabbat et des autres prescriptions juives étaient défendues sous peine de mort. La surveillance était des plus sévères. La

(1) Daniel, IX, 27; XI, 31; XII, 11. Cf. VIII, 13; I Macch., I, 54-59; II Macch., VI, 2. Cf. Matth., XXIV, 15.

(2) Le passage I Macch., III, 10, semble même supposer que les Samaritains firent cause commune avec les Syriens contre les Juifs.

guerre fut déclarée au livre, cause de tout le mal; tous les exemplaires de la Thora qu'on put trouver furent détruits. Chaque mois, des inspecteurs passaient pour saisir les volumes de la Loi, pour voir si quelque cas nouveau de circoncision s'était produit. Aux bacchanales, tous étaient obligés de prendre part à la fête, couronnés de lierre (1). L'interdiction légale du porc donnait lieu à mille taquineries. Les cours du temple devinrent le théâtre d'orgies; les païens venaient s'y livrer à la débauche avec des courtisanes. On raconta des faits horribles, exagérés sans doute. Deux femmes furent amenées aux juges pour avoir circoncis leurs enfans; on les leur suspendit aux mamelles; les malheureuses furent ensuite précipitées du haut des murs. Des gens qui s'étaient retirés dans une caverne pour célébrer le sabbat se laissèrent enfumer plutôt que de faire un mouvement pour se défendre (2). De nombreuses légendes de martyrs se formèrent. Le vieillard Éléazar qui se refuse à une fiction innocente pour sauver sa vie (3), la mère qui assiste au supplice de ses sept fils (4) et les encourage, sont le premier type de ces récits qui devaient faire la fortune du christianisme (5). Les *Actes des Martyrs*, comme toutes les branches de la littérature chrétienne, ont leur racine en Israël.

L'ébranlement terrible qu'un état de choses aussi tragique dut causer dans la conscience du pauvre Israël se traduisit sans doute en prières ardentes, en élégies. La forme de l'élégie et de la prière, en Israël, c'était le psaume. Il se produisit donc sûrement des morceaux de ce genre, qui peut-être furent écrits (6). Mais de pareils morceaux figurent ils dans le recueil actuel des *Psaumes?* C'est un des points sur lesquels il est le plus difficile de se prononcer. L'âme d'Israël n'était pas changée, mais la langue était changée, et nous croyons que des pièces composées au temps d'Antiochus ne seraient pas si difficiles à discerner des pièces classiques plus anciennes (7).

(1) II Macch., VI, 27.

(2) II Macch., VI, 4-11; Daniel, XI, 33 35.

(3) II Macch., VI, 18 et suiv.

(4) *Ibidem*, VII, 1 et suiv. Comp. ce qu'on appelle le IVe livre des Macchabées, *Orig. du Christ.*, V, 303 et suiv. Sur les textes juifs, voir Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, p. 124.

(5) Les invraisemblances sont les mêmes : Antiochus présidant aux supplices, etc.

(6) On en trouve des traces dans I Macch., I, 25 et suiv.; 38 et suiv.; II, 6 et suiv., 51 et suiv.

(7) Les psaumes XLIV, LXXIV, LXXIX, LXXXIII, surtout, conviennent parfaitement à ce temps; mais, après tout, rien ne s'oppose à ce qu'ils soient plus anciens, ces *anavim* s'étant souvent trouvés dans des situations analogues. Ces psaumes sont de la plus belle langue classique, du style le plus relevé, souvent (LXXIV surtout) pleins d'obscurités et de fautes de copistes. Or la langue, à l'époque des Macchabées, était extrêmement abaissée et le génie poétique perdu; le style est plat, prolixe à la façon araméenne, n'offrant

Le siècle n'était pas littéraire; la langue était plate et abaissée. C'est dans l'ordre des sentimens et des opinions religieuses que les modifications les plus importantes se produisaient. Israël chassait sur ses vieilles ancres. Les anciennes positions n'étaient plus tenables. L'espèce d'horizon fermé qu'Israël avait eu jusque-là devant les yeux devait à tout prix être reculé. Des rêves d'infini, barrés par un mur, voilà ce qu'a fait jusqu'ici Israël. Le mur va tomber; Israël va enseigner au monde l'immortalité qu'il a ignorée jusqu'ici et que même il n'a jamais dogmatiquement professée.

III.

L'idée que la vertu doit être récompensée est la plus logique des idées qui composent l'esprit humain (1). L'idée que la vertu est en effet récompensée est une affirmation hardie à laquelle l'Israélite se trouva mené par sa confiance absolue en la justice divine.

jamais aucune difficulté quand l'auteur ne fait pas exprès de contourner sa pensée. On en peut juger par le livre de Daniel, par les pièces originales qu'on entrevoit derrière le premier livre des Macchabées, par les cantiques que la rhétorique de ce temps sème à tout propos et dont le ton est si faible. Notez surtout la fade prière, Daniel, IX, 4 et suiv.; Comp. les cantiques du chap. III. Si l'époque des Macchabées avait produit des psaumes, ces psaumes formeraient un groupe reconnaissable dans l'un des cinq livres qui composent le recueil actuel, ou plutôt ils formeraient un recueil à part qu'on n'eût pas attribué à David. Le *Psautier de Salomon*, peu postérieur aux Macchabées, a-t-il pu jamais être confondu avec le psautier davidique? Tout porte à croire que le recueil canonique des Psaumes était clos et même traduit en grec à l'époque des Macchabées. (Sirach, prol. et XLVII, 6 et suiv.) Il s'ajoutait encore des livres à la fin du volume biblique (Daniel, Ecclésiaste, Lamentations); mais le volume ancien ne se desserrait plus; on n'osait plus y rien introduire. Le style de la traduction grecque des Psaumes est uniforme; cette traduction est l'œuvre d'un même écrivain. Les psaumes macchabaïques, s'il y en avait, trancheraient sur le reste dans le grec comme dans l'hébreu. Le psaume qui paraît le plus macchabaïque, le psaume LXXV, est cité dans le premier livre des Macchabées (ch. VII, 16-17), comme un vieux texte prophétique. Comparez l'allusion à Ps. XCII, 8, dans I Matth., IX, 23. Ajoutons que le Psautier de Salomon suppose le Psautier canonique clos et attribué tout entier à David.

(1) Le moyen âge l'exagéra naïvement. Les bêtes, n'ayant pas d'âme immortelle, doivent être récompensées ici-bas. Une petite biche, que des religieuses avaient stylée à saluer la Vierge, à se mettre à genoux sur un prie-Dieu, tourmentait beaucoup ces bonnes filles. Il est clair qu'il ne pouvait y avoir pour elle de paradis. Les religieuses, pour que sa piété ne restât pas sans récompense, la bourraient de confitures. Le lion qui a creusé la fosse pour le corps de saint Antoine, premier ermite, est payé de son travail par la rencontre d'un mouton, qu'il dévore. Car le lion, comme toute autre créature, mérite son salaire. L'homme est beaucoup moins bien traité ici-bas; car il a la vie éternelle.

Dieu veut le bien et le commande; par conséquent, il le récompense. Il peut tout; s'il abandonnait celui qui se conforme à sa volonté, il serait absurde, trompeur, auteur de l'iniquité.

Où a lieu cette récompense des justes, cette punition des méchans? Une telle question n'aurait pas eu de sens pour l'ancien Sémite. Il n'y a pas pour l'homme d'autre vie que celle-ci. L'ancien Sémite repoussait comme chimériques toutes les formes sous lesquelles les autres peuples se représentaient la vie d'outre-tombe. Il était conduit à cela par un certain bon sens et aussi par l'image exaltée qu'il se faisait de la grandeur divine. Dieu seul est éternel; l'homme ne vit que quelques années; un homme immortel serait un dieu, un rival de Dieu, une impossibilité. L'homme ne prolonge un peu son existence éphémère que par ses enfans, ou, à défaut d'enfans, par un cippe (*sem*), qui maintient son nom dans la tribu.

Cette assertion que la vertu est récompensée ici-bas va se heurter tout d'abord à des objections insolubles. Cette assertion n'est pas vraie. Dans la réalité, en quelque âge du monde et quelque société qu'on se place, la justice distributive est fréquemment violée. Plus versés que les anciens dans les sciences sociales, nous pouvons aller plus loin et affirmer qu'il n'est pas possible qu'il en soit autrement. L'injustice est dans la nature même. Supposons la société aussi perfectionnée, la médecine aussi avancée qu'on voudra, il restera l'accident, qui n'est régi par aucune justice. Un homme meurt en voulant, par dévoûment, sauver son semblable, nul ne peut soutenir que la justice absolue du monde réel est en règle avec cet homme-là. Le vieil Israël essaya tous les sophismes pour sortir de cette impasse. Les temps très anciens se sauvaient par la justice collective. Les fils sont punis pour les crimes de leurs pères; une société est punie pour les méfaits de quelques-uns de ses membres. Mais une telle justice est si défectueuse que les Israélites les plus orthodoxes finirent par y renoncer. Job déclare que l'homme violent, dont les enfans sont peu estimés, n'est pas puni en réalité, puisqu'il n'en sait rien dans le scheol; c'est lui qui aurait dû voir sa propre ignominie. Ézéchiel abandonne complètement la théorie collectiviste et déclare que chacun n'est puni ou récompensé que pour ses propres actions. On se trouvait alors engagé dans des explications d'une extrême faiblesse.

Tantôt on niait le fait. Un psalmiste affirme que, dans sa longue vie, il n'a jamais vu le fils d'un homme juste chercher son pain (1). D'autres fois, on distinguait. « C'est vrai, disaient les sages; le juste

(1) Psaume XXXVII, p. 25.

est souvent pauvre ; mais mieux vaut le bonheur avec peu que la prospérité du méchant. Cette prospérité passe si vite!.. » D'autres fois, on se rejetait sur les mystères de la conscience humaine, sur les péchés qu'on peut avoir commis sans le savoir. Dieu est un juge si sévère qu'il trouve de l'iniquité dans l'homme le plus vertueux en apparence. Restait la théorie de l'épreuve passagère. Dieu se plaît quelquefois à mettre ses serviteurs à l'épreuve ; mais il répare ensuite le mal qu'il leur a fait. On imagina tous les cas possibles. Job, homme parfaitement juste, est atteint de malheurs affreux ; mais Dieu lui rend au double toute sa prospérité passée : au lieu de trois mille chameaux, il en a six mille ; au lieu de sept fils, il en a quatorze ; il meurt à cent vingt ans, rassasié de jours. L'infortune de Tobie est encore plus imméritée, puisqu'elle l'atteint dans l'exercice d'une bonne action. Mais il n'a pas à se plaindre : il est guéri, il voit son fils bien marié, il éprouve la joie suprême, il voit la ruine de Ninive, l'ennemie de sa race ; il meurt dans un âge très avancé. Judith, après son acte héroïque, est récompensée par le bonheur de son peuple, par les honneurs qu'on lui rend ; elle vit aussi jusqu'à cent vingt ans.

Les vicissitudes de l'histoire d'Israël s'expliquaient de la même manière. Les calamités terribles qui l'atteignent viennent, sans doute, de ses péchés ; ce sont surtout les sévérités d'un père, qui châtie parce qu'il aime. L'avenir réserve à Israël, comme à Job, des compensations infinies. Le monde, qui appartient maintenant aux violens, lui appartiendra un jour ; les peuples qui le méprisent seront un jour à ses pieds.

Ces faibles raisonnemens calmèrent tant bien que mal, durant des siècles, la conscience inquiète d'Israël. On se contentait à peu de frais, quand il s'agissait de sauver l'honneur de Iahvé. Au fond, l'agitation de l'âme israélite était immense. L'histoire d'Israël est un effort de dix siècles pour arriver à l'idée des compensations ultérieures. Le prophète, représentant de Iahvé, est dans une lutte perpétuelle avec son Dieu, qui le compromet en des promesses qu'il ne tient pas. L'israélite pieux reproche sans cesse à Dieu de manquer à sa parole, de n'avoir de faveurs que pour ses ennemis. Quoi de plus scandaleux, en effet, si Israël était vraiment le peuple de Dieu, de le voir partout subordonné aux païens? Toute la puissance de Iahvé était employée à tourner à leur profit le caprice des despotes païens, à leur procurer de bonnes places d'intendans chez les vainqueurs du monde. Voilà un jeu vraiment assez mesquin pour l'Éternel. Le pauvre Sirach est, à la lettre, aux abois. Un juste meurt après avoir été toujours malheureux... Il n'a que des réponses misérables : « Sait-on ce qui se passe au dernier mo-

ment? Une heure de bonheur efface des années de souffrance; le mal passé n'est que songe; il n'existe plus. » Tout cela était faible assurément. Mais les temps étaient calmes; on était riche et tranquille. Le Juif riche se regarde comme assez récompensé par la richesse; volontiers il tient Dieu pour quitte de son paradis. Le riche n'a pas besoin d'une autre vie. Le judaïsme, d'ailleurs, au milieu de la vie attristée de l'antiquité, donnait tant de bonheur que l'on passait condamnation sur bien des obscurités.

Il n'en fut plus ainsi le jour où commença la persécution d'Antiochus. Ce jour-là, on vit les apostats récompensés et les fidèles mourir dans les plus atroces supplices pour ne pas renier la Loi. C'était vraiment par trop fort. Les explications, qui jusqu'alors avaient pu paraître un peu boiteuses devinrent tout bonnement ineptes. On continuait bien de répéter machinalement que tout cela arrivait à cause des péchés du peuple (1). Mais c'était là une vraie rengaine. En y mettant la plus extrême bonne volonté, comment prétendre que ces justes-là avaient eu, dans la vie présente, leur récompense? Entre le supplice et la mort, où trouver un joint pour placer leur paradis? Le fils de Sirach lui-même eût été, en pareil cas, bien embarrassé pour placer son quart d'heure de récompense. Non, non, c'est impossible! Le martyr n'est pas récompensé ici-bas. Il est récompensé, cela est indubitable; donc il est récompensé dans une autre vie, dans un autre monde. Il y a une autre vie, un autre monde, où se réalisera le règne de Dieu. Les saints opprimés maintenant seront les rois de ce monde. Les martyrs qui auront contribué à le fonder *ressusciteront*. Les méchans sans doute ressusciteront aussi; mais ce sera pour la vallée de Géhenne, où le ver ne meurt pas, le feu ne s'éteint pas (2). Il y avait partage à cet égard; selon plusieurs, le méchant ne ressuscitait pas; sa punition, c'était le néant (3).

C'est par cette affirmation héroïque qu'Israël sortit vainqueur d'une situation sans issue. Jamais dogme ne se produisit d'une manière plus ineluctable. La croyance en la résurrection procède d'une façon si logique du développement des idées juives qu'il est tout à fait superflu d'y chercher une origine étrangère. La Perse croyait à la résurrection avant Israël, et il faut avouer que le livre de Daniel, où figure pour la première fois le dogme juif, est rempli de traces de l'influence persane. Mais on ne se sauve pas par emprunt. Le martyr fut le véritable créateur de la croyance en la résur-

(1) II Macch., VII, 18, 32-33, 38; Dan., IX, 4 et suiv.

(2) Voir *Hist. du Peuple d'Isr.*, t. III, p. 493. Sirach, VII, 17.

(3) II Macch., VII, 14. *In resurrectione justorum.* Voir *Orig. du Christ.*, V, 276.

rection. Le voyant de Patmos n'imagine son règne de mille ans que pour les martyrs; Daniel ne conçoit la nécessité de sa résurrection qu'à propos de martyrs. La date de cette croyance est ainsi en quelque sorte fixée. Jésus fils de Sirach, qui écrit quelques années avant la crise provoquée par Antiochus, n'en a aucune idée (1). L'auteur de Daniel, qui écrit pendant la période d'angoisse, dit ce qui suit :

Et plusieurs de ceux qui dorment sous terre se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour l'opprobre, pour l'ignominie éternelle (2).

Voilà qui est clair. Israël est parvenu au dernier aboutissant de son effort séculaire, le *royaume de Dieu*, synonyme de l'avenir, et la *résurrection*. Étranger à l'idée d'une âme distincte survivant au corps, Israël ne pouvait arriver au dogme de la survivance qu'en faisant revivre l'homme tout entier. Les âmes des justes (3) ne vont pas sans les corps des justes. L'unité de l'homme était ainsi mieux respectée qu'elle ne l'a été par beaucoup d'écoles prétendues spiritualistes. Et où ces âmes vont-elles goûter leur récompense? Dans un paradis métaphysique que l'ennui rendrait presque aussi insupportable que l'enfer? Non; elles restent dans la vie, pour régner avec les saints, pour jouir du triomphe de la justice qu'elles ont amené, pour faire partie du royaume éternel, au sein d'une humanité régénérée.

Voilà l'idée qui a converti le monde. La foi à l'avenir a été fondée dans l'humanité par le peuple qui a le moins cru à l'immortalité de l'individu et qui a le plus résisté à leurrer la moralité par de faux billets sur une vie qui n'a pas de réalité (4).

Il ne faut pas se figurer l'avènement de pareille idée comme la proclamation d'un dogme faite par une autorité infaillible. Longtemps encore, ou pour mieux dire toujours, des Israélites resteront fidèles à la vieille école, ou considéreront la croyance à l'immortalité comme une croyance pieuse qu'on peut admettre ou ne pas admettre. Les sadducéens, sous ce rapport, seront véritablement dans la tradition. Israël continuera son miracle, qui est de produire des sages parfaits sans l'immortalité. Il y aura toujours des Juifs

(1) Inutile d'ajouter qu'il n'y en a pas de trace auparavant. Le prétendu témoignage de Job repose sur une altération du texte.

(2) Dan., VII, 2, 13.

(3) II Macch., VII, 9, 11, 14, 23, 29, 36; XII, 43 et suiv.; XIV, 46; Cant. des trois enfans, Dan., III, 86, πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων. Cf. Matth., XXVII, 52. Ce morceau faisait, selon moi, partie du livre de Daniel primitif.

(4) Il en est de même de la monogamie, qu'Israël a tant contribué à fonder; et avec cela, Israël n'a jamais supprimé la polygamie.

qui se trouveront récompensés, quand ils auront la richesse, l'aisance, les joies de la vie; mais la logique voulait une satisfaction. Il n'était pas possible que le peuple qui a le plus dépensé d'activité désintéressée, qui a le plus contribué à répandre dans le monde l'idée de l'immortalité, restât étranger à ce que nous regardons comme un des postulats de la vie. La longévité, accompagnée de la richesse, qui suffit encore comme récompense au Second Isaïe (1), vont paraître quelque chose d'enfantin.

Car, ne nous y trompons pas, l'homme n'est conduit que par l'idée de l'avenir. Un peuple qui en masse abdiquerait toute foi à ce qui est au-delà de la mort s'abaisserait complètement. L'individu peut faire de très grandes choses sans croire à l'immortalité; mais il faut qu'on y croie pour lui et autour de lui. Dans le mouvement d'une armée, en effet, il y a le courage personnel et l'entraînement général. La foi à la gloire, nos poursuites de l'idéal, sont une forme de la foi à l'immortalité; elles font faire une foule de choses dont on ne touchera le prix qu'après la mort (2); toute noble vie est construite, pour une grande partie, sur des placemens d'outre-tombe. Or la foi à la gloire est compromise par les courtes vues sur l'histoire qui tendent à prévaloir de nos jours. Peu de personnes agissent en vue de l'éternité. Je l'avoue, j'ai des doutes graves sur l'immortalité individuelle; et cependant j'agis presque constamment en visant des buts au-delà de la vie; j'aime mon œuvre après moi; il me semble que je vivrai bien plus alors qu'aujourd'hui. Mais ces sentimens deviennent rares. On veut jouir de sa gloire; on la mange en herbe de son vivant; on ne la recueillera pas en gerbe après la mort.

J'ai cherché à expliquer, dans mon histoire des *Origines du christianisme* (3), comment la foi juive à la résurrection et le dogme platonicien de l'immortalité de l'âme se combinèrent au IIe et au IIIe siècle du christianisme, d'une façon qui laissa toujours beaucoup de place à l'incohérence. En réalité, dans la foi d'un chrétien et de ce qu'on appelle un spiritualiste, le dogme platonicien est ce qui domine; la résurrection des corps n'est plus qu'un embarras, qu'on rejette, comme un décor inutile, à la fin des temps. J'ai tâché de montrer à diverses reprises (4) comment, si nos idées *a priori* sur la justice ont quelque valeur, les idées juives de la résurrection ont plus de chance d'être vraies que les idées platoniciennes fondées sur une erreur, la séparabilité de l'âme.

(1) Voir *Hist. du Peuple d'Isr.*, t. III, p. 494.
(2) *Dummodo absolvar cinis.*
(3) Tome II, p. 97-98; t. VII, p. 505-506.
(4) *Vie de Jésus; Dialogues philosophiques; Examen de conscience philosophique.*

Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur ce point. La conception juive a du moins un côté très philosophique ; elle suppose que l'homme n'est pas immortel par lui-même, que l'immortalité, si elle lui est destinée, ne vient pas de sa nature, essentiellement mortelle, qu'elle vient uniquement d'une grâce de Dieu, qui tient à honneur d'être juste (1). C'est un miracle que Dieu se doit de faire, malgré la loi : « Tout ce qui a commencé finira. » Si l'univers arrivé, dans des milliards de siècles, à sa pleine maturité, se prend à vouloir être juste pour les innombrables êtres qui auront vécu, c'est par un tour analogue que nous imaginons la reviviscence des individus; et, comme un sommeil d'un milliard de siècles n'est pas plus long qu'un sommeil d'une heure, cela semblerait se passer à l'heure même de la mort. *In momento, in ictu oculi.*

Mais ces rêves nous emportent trop loin. Revenons à nos héroïques Israélites, qui se laissent tyranniser pour une loi dont toutes les récompenses se réduisent à une longue vie. On ne saura jamais combien furent féconds ces jours sombres où Antiochus Épiphane préluda au rôle de Néron, et, en persécutant la religion, la consolida, y mit son sceau. Rien ne naît que dans la crise ; ce qui était latent et en puissance ne se dégage que sous la pression du coin de la nécessité. L'israélitisme, reposant sur cette doctrine immorale que l'homme à qui il arrive un malheur est coupable, est obligé de reculer et de dire le mot qu'il résistait tant à prononcer depuis des siècles : « la vie éternelle. » Le messianisme, l'apocalyptisme, retenus jusque-là dans leur croissance, vont maintenant marcher à pas de géans. Ce qui est fondé, en particulier, c'est le christianisme. Les deux idées fondamentales de Jésus, le royaume de Dieu et la résurrection, sont complètement formulées. L'esprit de martyre est créé. La mère et les sept fils vont faire le tour du monde et seront traités absolument comme des martys chrétiens. L'abomination de la désolation a porté la colère à son comble. Vivent les excès ! Vivent surtout les martyrs ! Ce sont eux qui tirent l'humanité de ses impasses, qui affirment quand elle ne sait comment sortir du doute, qui enseignent le vrai mot de la vie, la poursuite des fins abstraites, la vraie raison de l'immortalité.

ERNEST RENAN.

(1) Des théologiens chrétiens ont soutenu également que l'immortalité n'est pas de l'essence de l'homme, qu'elle lui est accordée par un acte spécial de Dieu.

remua dans les genêts, et brusquement Guibray se leva, inquiet, nerveux, repoussant Liane et disant :

— Quelqu'un!.. Voilà quelqu'un!.. venez, ne restons pas là!..

Elle le suivit docilement. Il marcha un instant sans parler, puis tout à coup :

— Savez-vous que vous me rendriez fat si j'avais des dispositions à le devenir?

Elle crut qu'enfin il comprenait à quel point elle était à lui, et elle s'en réjouit.

Il continua :

— Pourquoi donc, encore une fois, êtes-vous si gentille pour moi?.. Jamais,.. jamais je n'oublierai combien vous avez été gentille!

Elle sourit tristement. Gentille?.. alors donner tout son cœur, toute sa vie, tout son être,.. c'était être gentille?..

Non! elle s'était réjouie trop tôt! le malentendu continuait.

Il reprit :

— Vous êtes une adorable femme!

— Bah! fit-elle découragée, vous n'en savez rien!.. Vous ne me connaissez pas!.. je suis peut-être insupportable, qui sait?

— Non,.. c'est impossible!.. si j'avais eu l'honneur d'être le mari d'une femme comme vous, je ne lui aurais demandé qu'une chose...

— Laquelle?

— Ne pas m'éclabousser.

Des larmes, de colère cette fois, montèrent aux yeux de la marquise. — Éclabousser?.. qu'entendait-il donc par là?.. Alors, c'était bien vrai, il la prenait pour une femme à aventures!.. elle voulait protester, mais elle pensa :

— A quoi bon?.. il ne me croirait pas?

Elle s'arrêta, et tendant la main à Guibray :

— Au revoir,.. je vais vous quitter là!.. Voici la grand'route!..

Avant de rentrer, elle baigna son visage à une des fontaines du parc, et elle fit cette remarque :

— J'ai pleuré depuis deux mois plus que dans tout le reste de ma vie!

Puis, se moquant d'elle-même, elle ajouta :

— Et je crois que j'ai fini de rire!

GYP.

(La dernière partie au prochain n°.)

LES

JUIFS ET L'ANTISÉMITISME

LES GRIEFS CONTRE LES JUIFS.

I.

LE GRIEF RELIGIEUX.

Il y a, dans le monde, sept ou huit millions de juifs, dispersés au milieu de quatre ou cinq cents millions de chrétiens ou de musulmans. Toute la question dite sémitique est déjà dans le rapprochement de ces chiffres. Par ce temps de démocratie, où le nombre veut être tout, le juif montre que le nombre n'est pas toujours tout. Dangereuse leçon pour qui la donne ! Les « sémites » tiennent bien de la place pour être si peu. Il me semble entendre la foule leur dire : « Tu en prends plus que ta part ! »

Voici déjà un siècle que l'émancipation des juifs a été proclamée par la révolution française. Le decret d'affranchissement est du 27 septembre 1791, c'est-à-dire de l'avant-dernière séance de l'assemblée constituante (1). Ce jour-là, comme d'habitude, la

(1) L'émancipation des juifs était le corollaire du premier article de la Déclaration des droits de l'homme : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en

révolution française croyait bien légiférer pour l'humanité. La prétention, cette fois au moins, n'était pas vaine. Le décret de la constituante a fait son tour du monde. Des *ksour* du Maghreb africain aux campemens des steppes de l'Asie, les tentes de Jacob ont retenti de l'écho de la salle du Manège. Ce 27 septembre 1791, qui ne nous rappelle rien, à nous chrétiens, est une des dates cosmopolites de la révolution. C'est le 14 juillet de toute une race ; et la bastille renversée en cette pâle journée d'automne avait de plus hautes et plus vieilles murailles que celle du faubourg Saint-Antoine. Voici encore un centenaire ; de tous ceux que nous a légués la révolution, aucun peut-être ne sera célébré en plus de langues mortes ou vivantes.

Heureuse ou néfaste, la France a pris, en septembre 1791, une initiative qu'ont suivie successivement presque toutes les nations. A vrai dire, elles n'y ont pas mis grande hâte. La plupart ne nous ont imités qu'à long intervalle, et, comme pour une besogne qui répugne, en s'y reprenant à plusieurs fois. L'Angleterre n'a achevé l'émancipation de ses juifs qu'en 1849 et 1858 ; le Danemark, qu'en 1849 ; l'Autriche-Hongrie, qu'en 1867 ; l'Allemagne, en 1869 et 1871 ; l'Italie, en 1860 et 1870 ; la Suisse, en 1869 et 1874 ; la Bulgarie et la Serbie, en 1878 et 1879. La Russie et la Roumanie à une extrémité de l'Europe, l'Espagne et le Portugal à l'autre, sont seuls à n'avoir pas encore suivi notre exemple.

Si tardives ou timides que fussent, à cet égard, les décisions des gouvernemens étrangers, la question, pour nous, Français, était bien définitivement tranchée, et cela, pour le globe, en même temps que pour la France. C'était, personne n'eût osé le contester, un des résultats acquis de la révolution. Il n'y avait plus, à nos yeux, de question juive. Et voilà qu'avant qu'un siècle fût écoulé, ce qui semblait accepté de tous les Etats modernes était, autour de nous et chez nous-mêmes, bruyamment remis en question. Encore un problème que les générations antérieures croyaient à jamais résolu et qui vient, de nouveau, se poser devant les générations nouvelles. Comme il arrive souvent, la réaction contre l'œuvre de la révolution se produit à l'heure même où cette

droits. » Les juifs de France, dirigés par Cerf Berr et Beer-Isaac Berr, l'avaient bien vite compris. Ils eurent dans l'Assemblée des avocats divers et puissans : Mirabeau, l'abbé Grégoire, Talleyrand, Clermont-Tonnerre, Robespierre, Duport. L'opposition n'en fut pas moins vive, de la part de Rewbell et des députés de l'Alsace surtout. C'est pour cela que la Constituante ne se décida à reconnaître aux juifs les droits de « citoyens actifs » qu'à la veille de se dissoudre. Voyez l'abbé Jos. Lémann : *la Prépondérance juive :* 1re partie, *Ses origines,* ch. IV-IX ; Paris, 1889. — Graetz : *Geschichte der Juden,* t. XI, ch. V. — Théod. Reinach : *Histoire des Israélites,* liv. V, chap. II. — Cf. Eug. Seinguerlet : *Strasbourg pendant la Révolution ;* Paris, 1886.

œuvre semblait achevée et entrée dans les mœurs. C'est que, ici encore, contre la sentence de la raison abstraite, se sont insurgés les passions et les intérêts.

« Le 27 septembre 1791, un homme dans un costume antique, un vieillard à barbe de neige, au regard fixe et étrange comme celui d'une statue de marbre, écoutait haletant, » à la porte de l'assemblée constituante, comme si un seul mot prononcé dans cette salle devait mettre un terme à ses souffrances, et, après une fatigue de deux mille ans, donner le repos à sa vieillesse. C'est ainsi, sous les traits légendaires du Juif errant, qu'un poète allemand (1) a peint l'attente d'Israël, le jour de son émancipation. Ahasvérus, à qui la France avait dit : « Repose-toi, » doit-il reprendre son bâton de voyage? et, après avoir cru trouver un foyer et une patrie, lui faudrait-il recommencer sa marche sans fin, en éternel étranger?

I.

On s'imagine souvent que la grande majorité des juifs du globe, des juifs de l'Europe, du moins, est en possession de l'égalité et de la liberté civiles. C'est une erreur. Les israélites qui jouissent des droits de citoyens sont probablement encore en minorité. La plus grande partie de la postérité d'Abraham est toujours soumise à des lois d'exception.

Il n'y a plus que deux États, en Europe, qui refusent de reconnaître aux juifs les droits accordés aux chrétiens (2); mais ces deux États, la Russie et la Roumanie, contiennent plus de juifs que tout le reste de l'Europe ensemble. L'un d'eux, l'empire russe, renferme peut-être, à lui seul, la moitié des juifs du globe.

On ne sait quel est exactement le nombre total des israélites. On peut l'évaluer, croyons-nous, à 8 ou 9 millions; à 7 ou 8 pour l'Europe seule. Sur ce chiffre, la Russie en possède 3 ou 4 millions; quelques-uns disent 5 millions, voire 6 millions. Le nombre réel des juifs de l'empire russe est inconnu (3). Si nous le connaissions, nous pourrions fixer, à quelque cent mille âmes près, la force numérique d'Israël.

Le territoire russe, sous les premiers Romanof, était encore interdit aux juifs; la Russie, aujourd'hui, renferme plus de juifs

(1) Louis Wihl, d'après Jos. Lémann : *la Prépondérance juive*, 1re part., p. 244.

(2) Nous laissons de côté ici l'Espagne et le Portugal, où il n'est pas resté de juifs indigènes. Si, dans ces deux états, il n'y a plus de lois spéciales contre les israélites, si quelques juifs y sont venus du dehors, ils n'auraient pas encore la liberté d'y ouvrir publiquement une synagogue.

(3) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, t. III; *la Religion*, liv. IV, ch. III.

qu'aucun autre état. C'est un héritage de la Pologne, devenue, au moyen âge, le centre d'Israël. Après l'empire russe, les deux états de l'Europe qui comptent le plus d'habitans israélites sont les deux autres puissances co-partageantes de la Pologne, l'Autriche et la Prusse. L'Autriche-Hongrie seule a 1,650,000 ou 1,700,000 sujets juifs : la Galicie en possède environ 700,000; la Hongrie, 650,000; la Bohême, 100,000. Après l'Autriche-Hongrie, vient l'empire d'Allemagne, avec 600,000 israélites, dont les deux tiers dans le royaume de Prusse.

Les descendans de Jacob sont beaucoup moins nombreux dans les autres états de l'Occident ou de l'Orient. Ils sont environ 100,000 en Angleterre; — un peu moins, peut-être 80,000 en France, dont les trois quarts à Paris; — à peu près autant en Hollande, dont la moitié à Amsterdam; — 50,000 en Italie, particulièrement dans l'Italie du Nord et du centre. Il n'y a guère que 9,000 ou 10,000 juifs en Suisse; 6,000 ou 7,000 en Belgique; 5,000 en Danemark; 3,000 en Suède; quelques centaines en Norvège. En Espagne et en Portugal, où vivaient, avant le xve siècle, un million peut-être d'israélites, les juifs indigènes ont été chassés ou baptisés : il en est revenu de 1,500 à 1,600, abrités à Gibraltar sous le drapeau anglais. Dans l'orient de l'Europe, la Turquie compte environ 120,000 juifs; — la Grèce, 5 ou 6,000, la plupart à Corfou; — la Bulgarie, 20,000; — la Serbie, 5,000; — la Roumanie, moins de 300,000 selon les israélites, plus de 400,000 selon certains Roumains (1).

Dans les autres parties du monde : en Asie, leur berceau; en Afrique, où ils avaient des colonies dès l'antiquité; en Amérique et en Océanie, où ils émigrent à notre suite, le nombre des Juifs est notablement moindre. Toute l'Asie en compte à peine 300,000, dont la majeure partie dans l'empire ottoman, en Asie-Mineure, en Syrie, en Palestine même, où les Juifs, revenus peu à peu d'Occident, après une absence de douze ou treize siècles, dominent de nouveau à Jérusalem. Les ethnologues en ont reconnu quelques milliers en Perse, en Asie centrale, dans l'Inde et jusqu'en Chine; là se sont conservés mystérieusement quelques débris d'antiques colonies d'Israël. En Amérique, où, chaque année, des milliers d'immigrans juifs vont chercher un refuge contre les vexations de certains gouvernemens d'Europe, il y aura bientôt, sans doute, un

(1) Voyez notamment, dans le *Nouveau dictionnaire de géographie universelle* de M. Vivien de Saint-Martin, le savant article : *Juifs*, de M. Isidore Loeb. Si les chiffres que nous donnons ici sont parfois plus élevés, c'est que nous avons cru devoir tenir compte de l'imperfection des statistiques en certains pays, en Russie, par exemple; et, en d'autres, comme l'Angleterre ou la France, de l'augmentation récente des israélites par l'immigration.

demi-million d'israélites, la plupart dans l'Amérique du Nord. Quant à l'Australie et aux îles du Pacifique, les juifs ne font que commencer à s'y établir; on n'en compte peut-être pas encore 20,000, débarqués depuis moins d'un quart de siècle.

On voit que, à aucune époque, Israël n'a été aussi dispersé que de nos jours. Jamais il n'a possédé pareille ubiquité; il est en quelque sorte présent partout, dans tous les pays de civilisation du moins. C'est pour le sémite circoncis, autant que pour l'aryen baptisé, que Colomb et Gama ont découvert des mondes nouveaux. Le juif est monté dans l'entrepont de nos vaisseaux, et il fait, de compagnie avec nous, le tour et la conquête du globe. On voit, en même temps, que, pris en gros, les juifs sont aujourd'hui une population essentiellement européenne : la grande majorité d'entre eux habite l'Europe ou les colonies de l'Europe; et en maintes régions de l'Asie ou de l'Afrique, tout comme en Palestine, la plupart des juifs sont venus d'Europe, apportant avec eux des langues européennes.

Tous ces chiffres, même pour l'Europe, ne sont qu'approximatifs. Une chose, seulement, paraît certaine : jamais il n'y a eu autant de juifs. Presque partout le nombre des juifs tend à augmenter, et non-seulement leur nombre absolu, mais leur nombre relatif, la proportion des juifs aux chrétiens. Dans l'orient de l'Europe, la population juive s'accroît par l'excédent continu des naissances sur les décès. Dans l'occident de l'Europe, comme en Amérique, la population israélite augmente surtout par l'immigration, par l'afflux des juifs, entraînés de l'est à l'ouest, des pays où ils sont le plus nombreux, vers les pays où ils sont le moins nombreux et où la loi ou les mœurs les laissent plus libres. L'occident les attire par un double aimant : par ses richesses et par ses libertés.

Le centre de gravité d'Israël est dans l'ancienne Pologne et les contrées voisines de Russie, de Roumanie, d'Autriche-Hongrie. En 1772, les recensemens officiels donnaient, pour toute la population juive de Pologne et de Lithuanie, le chiffre de 308,500 âmes. Un écrivain polonais estimait que le nombre de ces juifs montait, en réalité, à 450,000 (1). Aujourd'hui, les descendans de ces 450,000 juifs polonais sont plus de dix fois, peut-être quinze fois plus nombreux. On ne saurait guère évaluer leur postérité actuellement vivante, dans les trois empires héritiers de la Pologne, à moins de 5 ou 6 millions d'âmes. A juger de l'avenir prochain par le passé le plus récent, le judaïsme n'est pas près de disparaître. Il

(1) T. Czacki : *Rosprawa o Zydach* : Vilna, 1807, p. 216. — Cf. Brafmann : *Kniga Kagala*, t. I, p. 307.

y a, au centre de l'Europe, un vaste réservoir de juifs dont le trop-plein tend à s'écouler vers l'ouest.

Ces fils de l'Orient, originaires de l'Asie, sont arrivés de l'Occident (1). Ils sont venus de l'Allemagne, vers le milieu du moyen âge, fuyant les persécutions partout soulevées contre les juifs sur la route des croisés. Ils ont multiplié à l'ombre des sapins de la Vistule et du Dniéper, comme, au temps des Pharaons ou des Ptolémées, sous les palmiers du Nil. Un des traits caractéristiques de la race, qu'expliquent sans doute ses migrations successives, c'est sa faculté d'acclimatation sous tous les ciels. Le juif vit partout et multiplie partout.

A considérer la répartition actuelle des israélites sur le globe, on croirait que le berceau de la maison d'Israël a été la Mazovie (2). Pour n'en être pas persuadé, il ne faut rien moins que les témoignages précis de l'histoire. Et, de fait, si les terres polonaises n'ont pas été le point de départ historique de Juda, elles en sont devenues le centre géographique. C'est de ce nouvel Israël sarmate que, sous le stimulant de vexations et de souffrances à peine inférieures à celles endurées par leurs pères, les juifs modernes essaiment, sous nos yeux, en Europe et en Amérique. Le vent de persécution qui, depuis des siècles, chasse la poussière d'Israël, d'orient en occident et du midi au septentrion, a soulevé, de nouveau, les débris des tribus : le vent s'est seulement retourné. Après avoir poussé les pères, d'occident en orient et du sud à l'aquilon, de France en Allemagne, d'Allemagne en Pologne, l'orage menace de rejeter les fils vers l'occident. Les courans séculaires des migrations juives tendent à changer de direction. Le chemin de l'est, du *far-east* de notre continent, est barré par une épaisse levée, les lois russes, qui, ainsi qu'une digue artificielle, ferment aux juifs l'intérieur de l'empire; force leur est de refluer vers l'ouest. Les vieux états de l'Europe, comme les jeunes états de l'Amérique, risquent ainsi de voir arriver sur eux, telle qu'un brusque mascaret, une longue vague d'immigrans juifs.

Avec le nombre et l'importance des juifs croissent les antipathies et les jalousies contre les juifs. De là l'antisémitisme. A l'occident, non moins qu'à l'orient, — en Allemagne, en Autriche-Hongrie, en France même, aussi bien qu'en Russie, en Roumanie, en Algérie,

(1) Nous verrons qu'en Pologne ou en Petite-Russie ces juifs d'Occident ont pu se rencontrer avec des juifs ou des prosélytes juifs, établis dans les steppes russes.

(2) Il est difficile de ne pas avoir cette impression devant les cartes qui montrent la densité relative de la population israélite sur notre continent. Voyez, par exemple, une carte publiée par l'*Anglo-Jewish Association*, dans son rapport pour l'année 1888.

la question pédantesquement appelée sémitique a surgi devant des générations qui se seraient crues étrangères à pareilles disputes.

En Occident, comme en Orient, la question a plusieurs faces. On peut l'envisager sous trois aspects principaux, dont l'importance relative varie suivant les diverses contrées et les différentes époques. C'est, à la fois, une question religieuse, une question nationale, une question économique ou sociale. La complexité en fait l'acuité. Entre le juif et le chrétien, entre « le sémite et l'aryen, » se dressent, ensemble ou tour à tour, l'intolérance religieuse, l'exclusivisme national, la concurrence mercantile, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus propre à diviser et à passionner les hommes. L'antisémitisme est, en même temps, une querelle d'églises, un conflit de races, une lutte de classes. Il a sur les peuples trois prises diverses. De cette façon, s'explique son apparition simultanée en des pays si divers, à la fin du siècle de Pasteur et de Renan.

L'antisémitisme n'est pas uniquement un phénomène de rétrogradation, un fait d'atavisme. Si c'est un revenant d'un autre âge, il n'a pas eu de peine à s'équiper à la moderne. Tout en lui n'est pas ancien et suranné. Il est de son temps, il connaît le jargon du jour, il a passé par les universités allemandes, étudié Darwin et servi sous Bismarck; il a quelque idée de Malthus et des économistes, surtout des « socialistes de la chaire; » il se plaît à invoquer « les lois de l'histoire, » il sait au besoin citer les auteurs à la mode et ne dédaigne point, à l'occasion, de faire le pédant. L'ébréophobie, chez lui, n'est pas seulement un rôle, une attitude; il est de bonne foi. Il croit, tout le premier, au péril qu'il signale. C'est que, il faut bien le dire, la haine contre les juifs a trouvé des alimens nouveaux dans les idées nouvelles. Politiques, scientifiques, économiques, nos modernes théories lui ont fourni des armes qu'on n'aurait pas crues faites à son usage. Il s'est trouvé que l'émancipation des juifs, accomplie par la révolution, était indirectement menacée par les luttes et les passions issues de la révolution. De quoi a été rempli le XIXe siècle, si ce n'est des luttes religieuses, des luttes nationales, des luttes économiques? Autant de côtés par où l'antisémitisme se rattache intimement à l'histoire de notre temps. Et, comme ce triple conflit de croyances, de races, de classes ne semble pas encore près de s'apaiser, on peut prévoir que l'antisémitisme survivra, lui aussi, au XIXe siècle, peut-être bien même au XXe siècle. Certains diraient qu'il durera autant que le juif. En tout cas, il vaut une étude à cette place, moins pour lui-même, peut-être, que pour les questions qu'il soulève en chemin, car il touche à beaucoup, et aux plus graves. Aussi l'examinerons-nous, successivement, sous ses trois aspects principaux, prenant le juif

et le judaïsme, tour à tour, au point de vue religieux, au point de vue national, au point de vue économique.

II.

La différence de religion n'est plus le motif principal des haines contre le juif. Elle ne l'a peut-être jamais été. Dans l'Espagne de Ferdinand et d'Isabelle, comme dans la France de Philippe le Bel, ou dans l'Angleterre de Jean sans Terre et d'Édouard Ier, la religion semble avoir été souvent le masque dont se couvraient, vis-à-vis des juifs, des passions d'un ordre tout terrestre. De nos jours, au contraire, ce serait plutôt l'inverse : le fanatisme est démodé. Si le souci des choses du ciel anime encore parfois les antisémites, ils ont soin de s'en cacher. La plupart se déclarent exempts de toute passion confessionnelle, et on doit les en croire. Il reste, cependant, malgré tout, au fond de l'antisémitisme populaire ou lettré, un résidu d'antipathies religieuses. Chez le chrétien et chez l'israélite, dans l'Europe centrale et orientale notamment, persistent des croyances, des légendes, des superstitions qui contribuent à fomenter entre eux une aversion réciproque. Ni le sceptique, ni l'indifférent n'y échappent toujours. C'est par ce côté surtout que la répulsion pour les juifs est un legs des ancêtres, un fait d'hérédité. Des races conservent longtemps, à l'état d'instinct, des répugnances dont elles ne savent plus bien la cause.

Le moyen âge se croyait en droit de regarder le juif comme un objet de réprobation. Vexer le juif semblait acte de bon chrétien. Il a fallu que les papes le prissent, plusieurs fois, sous leur protection. Encore aujourd'hui, l'ombre de la croix du Calvaire se projette sur Israël dispersé. Il n'y a guère plus d'un demi-siècle que Westminster trouvait des orateurs pour soutenir qu'émanciper le juif, c'était faire mentir les oracles divins (1). Les Juifs n'ont-ils pas crié : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfans? » Peut-être y a-t-il encore des chrétiens qui se croient obligés de faire expier aux juifs l'antique *Crucifige*. Ils ne savent donc plus, ces chrétiens oublieux, que le Christ, sur la croix, disait à son Père céleste : « Pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font! » Et Jésus disait vrai, et ce n'est pas à ses disciples de révoquer en doute sa parole. L'Évangile n'a jamais enseigné la vengeance, et est-ce à l'homme de se mettre, pour punir, à la place de Dieu? Ainsi l'ont compris les saints les mieux pénétrés des maximes

(1) Voyez Macaulay : *Critical and historical essays*, I; *Civil disabilities of the Jews*.

évangéliques. L'antisémitisme ne saurait se réclamer du christianisme : la haine contre les juifs s'inspire, non du sentiment chretien, mais d'instincts antichrétiens.

Aussi la croix du Golgotha n'est-elle pas tout le grief du chrétien contre le juif. L'esprit de vengeance et les pieuses rancunes contre les bourreaux du « Fils de l'Homme » ne sont pas les seules prises que la religion puisse offrir aux ennemis des juifs. A défaut de l'Évangile, ils recourent au Talmud. Les alimens que refuse à leur passion le christianisme, beaucoup prétendent les trouver dans le judaïsme. Ils s'en prennent à ses traditions, à ses rites, voire à sa morale.

Il serait d'un ignorant de nier l'importance de la religion et des traditions juives chez les juifs. Le Français, qui ne connaît que les juifs de Paris, s'imagine volontiers que le judaïsme est une religion finie. Il n'en est rien. Les juifs croyans et pratiquans, les juifs judaïsans sont encore nombreux. En Europe même, ils sont assurément en majorité. En dépit de ses trente ou quarante siècles, la vieille loi n'est ni morte, ni mourante. Pour voir quelle vie lui reste, il n'y a qu'à entrer, au coucher du soleil, dans les noires synagogues de Hongrie ou de Pologne, tout éblouissantes de lumière, quand le *hasan*, la tête couverte du *talet*, entonne le chant du Sabbat. La pratique a beau en être malaisée, les rites et les observances d'Israël sont peut-être plus fidèlement observés que ceux d'aucune église chrétienne, quoique, pour des causes analogues, le respect des pratiques cérémonielles tende à diminuer chez les israélites, comme chez les chrétiens. A prendre les centres de la vie juive, on pourrait dire que le juif est encore le plus religieux des hommes. Il est vrai que, pour faire de lui le plus indifférent, il semble souvent qu'il n'y ait qu'à le changer de milieu.

C'est le judaïsme, oserais-je dire, qui a fait le juif. Il a été le moule où ont été coulés, durant des générations, les fils d'Israël. Aussi, pour bien connaître le juif, faudrait-il connaître la religion qui l'a formé, le judaïsme talmudique, avec ses croyances, ses traditions, son rituel minutieux. L'étude en vaudrait la peine; peut-être la tenterons-nous quelque jour. Il serait curieux de rechercher en quoi le judaïsme et la morale juive diffèrent du christianisme et de la morale chrétienne. Ils se ressemblent et ils diffèrent comme la Bible et l'Évangile. Là même où elles sont d'accord, où toutes deux disent même chose, il y a, entre l'ancienne loi et la nouvelle, une différence d'accent, je ne sais quoi de plus tendre, de plus suave chez la fille que chez la mère. Un juif dirait que l'une est plus féminine, l'autre plus virile; que si l'une semble plus divine, l'autre est plus humaine;

que s'il y a plus de cœur et de sentiment dans la loi nouvelle, il y a plus de raison chez l'ancienne. Dans l'ancienne, en tout cas, l'au-delà tient moins de place. C'est peut-être, au point de vue moral, la grande différence entre elles. L'une regarde plus vers le ciel, l'autre tourne davantage les yeux vers la terre. Le judaïsme a moins de penchant au mysticisme et moins de goût pour l'ascétisme; il n'a jamais eu la folie de la croix et du renoncement. Sa foi a un caractère éminemment pratique. C'est là sa supériorité à la fois et son infériorité. Sa morale, son culte, son rituel même, ont pour objet la vie terrestre. Il y a, chez lui, une sorte de positivisme inconscient. Ses observances ne semblent, le plus souvent, que des pratiques hygiéniques, ou se laissent aisément ramener à des règles d'hygiène. — « Faites circoncire vos fils; ils vous en sauront gré, assurait un médecin israélite qui ne croyait qu'à la science; et voulez-vous éviter la tuberculose et les maladies parasitaires, ne mangez que de la viande *kacher*. »

On a beaucoup discuté pour savoir si les anciens Hébreux croyaient à la persistance de la personnalité humaine au-delà des ténèbres du *Schéol*. Que les *cohanim* sadducéens fussent, ou non, les représentans de la tradition, l'immortalité de l'âme est déjà, dans le Talmud, un des dogmes de la synagogue. N'importe, la *Thora*, comparée à l'Évangile, n'en semble pas moins plus préoccupée de la vie présente que de la vie future. A l'inverse de la loi nouvelle, la loi mosaïque nous paraît orientée vers la terre et les jours mortels. Les mystérieuses demeures des élus tiennent moins de place dans les promesses du prophète que dans celles de l'apôtre. L'un fait plus que l'autre songer à ce que l'œil n'a point vu, à ce que l'oreille n'a pas entendu. Le Talmud a beau lui dire que ce monde n'est qu'une hôtellerie au bord de la route, le monde, pour le juif, semble quelque chose de plus réel ou de plus durable que pour le chrétien; ce n'est pas seulement une figure qui passe. Sa religion ne l'oblige pas autant à faire fi des joies et des biens terrestres; elle ne se gêne point pour les lui promettre, comme une récompense. Elle est demeurée une religion faite pour la vie et pour les combats de la vie. Par là, elle n'est point étrangère aux succès du juif dans les luttes de ce monde. Israël doit à sa loi une bonne part de sa force : les biens qu'elle lui a promis, elle les lui a donnés.

Ce n'est point là ce qui, dans le judaïsme, choque le politique ou le philosophe. Tout au contraire, l'utilitarisme moderne lui en saurait gré; il lui donnerait volontiers la préférence sur ses deux grands rejetons, le christianisme et l'islam. Et, pourtant, c'est cette morale israélite que nous osons incriminer. Comment cela? Il semble blasphématoire d'entendre des chrétiens taxer d'immoralité la religion

dont ils tiennent le Décalogue, la loi dont le Christ et les apôtres ont scrupuleusement observé les préceptes. Cette apparente contradiction s'explique de deux façons. Et, d'abord, on peut établir une distinction entre l'antique hébraïsme et le judaïsme moderne, entre la Bible et le Talmud. Puis, l'ancienne loi elle-même, un chrétien peut montrer qu'elle était, avant tout, une loi nationale, propre aux juifs, fondée sur un contrat entre Dieu et Israël, sur une alliance entre Iahveh et son peuple. A cet égard, peut-on dire, l'œuvre du christianisme a moins été d'achever la loi que de l'étendre à toutes les nations. De là, contre les juifs et contre le judaïsme, un double chef d'accusation qui peut se ramener à un seul, car le reproche principal fait au Talmud, c'est qu'il a renforcé l'exclusivisme national, déjà sensible dans la Thora.

Qu'est-ce donc que la morale de la Bible? C'est le Décalogue; c'est même davantage, car les préceptes du Décalogue ont presque tous un caractère négatif, et la morale biblique, chez les prophètes surtout, s'élève incomparablement plus haut. Des israélites ont retrouvé dans l'Ancien-Testament, comme en morceaux épars, presque tout le sermon de la Montagne (1). La grande maxime dans laquelle se résume la morale évangélique : « Aime ton prochain comme toi-même, » est déjà dans le *Pentateuque* (2). Et cet amour du prochain, les docteurs et les rabbins l'ont, depuis Hillel, inculqué de toute façon (3). Le Talmud est même, à cet égard, en progrès sur la Bible; il est plus près de l'Évangile par l'esprit, comme par les dates.— Mais, dit-on, le mot de prochain, sur les lèvres du juif, est équivoque. Dans la bouche du chrétien, dégagé de tout esprit de tribu, aucun doute : le prochain, c'est l'homme de toute race, juif, grec ou barbare. Dans la bouche du juif, le prochain, c'est le juif. L'étranger, le *gher* ou le *goï* n'est pas le prochain. Ce qui est interdit envers le juif est permis envers le non-juif. Ainsi le prêt à intérêt, l'usure, défendu par le *Pentateuque* vis-à-vis des fils d'Israël, est toléré vis-à-vis de l'étranger (4). Et de même du

(1) Ainsi, par exemple, M. Rodrigues : *les Trois Filles de la Bible.*

(2) *Lévitique*, XIX, 18.

(3) Un païen avait dit à Schamaï : « Je me convertirai à ta religion, si tu peux me l'enseigner pendant que je me tiens debout, devant toi, sur un pied. » Schamaï le repoussa. Le païen fit la même demande à Hillel, qui lui répondit : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît; c'est là toute la loi; le reste n'en est que le complément et le commentaire. » — M. Schwab : *le Talmud de Jérusalem*, introduct., p. XXXIX.

(4) Cela même est contesté par plus d'un commentateur. Voyez Rabbinowicz : *Législation civile du Talmud*, t. III, introduct.; et Kayserling : *Der Wucher und das Judenthum;* Pest, 1882.

reste. Le juif a deux morales : une pour ses frères de sang ou de croyance, une pour les autres.

On sent la portée de l'accusation. La qualité d'homme, les droits inhérens à la personnalité humaine, la loi juive, affirme-t-on, ne les reconnaît qu'aux juifs. Les gentils, les *goïm* n'ont pas de droits vis-à-vis d'Israël ; et, envers eux, le juif n'a pas de devoirs. — A cela que répondent les israélites? Ouvrez la Bible, disent-ils, vous y rencontrerez la réfutation de ce mensonge. Voulez-vous des textes? Quoi de plus précis que ce verset : « Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous, comme un indigène au milieu de vous ; vous l'aimerez comme vous-même, car vous avez été étranger dans le pays d'Égypte (1). » Cette prescription est répétée plusieurs fois en termes solennels. La fraternité humaine est partout dans l'Ancien-Testament, à l'origine, comme à la fin des temps ; elle est dans les traditions de la création, aussi bien que dans les espérances messianiques. On pourrait dire que c'est un des dogmes essentiels de l'hébraïsme. L'esprit d'exclusivisme national, dont semblent empreintes quelques pages de la Bible, ne doit pas donner le change. Il faut, ici, distinguer les lois politiques des lois religieuses, ce qui est de l'état juif, et ce qui est de la foi israélite (2). — Passe pour la Bible, disons-nous, encore que pareille distinction soit souvent malaisée ; mais le Talmud? Rabbi Simon ben Johaï n'a-t-il pas dit : « Le meilleur des *goïm*, tue-le. » Et ce n'est pas le seul texte de ce genre. — Il est vrai, répliquent les juifs ; il se trouve, çà et là, dans le Talmud des paroles inspirées d'une sorte de fanatisme national ; mais, avant d'en rien conclure, il faut savoir ce qu'est le Talmud. Le savez-vous? Avez-vous une idée de la *Mischna* et de la *Ghémara?* Connaissez-vous la différence de la *Halakha* et de la *Haggada?* Vous paraissez vous imaginer que le Talmud de Babylone ou de Jérusalem est, pour nous, un livre inspiré, à tout le moins, une règle de foi. Il n'en est rien. Le Talmud n'est qu'une vaste compilation d'opinions, souvent contradictoires, de diverses écoles et de diverses époques. Autour de la *Mischna,* recueil des anciennes décisions rabbiniques, s'est amoncelé, sous le nom de *Ghémara*, un amas énorme et incohérent de commentaires, d'annotations, de gloses, de discussions de toutes sortes. Pour citer le Talmud, il faut en connaître la valeur ; vous ne pouvez lui attribuer plus d'autorité que nous ne lui en reconnaissons nous-mêmes.

(1) *Lévitique*, XIX, 34. Cf. *ibid.*, XXIV, 2 ; *Deutéronome*, X, 18, 19.

(2) Cette distinction entre les dispositions politiques, de leur nature temporaires et caduques, et les lois religieuses données à Israël, pour tous les pays et tous les temps, a été établie ou confirmée solennellement par le grand sanhédrin réuni par Napoléon.

— Sur ce point, les rabbins ont raison. Si nous voulons invoquer le Talmud, il nous faut apprendre ce que c'est, d'où il vient, ce qu'il vaut. Le mieux serait de commencer par le lire. Par malheur, c'est là le difficile. Aucun livre n'est moins accessible : pour s'attaquer à l'original, écrit souvent dans une langue obscure, composite, partie en hébreu (la *Mischna*), partie en araméen de diverses époques (la *Ghémara*), il ne suffit point de savoir l'hébreu. Le juif de Russie ou d'Orient, qui passe sa vie à étudier le Talmud, le déchiffre plutôt qu'il ne le lit. De traductions en langues modernes, il n'en est que d'incomplètes ou d'imparfaites ; et, avec les difficultés de tout genre d'un pareil travail, il serait téméraire d'espérer, de longtemps, beaucoup mieux. Nous avons en français, — en 12 vol. in-8°, — une version récente du Talmud de Jerusalem, le plus ancien, mais aussi le plus obscur, le moins vaste et le moins répandu, celui qui a le moins d'autorité (1).

Essayons-nous de pénétrer dans l'immense dédale de la Mischna et de la Ghémara, nous y trouvons de tout : de la théologie, de la morale, de la politique, de la jurisprudence, de la médecine, de la casuistique. Nous y rencontrons aussi des fables, des légendes, des formules magiques. C'est l'informe encyclopédie des traditions religieuses et juridiques et aussi des rêveries et des préjugés d'Israël vaincu, le tout sous forme de procès-verbaux des séances tenues par les académies rabbiniques. On y trouve souvent rapportées des opinions différentes ; comment s'étonner s'il s'y rencontre des contradictions, du fatras, des idées enfantines ou séniles à côté de pensées sublimes, beaucoup de pierres à côté de quelques perles. Supposons, un instant, nos scolastiques du moyen âge, nos juristes en droit canon, nos hagiographes et notre légende dorée, nos casuistes du XVIe et du XVIIe siècle réunis, sans critique et sans choix, en une sorte de *corpus*. Une pareille somme d'écrits théologiques, approuvés ou non par l'église, serait-elle toujours d'accord avec nos modernes notions de droit et de morale ? Le juif qui prétendrait y chercher la morale chrétienne serait-il embarrassé d'y relever des propositions malsonnantes ? Ne s'est-il point, par exemple, rencontré des théologiens pour enseigner que les princes n'étaient pas obligés de tenir la parole donnée à un hérétique ? Et l'application de cette inhumaine doctrine n'a-t-elle jamais été réclamée par des prêtres du Christ ? Avons-nous seulement oublié ce que la verve de Pascal a fait des subtilités de nos casuistes ? Comment

(1) Traduction de M. Moïse Schwab, de la Bibliothèque nationale ; Paris, Maisonneuve, 1878-1890. — Le Talmud, dit de Jérusalem, est l'œuvre des écoles de Palestine. La Mischna (répétition de la loi, *Deuterosis*) est la même dans les deux Talmuds ; le commentaire, la Ghémara (complément), seul varie.

s'étonner si le Talmud, vieux déjà de quinze siècles, contient des maximes qui choquent notre conscience contemporaine? Ce qui doit nous surprendre, ce n'est pas les erreurs, les puérilités, les âpretés de la Mischna ou de la Ghémara, mais bien plutôt la délicatesse ou l'élévation de certaines de leurs vues, l'ingéniosité de leurs discussions, l'humanité, pour ne pas dire la charité de leurs décisions. Pour juger ces vieux monumens talmudiques, il nous faut les replacer dans le cadre de leur temps, comparer, par exemple, la jurisprudence des rabbins de Babylone ou de Tibériade aux lois des Francs ou des Visigoths, ou mieux encore, aux Pandectes de Justinien, car le Talmud est, avant tout, un *corpus juris*. Force nous est bien alors de reconnaître que l'avantage n'est pas toujours aux chrétiens (1).

« La Ghémara nous offre, le plus souvent, l'apparence d'une mer infinie de discussions, digressions, récits, légendes (2). » Au sein de cette « mer talmudique, » comme disent les docteurs, on distingue deux courans, tantôt parallèles, tantôt opposés, qui se croisent en tout sens. Le premier se nomme *Halakha*, — règle, *norma;* le second s'appelle *Haggada*, — légende, *saga*, recueil des *on-dit* de toute sorte sur toute question. La *Halakha* seule peut faire loi. Culte, dogme, morale, législation civile ou religieuse, elle seule fait autorité, comme expression de la loi orale qui complète la loi écrite, de cette loi orale que les docteurs prétendaient faire remonter également à Moïse et au Sinaï et que, jusqu'à la fermeture des écoles juives, il était, dit-on, interdit de mettre par écrit. La *Haggada*, au contraire, dans son infinie variété, avec ses récits édifians, ses allégories, ses fables orientales, ses homélies, ses curiosités scientifiques, ses discussions astronomiques ou médicales, ses recettes magiques ou pharmaceutiques, la *Haggada*, pour nous la partie la plus curieuse du Talmud, est, pour le juif, sans autorité (3). Elle ne saurait faire loi. « On ne décide pas d'après la *Haggada*, » est-il dit dans le Talmud même. On ne saurait, d'après elle, « ni permettre, ni défendre; ni déclarer pur, ni déclarer impur. » Cette distinction de la *Halakha* et de la *Haggada*, on en sent l'importance; qui veut citer le Talmud doit se garder de les confondre, par ignorance ou par calcul.

Le Talmud, en plus d'une page, témoigne de peu de tendresse pour les *goïm;* mais que sont ces *goïm* maudits par le Talmud?

(1) On sent souvent, du reste, dans les décisions des *rabbis* du Talmud, l'influence du droit romain.

(2) Arsène Darmsteter : *Reliquiæ*, le Talmud. Cerf, 1890.

(3) Voyez, par exemple, Derembourg, art. *Talmud*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger.

Ce sont les Grecs d'Antiochus, les Romains de Titus et d'Adrien, les mages des rois Sassanides. Israël, persécuté dans sa nationalité et sa religion, se raidissait contre les ennemis qui menaçaient de l'exterminer. Nombre des sentences tant reprochées au Talmud sont moins des règles de conduite ou des préceptes de morale que des cris de guerre contre les destructeurs du temple et les oppresseurs de Juda (1). Il faut toujours avoir présent que le Talmud de Babylone a été composé entre la chute de Juda et les persécutions des Juifs par le fanatisme des mages. Ses *goïm* sont bien moins des chrétiens que des païens romains ou perses. Quand Simon ben Johaï s'écrie : « Le meilleur des *goïm* (2), tue-le ; le meilleur des serpens, écrase-lui la tête, » les *goïm* que désigne le *rabbi* sont les Romains d'Adrien, les profanateurs de la ville sainte, dont ses yeux ont vu les cruautés ; en appelant sur eux la mort, il est dans le cas de légitime défense : il ne fait que leur appliquer la loi du talion. Certes, de pareils mots ont une âpreté sémitique. Ce n'est pas de tels vœux que faisaient, pour leurs bourreaux, les confesseurs du Christ, saint Polycarpe devant le proconsul de Smyrne, ou la vierge Blandine dans le cirque de Lyon. Mais le vieil évêque et la jeune esclave étaient chrétiens, et nous gardons le droit de croire à la supériorité du christianisme. Entre le martyr chrétien et le réfractaire juif du Ier ou du IIe siècle, il y avait, il est vrai, une différence : le chrétien ne songeait qu'à son Dieu, le juif pensait à son peuple non moins qu'à sa religion. Ce qui parlait en lui, c'était autant la patrie détruite que la foi outragée ; et si la foi peut pardonner, le pardon n'est pas toujours permis au patriote.

Il se trouve, du reste, dans le fatras du Talmud, des passages où le juif n'est guère traité avec plus de douceur que le *goï*. C'est ainsi que rabbi Johannan a dit : « Un homme du peuple juif, déchire-le comme un poisson. » Il y a, dans le Talmud, nombre d'exagérations de cette sorte qu'il serait ridicule de prendre à la lettre. Que des juifs du moyen âge, tenus en servage par les princes et pillés par le peuple, aient appliqué à leurs persécuteurs chrétiens les imprécations du Talmud contre les oppresseurs païens d'Israël, comment s'en scandaliser ? De qui auraient-ils appris à les traiter en

(1) Voyez la *Revue des études juives*, I, 1880, p. 256-259. — Isidore Loeb : *la Controverse sur le Talmud sous saint Louis.*

(2) Le texte édité par M. Berliner (*Raschii in Pentateuchum commentarius :* Berlin, 1866) porte : « Le meilleur des Égyptiens. » C'est à propos de l'Exode et du passage de la Mer-Rouge, en effet, que le rabbi prononce ces paroles. Dans le traité des *Soferim* (XV, 10). R. Simon B. Johaï dit : « Le meilleur des *goïm*, en temps de guerre, on peut le tuer. » — Voyez Isidore Loeb : *la Controverse sur le Talmud sous saint Louis.*

frères? Pour apprécier les maximes et la conduite des juifs vis-à-vis des *goïm*, il serait peu équitable d'oublier les procédés des chrétiens à l'égard des juifs.

Notre morale chrétienne ne distingue point entre le chrétien et l'infidèle (1). Pouvons-nous dire, pour cela, que nous ayons toujours traité les juifs comme notre prochain? Les chrétiens ne se sont-ils jamais permis contre les juifs ce qu'ils se seraient interdit à l'égard de chrétiens? Cette charité chrétienne qu'un saint François étendait à « nos frères, » les animaux des bois et les oiseaux du ciel, nos pères l'ont-ils témoignée au juif? Si ce dernier a parfois comparé les *goïm* à des animaux impurs, le chrétien est-il demeuré en reste avec « ces chiens de juifs? » En France et dans presque toute l'Europe, il n'y a guère qu'un siècle, les juifs, à l'entrée des villes, étaient assujettis aux mêmes droits que le bétail (2). Et c'était chose naturelle, vu l'estime où les tenaient nos pères. Durant des centaines d'années, notre fraternité chrétienne pour les juifs ne s'est guère manifestée que par le pillage, par la rouelle jaune, par les grilles des ghettos et les bûchers des autodafés. Combien, en les molestant, ont cru faire œuvre pie! Combien, en niant la dette due au juif, ont cru, en conscience que frauder le juif n'était pas manquer au prochain! Faut-il rappeler l'affaire des fausses quittances d'Alsace qui fit tant de bruit à la veille de la Révolution (3)? On a souvent accusé les rabbins, contrairement à la loi d'Israël, d'enseigner que les juifs n'étaient pas liés par leur serment envers les *goïm*. Le même reproche n'a-t-il pas été adressé aux catholiques par rapport aux hérétiques? Si aucun chrétien, à ma connaissance, n'a enseigné pareille doctrine à l'égard des juifs, que de chrétiens se sont fait peu de scrupules de mentir contre le juif! Encore aujourd'hui, en Hongrie, en Pologne, en Russie, en Roumanie, quand un juif comparaît devant la justice, le juge est souvent contraint d'avertir les témoins chrétiens qu'ils sont tenus de dire la vérité, même si la vérité est favorable au juif. Ainsi, par exemple, à Tisza-Eszlar, en 1883.

(1) L'exclusivisme national ou religieux reproché à l'Ancien-Testament, l'Évangile, cependant, pour qui veut y regarder de près, n'en est pas toujours absolument dégagé. Il s'y rencontre des paroles comme celles-ci : *Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus* (Math., xv, 26; Marc, vii, 27). Et cette parole d'inspiration judaïque, dite au profit des juifs, a plus d'une fois, au moyen âge, été retournée contre eux.

(2) Ce droit de péage ou *leibzoll* n'a été aboli que par Louis XVI. Voyez, par exemple, M. l'abbé Jos. Lémann : *l'Entrée des israélites dans la société française*, 1886, chap. ier.

(3) Voyez Graetz : *Geschichte der Juden*, t. xi, ch. ii. — Jos. Lémann : *ibid.*, liv. i, ch. ii.

En pareille matière, les préceptes de la religion ou de la morale ont moins d'empire que les mœurs. Ce qu'il faut accuser, ce n'est point l'enseignement des rabbins, des curés ou des popes, c'est une sorte de perversion réciproque de la conscience juive et de la conscience chrétienne par des siècles de rancune et de mauvais vouloir mutuel. Pour que nous soyons en droit de demander au juif de nous traiter en frères, il nous faudrait montrer au juif un peu de cette charité chrétienne dans laquelle se résument la loi et les prophètes.

Les docteurs qui relèvent laborieusement dans le Talmud les traces des haines judaïques oublient trop souvent et l'époque où a été composé le Talmud, et la façon dont il a été rédigé, et le degré d'autorité que lui reconnaît la synagogue. Le Talmud, nous l'avons dit, n'est que le procès-verbal des opinions des écoles rabbiniques entre le Ier siècle avant notre ère et le IVe ou Ve siècle après Jésus-Christ. Ce qu'il y faut chercher, c'est la pensée juive à la veille et au lendemain de la chute de Jérusalem. Dans toute sa longue histoire, Israël n'a pas connu d'époque plus tourmentée. Pendant que ses *rabbis* compilaient la Mischna ou la Ghémara, il traversait la grande crise de son existence. Il passait, malgré lui, sous le dur laminoir romain ou perse, de l'état de nation à l'état de religion. Après avoir été, durant des siècles, un peuple compact, il allait devenir une tribu religieuse éparse dans le monde. De pareilles mues ne s'opèrent pas sans souffrances, ni sans résistances. Il semblait que, le Temple renversé, le culte de Jéhovah ne pût survivre à son peuple; que Juda, chassé de son héritage et dispersé aux quatre vents, dût périr tout entier. N'allait-il pas disparaître au milieu des nations et se perdre dans l'océan des gentils, sur lequel flottaient au loin ses épaves?

Le grand souci des docteurs fut de sauver, l'une par l'autre, la religion et la nationalité; toutes deux leur semblaient indissolublement liées. Qui eût osé prévoir que l'une saurait survivre indéfiniment à l'autre? De là, en même temps, l'exclusivisme national et le ritualisme excessif du Talmud. Pour assurer le salut d'Israël, il fallait enchaîner les juifs les uns aux autres et séparer le juif des gentils. Les *rabbis* le comprirent. Le Talmud fit de la religion un ciment à la fois et un isolant; entre le juif et le *goï* s'interposa une muraille de rites. Israël, démantelé, tombait en morceaux; pour empêcher ses débris de se réduire en poussière, les docteurs l'entourèrent et, pour ainsi dire, le cerclèrent de liens multiples et solides, de pratiques minutieuses, d'observances étroites. Par là, le Talmud a donné aux juifs une consistance qui, dans la dispersion, les a préservés de se dissoudre au milieu des peuples environ-

nans. Israël a été sauvé par son rituel : le Talmud l'a fait durer, en l'immobilisant pour quinze siècles.

Ces rites, ces observances, qui nous semblent parfois puérils, Israël leur a dû la vie. Mais ce rituel, renforcé par le Talmud, n'enchaîne pas le juif jusqu'à la fin des temps. Les pratiques qui tendent à l'isoler des peuples, parmi lesquels il habite, le juif peut s'en dégager. Nous nous représentons le Talmud comme un code immuable, qui régit à jamais la société juive. Nous nous trompons. Le juif, à mesure qu'il lève la tête en dehors de son milieu traditionnel, s'affranchit peu à peu de l'autorité du Talmud. Les préceptes, qu'il tenait naguère pour obligatoires, lui semblent facultatifs. Comme il n'y a pas, dans le judaïsme d'Église, de pape ou de concile, pour juger ce qui doit être conservé et ce qui peut être modifié, les communautés israélites jouissent, en fait, d'une grande liberté. Les observances que pratique scrupuleusement le juif de Vilna ou de Berditchef, l'israélite de Paris ou de Londres peut les négliger. On voit combien il est erroné de nous figurer les juifs comme rivés à perpétuité au Talmud, à son rituel ou à ses maximes.

La vérité, c'est que le Talmud perd peu à peu de son empire. Le temps est proche où, pour la plupart des israélites, la Mischna ne sera plus qu'un monument archéologique. Peut-être ne faudra-t-il, pour cela, qu'un ou deux siècles. Déjà, le Talmud ne garde toute sa puissance que dans les contrées où la loi ou les mœurs maintiennent le juif dans l'isolement. C'est, le plus souvent, l'exclusivisme des chrétiens qui entretient l'exclusivisme juif et prolonge le règne du Talmud. En Orient même, en Roumanie, en Russie, croît, à chaque génération, le nombre des juifs qui en secouent le joug. Jusque parmi les plus fanatiques, le cabalisme des *Hassidim* a été une réaction contre les excès du ritualisme talmudique. Quant à l'Occident, à la France, à l'Angleterre, à l'Italie, à la majeure partie de l'Allemagne, la plupart des juifs ignorent le Talmud. Demandez aux israélites de votre connaissance ce qu'ils en savent. — Eh! où voulez-vous que nous ayons étudié le Talmud? vous répondront-ils ; on ne l'enseignait ni au lycée ni à l'École de droit ; il n'y a ni place, ni temps pour lui dans nos programmes d'enseignement. Et vous, avez-vous lu saint Thomas ? Eh bien ! Le Talmud, c'est l'affaire des rabbins, comme la *Somme* est l'affaire des curés. — Et, parmi les rabbins même, les vieux juifs d'Orient se plaignent de la décadence des études talmudiques. « Ils connaissent à peine la Mischna! » me disait, avec dédain, un jeune *talmid* des juiveries russes.

Pour grande que soit l'importance historique des Talmuds, le ju-

daïsme ne leur est pas enchaîné. Parce qu'il a été immobile pendant quinze siècles, il nous paraît immuable : ce n'est pas une raison. Rien ne le condamne à demeurer pour jamais enroulé dans les feuillets du Talmud. Après avoir été la religion la plus étroite et la plus servile, il peut devenir la plus libre. Il en a la prétention. Stationnaire depuis la chute d'Israël, il se vante d'être la plus progressive des religions, la moins captive du rituel, la plus apte à toutes les transformations. Les chaînes qu'il porte, il se les est forgées, elles n'adhèrent pas à sa chair ; il peut les rompre ou les laisser tomber.

Quelques textes du Talmud ne suffisent point à condamner le judaïsme. Où est la religion qui résisterait à pareil procédé de dissection ? La virginale pureté de la morale évangélique n'en sortirait pas intacte. Quelques sentences, extraites de la Mischna ou de la Ghémara, ne prouvent pas plus la corruption de la morale juive que ne prouvent la perversion de la conscience catholique quelques maximes tirées de nos casuistes. La guerre d'embûches, faite aux juifs avec ces armes d'école, est une guerre de polémiste, puérile à la fois et pédantesque, telle que les chrétiens se la sont plus d'une fois faite entre eux. Le juif, pour se défendre, n'aurait guère qu'à faire appel au catholique contre le protestant, au protestant contre le catholique, à tous deux contre l'orthodoxe. Aux « Judaïsme dévoilé » publiés, depuis des siècles, dans toutes les langues (1), que de « Papisme dévoilé » ou de « Protestantisme démasqué » feraient pendans, depuis trois cents ans ! La science, d'habitude, n'a rien à voir dans les productions qui portent de pareilles étiquettes. Juive ou chrétienne, peu importe l'officine d'où elles sortent. Pour extraire des doctrines de la Réforme les thèses les plus immorales, il n'y a qu'à presser certaines maximes des réformateurs. Des théologiens allemands en ont fait l'aveu (2) : qui voudrait traiter les écrits de Luther comme Rohling (3) et ses émules ont traité le Talmud, prouverait sans peine

(1) L'ouvrage d'Eisenmenger : *Entdecktes Judenthum* (Kœnigsberg, 1711), offrait ainsi, dès le début du XVIIIe siècle, une compilation des inepties ou des bizarreries que l'on peut relever dans le Talmud. Eisenmenger avait été déjà devancé, au XVIe siècle, par Pfefferkorn, un renégat que combattit Reuchlin.

(2) Ainsi, M. F. Delitzsch, professeur de théologie à l'Université de Leipzig, *Rohlings Talmudjude beleuchtet*, traduit en russe, sous ce titre : *Slavo pravdy o Talmudé*.

(3) Le docteur Rohling, auteur de *Der Talmudjude* (Munich, 1878). Cet ouvrage, récemment imité en français, a donné lieu, de la part d'un rabbin de Vienne, le docteur Bloch, à un procès où ont été démontrées les inexactitudes de Rohling. Voyez *Zur Judenfrage nach den Akten des Prozesses Rohling-Bloch*, par Jos. Kopp ; Leipzig, Jul. Klinkhardt, 1886.

que le luthéranisme n'est qu'un tissu d'inepties et de grossièretés (1).

Ce n'est point avec des textes tronqués ou des maximes isolées qu'on peut juger une religion et une doctrine. Cette méthode, il est vrai, les adversaires du christianisme, — et parmi eux, certains juifs, — ne se sont pas fait scrupule de l'appliquer à l'Église, à la papauté, aux ordres religieux. Mais, si pareil procédé a peu de valeur contre le catholicisme, il ne vaut pas mieux contre le judaïsme. Les chrétiens l'admettent-ils pour le Talmud, que personne ne prétend inspiré, il le leur faut accepter pour la Bible, dont chrétiens et juifs reconnaissent l'autorité. De semblable attaque, la Bible ne sort pas toujours plus indemne que le Talmud. Certains antisémites n'ont pu se tenir de s'en prendre à elle, oubliant que viser le juif, à travers la Bible, c'était risquer de toucher le Christ. Ils ne songent pas, ces pieux adversaires d'Israël, qu'à pareille escrime ils ont eu pour devancier un illustre maître d'armes. Voltaire, le grand moqueur, n'a-t-il pas démontré, avant eux, « qu'aucun peuple n'avait jamais eu des mœurs plus abominables que les juifs? » N'a-t-il pas, quelque part, un chapitre intitulé : « Que la loi juive est la seule dans l'univers qui ait ordonné d'immoler des hommes (2)? » Je le signale aux antisémites qui ne le connaîtraient point. Mais, en s'en prenant ainsi aux juifs et à la Bible, Voltaire savait à qui il en avait.

Il en est des religions comme des vieilles églises de pierre ou de marbre. Pendant que la prière s'agenouillait sur leurs dalles, on vivait, on jouait, on se battait autour d'elles, et parfois jusque sous leurs voûtes. Plus d'une a été envahie par les hommes de guerre, et a vu ses tours changées en donjons, et ses nefs transformées en forteresses. Comment s'étonner si leurs murailles gardent encore la marque des assauts qui leur ont été livrés? Ainsi des religions ; elles, non plus, n'ont pu traverser les siècles sans en subir les contacts et les souillures ; elles, aussi, ont parfois été converties en citadelles et en châteaux forts ; n'allons pas crier au scandale, s'il leur en reste parfois des taches de sang ou de boue. Le judaïsme talmudique a été, durant deux semaines de siècles, la place forte, et comme le réduit d'Israël : la Ghémara était son rempart. Rien de surprenant, si elle est encore, çà et là, hérissée de palissades. C'est un long siège qu'Israël a soutenu dans cette enceinte de textes et de rites élevée par ses rabbins,

(1) La démonstration a, du reste, été faite plusieurs fois, pour Calvin, comme pour Luther, par les polémistes catholiques. Je citerai, entre autres, la *Vie de Luther* et la *Vie de Calvin*, d'Aubin.

(2) *Œuvres de Voltaire*, édit. de 1775, t. XXXVIII.

après le renversement des murs de Sion par les catapultes de Titus. Quelle religion a été assaillie d'autant d'ennemis ? et quelle est, avant la nôtre, l'époque où le judaïsme eût pu désarmer? Il lui fallait, pour cela, être sûr de la paix ; et, aujourd'hui même, en est-il partout assuré? Ne lui reprochons donc pas trop un fanatisme attisé par notre intolérance. Nous n'avons pas le droit de marquer à jamais le front du juif de telle ou telle maxime du Talmud. Autant vaudrait faire défense au catholique d'enlever du parvis de ses cathédrales l'échafaud des autodafés, ou lier à perpétuité le calviniste au poteau du bûcher de Servet.

III.

Il serait curieux de faire l'histoire du juif à travers la littérature et le *folk-lore* du moyen âge. C'est un personnage qui a toujours frappé l'imagination du peuple. Elle en a eu souvent une vision fantastique. Encore aujourd'hui, il y a des terreurs superstitieuses dans la répulsion populaire à l'égard du juif. Pour les foules d'une moitié de l'Europe, le juif est demeuré un être mystérieux en possession d'arcanes redoutables. Il tient du sorcier. Ce n'est pas jeu de mots, si les assemblées de sorcières portent le nom de sabbat. Pour les masses, les traités du Talmud, brûlés par saint Louis, étaient un grimoire magique; les bizarres lettres hébraïques semblaient des caractères cabalistiques. Le juif était de droit le maître des sciences occultes. Il lui en reste toujours quelque chose. On le soupçonne facilement d'accointances diaboliques. On lui prête volontiers les actes les plus étranges, car le juif n'est pas un homme comme un autre.

En Orient, en Occident même, l'ignorante crédulité des peuples alimente encore leurs haines contre le juif. Il court sur son compte des légendes dont la barbare naïveté jure avec l'esprit et les traditions du judaïsme. Que de juifs le moyen âge a brûlés pour avoir, de nouveau, crucifié le Christ en transperçant, de leur canif, une hostie consacrée! C'est pourtant là une de ces fables dont la donnée même trahit la fausseté. Un juif qui ne croit ni à la divinité du Christ, ni à sa présence invisible sous le voile du pain, n'a pas la sacrilège curiosité de lacérer l'hostie, pour voir s'il en sortira du sang. Pareille impiété ne peut germer que dans une tête chrétienne. Il en est à peu près de même d'une autre fable encore vivante dans les trois quarts de l'Europe.

On a remarqué, en Russie et en Orient, que les mouvemens populaires contre les israélites éclataient, de préférence, à l'approche des fêtes de Pâques. Aujourd'hui, de même qu'à l'époque

des croisades, cette concordance tient peut-être moins au penchant des masses incultes à venger le divin crucifié sur les descendans de ses bourreaux, qu'aux meurtrières légendes répandues dans le peuple sur la pâque juive. On sent que nous voulons parler de l'inepte accusation qui, depuis des siècles, a coûté la vie à tant d'israélites de tout pays, sans qu'aucun juif, en aucun temps, ait pu être convaincu de culpabilité.

En Russie, en Pologne, en Roumanie, en Bohême, en Hongrie, le menu peuple s'imagine que les juifs ont besoin de sang chrétien pour préparer les pains azymes de leur pâque. N'avons-nous pas eu la honte, en France même, durant les élections municipales de 1890, de voir cette criminelle calomnie affichée publiquement, par des agitateurs anonymes, sur les murs de Paris? Dans les villages, dans les villes même de la Hongrie, de la Roumanie, de la Russie contemporaines, où se retrouvent si souvent, sous un mince vernis de civilisation moderne, les idées et les croyances du moyen âge, le paysan ou l'ouvrier ne doute pas qu'il ne faille réellement aux juifs, pour la célébration de leur pâque, du sang de veines chrétiennes. Il ne sait point, le paysan magyar ou le *moujik* russe, que, au témoignage de Tertullien et de Minucius Felix, la même absurde et odieuse accusation a été jetée aux premiers chrétiens par les païens, dont la malveillante curiosité prenait, sans doute, pour un sacrifice de chair et de sang la mystique immolation de l'agneau eucharistique. Chaque fois qu'il vient à disparaître un enfant chrétien, chaque fois que, dans une rivière ou dans les fossés d'une ville, la police découvre le cadavre d'un jeune garçon ou d'une jeune fille, la voix populaire dénonce le couteau du *schächter,* du sacrificateur juif, alors même que le corps ne porte aucune trace de violence. Cela est si connu qu'on a vu des assassins traîner les restes de leur victime dans les ruelles du quartier juif, sûrs de dérouter par là les soupçons et les colères de la foule.

Tout le moyen âge a cru à cette légende. Elle a été mise en vers ou en prose, témoin les contes de Chaucer. Rien de tenace comme de pareilles fables. Aussi n'était-ce pas un fait isolé, au XIXe siècle, le procès qui, en 1883, donna une éphémère célébrité à la bourgade hongroise de Tisza-Eszlar. L'accusation portée contre les juifs de Tisza-Eszlar a été maintes fois lancée, depuis moins de cinquante ans, contre les juifs de Syrie, d'Égypte, de Roumanie, de Russie. En 1880, c'était à Koutaïs, en Transcaucasie; en 1881, c'était à Alexandrie d'Égypte; hier encore, en 1890, c'était à Damas, déjà illustrée, en 1840, par une accusation du même genre. Je pourrais citer plusieurs de ces tristes affaires en Russie, à Sa-

ratof notamment, sous l'empereur Nicolas et sous l'empereur Alexandre II. A certaine époque, elles étaient si fréquentes, et le mal-fondé de la plainte était si bien établi, que l'administration impériale avait défendu d'y donner suite. Il faut dire que, en Russie, l'accusation semblait d'autant plus naturelle qu'une ou deux sectes russes ont, sans plus de raison peut-être, été soupçonnées de pratiques analogues à celles reprochées aux juifs (1).

Dans toutes ces causes de meurtre rituel, l'accusation repose, d'ordinaire, sur la légende. « Qui donc, si ce n'est les juifs, pouvait avoir besoin de tuer cette jeune fille? » demandait un témoin du procès de Koutaïs, en 1880. Tel est le raisonnement des foules, au pied du Caucase, non moins que dans la Puszta hongroise. Les enquêtes médicales ou judiciaires ne peuvent les détromper. C'est en vain qu'en Russie, comme en Hongrie, comme partout où il y a eu procès régulier, devant un tribunal chrétien ou musulman, force a bien été aux magistrats, les moins bien disposés envers Israël, de reconnaître l'innocence des juifs. Cette innocence, la passion obstinée des antisémites ne veut pas l'admettre; ils préfèrent soupçonner les juges chrétiens de se laisser corrompre par l'or d'Israël. Peu leur importe que l'inique accusation ait été réfutée dans tous les pays et en toutes les langues (2). Le plus curieux, c'est que parmi les savans qui en ont démontré l'inanité, il s'est rencontré un pape, et non l'un des moindres pour la science ou l'esprit critique (3). Déjà, en plein moyen âge, les papes Grégoire IX et

(1) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, t. III, *la Religion*, liv. III, chap. IX.

(2) On peut citer, en russe, M. D. A. Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg : *O nékotorykh srednevekovykh obvineniakh protif Evréef;* Saint-Pétersbourg, 1880, 2e édit., et M. Jér. Lioutostanski : *Vopros ob oupotrébléniï Evreiami sectatorami kristiansk. krovi*, etc.; Moscou, 1876; — en allemand, Jos. Kopp : *Zur Judenfrage;* Leipzig, 1886, IIIe partie; — en italien, Corredo Giudetti : *Pro Judæis : Riflessioni e documenti;* Turin, 1884; — en anglais, le *Nineteenth Century*, novembre 1883, etc.

(3) Le pape Clément XIV, Ganganelli, alors consulteur du saint-office romain. Les juifs de Iampol, en Pologne, avaient été accusés, en 1756, d'avoir assassiné un chrétien pour employer son sang à la confection de leurs pains azymes. Dans leur détresse, ils ne craignirent pas d'invoquer l'intervention du saint-siège. L'étude de la question fut confiée par le pape Benoît XIV à Ganganelli. Le savant franciscain rédigea un long rapport dans lequel il conclut à l'inanité de l'accusation portée contre les juifs, après avoir examiné un à un les principaux cas de meurtre rituel, reprochés aux israélites depuis des siècles. Ces conclusions furent adoptées par la curie romaine, qui chargea le nonce du pape à Varsovie de protéger les juifs contre pareille calomnie. Le mémoire de Ganganelli, dont une copie a été retrouvée dans les archives de la communauté israélite de Rome, a été publié, en allemand, par le docteur Berliner, sous le titre de *Gutachten Ganganelli's (Clemens XIV) in Angelegenheit der Blutbeschuldigung der Juden;* Berlin, 1888; — et en italien, par M. Isidore Loeb : *Revue des études juives;* Paris, avril-juin 1889.

Innocent IV, l'un en 1235, l'autre en 1247, par une bulle datée de Lyon, avaient publiquement condamné cette calomnie, si bien que, trois siècles plus tard, les compilateurs protestans des *Centuries de Magdebourg* affirmaient que le pape Innocent IV s'était laissé acheter par les juifs.

Comme ils ne trouvaient rien dans le Talmud à l'appui de leur thèse, les ennemis des juifs ont prétendu que le meurtre rituel s'inspirait des superstitions cabalistiques. Ils ont imaginé de donner, comme preuve du pieux cannibalisme des juifs, une ou deux métaphores du livre du *Zohar,* le code de la Cabale du moyen âge, aujourd'hui encore en honneur parmi certains juifs, près des *Hassidim* notamment. D'autres ont cité le témoignage, naturellement suspect, de néophytes israélites convertis à la foi chrétienne; mais la plupart des juifs baptisés, comme le constatait déjà Ganganelli, ont rendu, en faveur de leurs anciens coreligionnaires, un verdict d'acquittement. De toutes les religions auxquelles ont été imputées des pratiques sanguinaires, le judaïsme semblait celle qui prêtait le moins à pareil soupçon. Ne sait-on pas que la Loi interdit aux juifs de se nourrir de sang? que pour eux tout aliment qui contient du sang est *taref,* c'est-à-dire impur, si bien qu'il ne leur est permis d'user que de viandes saignées? La prohibition de l'Écriture est formelle; elle est rigoureusement confirmée par le Talmud, elle est strictement maintenue par l'usage et par les boucheries juives, qui vendent la viande *kacher*. La répulsion des juifs pour le sang est telle qu'un savant allemand a cru ne pouvoir en donner idée qu'en empruntant une comparaison aux superstitions polynésiennes; il a osé dire que, pour les juifs, le sang était *tabou*. Aux yeux des foules russes ou hongroises, il n'en reste pas moins acquis que les rabbins saignent les enfans chrétiens, afin d'en employer le sang à la confection des pains de la pâque.

Au lieu d'une inspiration juive, on reconnaît encore ici les vieilles superstitions populaires. Le sang y tenait une grande place. Sorciers et nécromanciens étaient en quête de sang humain. L'imagination du moyen âge croyait à la vertu mirifique du sang; elle a prêté ses croyances aux juifs. Quand il serait jamais démontré que, à Trente ou ailleurs, le couteau des juifs ait, « par haine de la foi, » immolé des enfans chrétiens, tels que les bienheureux Simon et André, des *Acta sanctorum* (1), je ne saurais voir dans de pareils

(1) Deux enfans sont honorés par l'Église comme martyrs des juifs : l'un, le bienheureux Simon de Trente, mis à mort en 1475; l'autre, le bienheureux André de Rinn (diocèse de Brixen), tué en 1462. Il est à noter que le premier a été béatifié en 1588, le second, seulement, en 1753. Ganganelli, tout en admettant l'authenticité de ces deux meurtres, remarque lui-même, dans le mémoire mentionné plus haut, que la curie romaine n'a autorisé que tardivement le culte de ces deux martyrs.

infanticides que des crimes privés, ou des actes de *vendetta* pour les vexations et persécutions endurées par les fils de Jacob. Car, pourrions-nous l'oublier? l'inhumanité de nos ancêtres envers les juifs était bien faite pour leur suggérer les vengeances les plus barbares. Quant à ce qui est des enfans, en particulier, l'histoire ne nous donne pas toujours le beau rôle. S'il n'a jamais été légalement prouvé que le fanatisme des juifs ait égorgé des enfans chrétiens, il est, hélas! hors de doute que, durant des siècles, les chrétiens des deux rites se sont fait peu de scrupule d'arracher au juif ses fils et ses filles, — non, il est vrai, pour leur ouvrir les veines, mais, ce qui n'était pas moins cruel au cœur de parens juifs, pour les arroser de l'eau du baptême. Ici, les témoignages abondent. Il ne s'agit plus de crimes supposés, accomplis en secret dans les ténèbres, mais de ravissemens d'enfans effectués au grand jour, sous la protection des lois et sur l'ordre des autorités; et cela, en certains états, en Espagne et en Portugal notamment, par milliers et dizaines de milliers. Quant aux exemples moins anciens d'un pays voisin, il nous répugne d'en parler : il est tel nom que, pour un catholique, le mieux est de laisser oublier.

IV.

Le chrétien des classes éclairées n'a pas, contre le juif, les préjugés archaïques du populaire. Dans l'Europe orientale même, en Hongrie, en Roumanie, en Russie, la mince couche cultivée, « l'intelligence, » comme disent les Russes, sait que le juif ne vole pas les enfans pour les livrer au couteau du *schohet*, et que, pour fêter la pâque hébraïque, la synagogue n'a pas besoin de sang chrétien. Catholiques, protestans, orthodoxes, ont contre le juif un autre grief, moins enfantin ou moins grossier. Ils l'accusent d'être l'ennemi né de ce qu'ils appellent « la civilisation chrétienne. » De toutes les accusations portées contre Israël, c'est peut-être, par son vague même, une des plus graves.

S'il n'est pas vrai que, dans ses rites secrets, le juif talmudiste se délecte à répandre le sang chrétien, les juifs, dit-on, les juifs « progressistes, » spécialement, font pis encore : ils s'acharnent à mettre en pièces la foi, la morale, la civilisation chrétiennes. Non contens de jouir de la tolérance moderne, ils s'efforcent, ouvertement ou clandestinement, de « déchristianiser » l'Europe et les sociétés contemporaines. Ainsi envisagé, le judaïsme est un agent de décomposition, au point de vue moral et religieux, aussi bien qu'au point de vue économique, ou au point de vue national : c'est un dissolvant des vieilles sociétés chrétiennes.

Allemagne évangélique, Russie orthodoxe, France ou Autriche catholique, le juif est partout dénoncé comme le plus zélé démolisseur de ce qu'on se plaît à nommer l'état chrétien et la culture chrétienne. En s'attaquant aux juifs et au judaïsme, chrétiens de toute confession prétendent, avec le pasteur Stoecker, ne prendre l'offensive que pour se défendre. Il est des hommes qui s'ingénient à découvrir partout dans l'histoire des ressorts cachés, qui croient aux longs desseins mystérieusement suivis à travers les siècles; ceux-là vont jusqu'à se représenter « les princes de Juda » comme les éternels instigateurs de la guerre séculaire faite au Christ, à l'Église et à l'esprit chrétien (1). Pour eux, l'ancien peuple de Dieu, en révolte contre son Messie, est devenu l'ennemi de la cité de Dieu, dont il sape sourdement les fondemens, et sur les ruines de laquelle il compte asseoir la domination d'Israël. Les juifs sont les initiateurs, les apôtres et les bailleurs de fonds de la grande « anticroisade » menée dans le monde moderne contre les traditions et les institutions chrétiennes. De cette manière, l'antisémitisme est, en quelque sorte, la contre-partie de l'anticléricalisme; c'est une autre forme de *Kulturkampf,* un *Kulturkampf* retourné contre les adversaires, secrets ou avoués, de la culture chrétienne.

Tel est bien, en effet, un des facteurs de l'antisémitisme. On le reconnaît au pays et à l'époque où il a fait son apparition. Ce n'est point par hasard qu'il est né dans l'Allemagne du prince Bismarck, au plus fort du conflit du nouvel empire et de la hiérarchie catholique. Pendant que la presse libérale allemande, conduite, en partie, par des juifs, donnait l'assaut à l'Église, les assiégés, ayant cherché le point faible des lignes d'investissement, firent une sortie dans la direction de la synagogue, là où campaient les troupes commandées par le juif Lasker. C'était de bonne guerre; pareille diversion était suggérée par la composition des deux armées. Aussi tend-elle à devenir une des manœuvres classiques des modernes campagnes anticléricales. Le juif, qui semblait en devoir être le bénéficiaire, risque ainsi d'être la victime de la guerre au christianisme. L'événement montre que ce n'est pas toujours, pour lui, un jeu sans péril de soulever des luttes confessionnelles, ou de s'y mêler. L'imprudent! il n'a guère que des horions à y gagner. Les traits lancés par lui, ou par les siens, contre « les cléricaux » menacent de se retourner contre Israël. Il n'est pas bon, pour le juif, qu'on se demande quels yeux peuvent être offusqués de l'ombre inoffensive de la croix, et quelles mains ont intérêt à

(1) Voyez, par exemple, *les Juifs nos maîtres,* par Chabaudy; Paris, 1882.

effacer de nos vieux pays les nobles et chers emblèmes de la religion de nos pères.

« Comment, me disait un Allemand de Silésie, voudriez-vous nous empêcher de rendre au Talmud les coups portés à l'Évangile? L'appel fait à l'État contre notre clergé et nos associations chrétiennes, n'avons-nous pas le droit de le faire à l'État et au peuple contre les rabbins et les associations juives? La tolérance qu'il réclame pour lui, qui est minorité, qu'Israël nous la montre à nous qui sommes la majorité. Autrement, il s'entendra de nouveau crier : *Hep! hep!* (1) par les millions de chrétiens qui s'imaginent encore que le meilleur présent qu'ils puissent faire à leurs enfans, c'est un évangile et une croix. » Et ce langage n'est pas seulement celui des croyans, je l'ai retrouvé sur les lèvres de sceptiques ou d'indifférens qui, en face du juif, se prenaient à se rappeler qu'ils étaient chrétiens.

L'anticléricalisme a donc été, par contre-coup, un des principaux fauteurs de l'antisémitisme. En plus d'un pays, les juifs s'en sont plus ressentis que les catholiques. A ceux qui dénonçaient l'Église comme un corps étranger, obéissant à un chef étranger, les catholiques devaient être portés à répondre en dénonçant les juifs comme des intrus de race étrangère, sans patrie et sans patriotisme. A ceux qui, en Allemagne, par exemple, accusaient les sujets spirituels du pape d'être, de cœur et d'âme, des « ultramontains, » rebelles à l'esprit germanique, les catholiques devaient être enclins à répliquer en accusant « les sémites » d'être réfractaires à l'esprit allemand et à la *deutsche Kultur*. — « Front contre Rome! » avait dit, un jour, en 1879, au plus fort de la bataille du Kulturkampf, une des feuilles de Berlin dirigée et rédigée par des israélites. A ce cri de guerre, l'organe du « Centre ultramontain, » la *Germania*, ripostait par un autre cri de guerre : « Front contre la nouvelle Jérusalem! » C'est ainsi que, de tout temps, l'intolérance appelle l'intolérance : *abyssus, abyssum*...

« Le peuple allemand a enfin ouvert les yeux, continuait la *Germania* : il voit que le véritable *Kulturkampf*, la vraie lutte pour la civilisation, c'est le combat contre la domination de l'esprit et de l'argent juifs. Dans tous les mouvemens politiques, ce sont les juifs qui jouent le rôle le plus radical et le plus révolutionnaire, faisant une guerre à outrance à tout ce qui reste encore de légi-

(1) *Hep! hep!* cri traditionnel contre les juifs en Allemagne. On en a donné diverses explications plus ou moins fantaisistes; on a ainsi voulu y retrouver les initiales des mots : *Hierusalem est perdita*. Ce n'est peut-être, selon l'hypothèse de M. Isidore Loeb, qu'une corruption du mot : *Hebe! heb!* « arrêtez! tenez-le! » encore employé dans ce sens en Alsace et dans les pays rhénans.

time, d'historique et de chrétien dans la vie nationale des peuples (1). »

Et cette terrible accusation, les catholiques, contraints de faire face au prince Bismarck et à ses naïfs alliés, les nationaux-libéraux, n'étaient pas les seuls à la porter contre Israël. L'Allemagne protestante faisait écho à l'Allemagne catholique. Les piétistes prussiens, inquiets de voir les coups dirigés contre la hiérarchie romaine atteindre, par-dessus les mitres épiscopales, la croix et l'évangile, ont même peut-être été les plus ardens prédicateurs de la nouvelle croisade (2). La *Kreuz-Zeitung* dépassait en zèle la *Germania*. Et, en dehors de l'Allemagne, en des états où pareil grief semblait hors de place, des écrivains orthodoxes le reprenaient à leur tour. La *Rous*, du Moscovite Aksakof, faisait la partie slave dans le quatuor cosmopolite de l'évangélique *Gazette de la croix*, de l'ultramontaine *Germania* et de la romaine *Civiltà Cattolica*. Pour le protestant prussien, pour le catholique autrichien ou français, pour l'orthodoxe russe, c'était donc bien un *Kulturkampf* que la guerre contre Israël. Il ne s'agissait de rien moins que de conserver, aux peuples modernes, les bienfaits de la civilisation chrétienne, en enrayant ce qu'on appelle « la judaïsation » des sociétés européennes. Pour tous, Slaves, Latins, Germains, Magyars, le juif, l'odieux parasite, était le microbe léthifère, la bactérie infectieuse qui porte le poison dans les veines des états et des sociétés contemporaines.

V.

Que vaut cette accusation? Et pour en discerner le bien ou le mal fondé, faut-il longtemps la discuter? Et d'abord, est-elle d'accord avec l'histoire? avec ce qu'il y a de plus brutal dans les faits, avec les chiffres et les dates? Puis, n'est-ce pas grandir démesurément Israël et attribuer au juif un empire outré que de voir en lui l'inspirateur et comme le souffleur de l'esprit du siècle? On eût assurément surpris Voltaire et Diderot en leur annonçant qu'ils n'étaient que les précurseurs ou les agens inconsciens des juifs. Rejeter sur la juiverie et sur le judaïsme l'ébranlement de certaines notions morales, religieuses, sociales, politiques, n'est-ce pas tenir peu de compte de l'histoire du développement des « idées modernes? » Ne serait-ce point, de la part des peuples

(1) *Germania*, 10 septembre 1879.

(2) Je pourrais citer comme exemple le discours du pasteur Stoecker au Landtag prussien, le 22 mars 1880. Cf. les écrits de M. le professeur Treitschke.

chrétiens, oublier leurs propres péchés pour en charger, avec Israël, un bouc émissaire?

Quelque opinion qu'on ait de « l'esprit moderne, » il est malaisé d'en donner aux juifs la louange ou le blâme. Israël était encore parqué derrière les grilles du ghetto, que les assises traditionnelles des sociétés chrétiennes étaient déjà sapées par des mains qui n'avaient pas été en apprentissage chez les rabbins.

Je ne l'ignore point, les accusateurs des juifs peuvent ici produire des témoins juifs. Le reproche qui leur a été solennellement jeté du haut de la chaire luthérienne ou de la tribune prussienne, certains « sémites » l'ont fièrement relevé, s'en parant comme d'un titre à l'estime des peuples. Tel fils émancipé de Jacob n'a pas craint de nous montrer, dans ses sordides aïeux de la *Judengasse*, les lointains pionniers de la Révolution et les secrets instrumens de la libération de l'esprit humain. Au peuple qui a eu la gloire unique de donner au monde la religion, on a voulu faire gloire de lui avoir donné le rationalisme, nous le représentant défaisant d'une main ce qu'il avait fait de l'autre. Du peuple qui, durant vingt-cinq ou trente siècles, s'est obstiné à tout fonder sur le Livre et sur la parole du Dieu vivant, on a prétendu faire le maître du scepticisme et le mystérieux précepteur de ceux qui ont brisé l'autorité du Livre et qui nient que Dieu ait jamais parlé. « Le juif, dit un brillant écrivain, a été le docteur de l'incrédule; tous les révoltés de l'esprit sont venus à lui dans l'ombre ou à ciel ouvert. Il a été à l'œuvre dans l'immense atelier de blasphème du grand empereur Frédéric et des princes de Souabe ou d'Aragon (1). » Cela peut être vrai; mais est-ce bien dans cet atelier d'outre-monts qu'ont été forgées les armes du rationalisme moderne ou qu'ont été fondues les doctrines qui ont transformé les sociétés européennes?

Quelques perspectives que ses *rabbis* aient ouvert çà et là aux débiles sciences du moyen âge, ce n'est pas Israël qui a donné le branle au monde moderne. Pour ingénieux et subtil que soit le génie juif, s'il vient s'attribuer l'évolution des sociétés modernes, le juif se vante. Ce n'est pas son travail de taupe qui a fait pencher les flèches des cathédrales gothiques, ou se lézarder les murs des châteaux des Valois et des palais des Bourbons. Pour avoir été l'instigateur du monde moderne, il ne suffit pas d'avoir nié l'éternité du monde du moyen âge. Le juif a le droit de se vanter de n'avoir pas courbé le front devant les dieux des nations, « que leur nom fût Christ, Jupiter ou Baal. » Par sa seule existence, il a, durant vingt siècles, protesté contre l'ordre ancien et contre

(1) M. James Darmsteter : *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*, 1881, p. 16.

la société chrétienne, qui ne lui eût pas fait plus de place qu'à l'hérétique, s'il n'eût paru le gardien providentiel du Livre et le témoin involontaire des prophètes. Le juif a été le vrai protestant; il a été l'intransigeant qui ne pactise point, le réfractaire au dogme et à la tradition. Mais, visible ou latente, timide ou téméraire, sa protestation a été réduite au silence par la flamme du bûcher qui a consumé ses docteurs et ses livres. Eût-elle été entendue, eût-elle été plus forte ou plus libre, ce n'est pas la voix du juif qui eût fait nos révolutions, car sa protestation s'appuyait sur la tradition, et ce n'est point au nom de la tradition que s'est faite la révolution qui a renouvelé la face de la terre.

Qu'on prenne les hommes dont, depuis trois siècles, les mains ont ébranlé les colonnes du palais ou du temple, combien de juifs, parmi eux, ou de disciples de juifs? Qu'on fasse la classification des sciences modernes, de celles qui ont fourni à nos pères « les instrumens d'émancipation de l'esprit, » sciences naturelles ou historiques, — quelles sont, à proprement parler, les sciences juives, les sciences dont les juifs ont été réellement les initiateurs? Est-ce l'histoire? est-ce la philosophie? Sont-ce la physique ou la chimie modernes? Serait-ce la physiologie, ou cette nouvelle venue au nom pédantesque, la sociologie? Je vois bien des savans juifs, je ne vois nulle part de science juive. Serait-ce l'exégèse religieuse dont les juifs, en tant que gardiens de la Bible, semblaient avoir la vocation? Cette critique des livres sacrés dont Israël possédait seul la clef, le juif moderne l'a laissée aux protestans; si ses ancêtres l'avaient préparée de loin, aux XIe ou XIIe siècles, avec Raschi et ses émules, leur œuvre avait été reléguée au ghetto; et, au XVIe siècle même, le rôle des rabbins s'est borné à fournir des traducteurs à Luther et à Reuchlin. Qu'est-ce, si nous envisageons les multiples et mobiles systèmes dans lesquels l'ondoyante et informe pensée moderne s'est efforcée de se formuler? Lequel de ces systèmes est juif? Est-ce le positivisme, l'évolutionisme, le déterminisme, le pessimisme? Si souple et si robuste, si patient, si varié, si merveilleusement apte à tout que soit son génie, le juif n'a pu avoir sur la formation de la société moderne qu'une influence secondaire et, à tout prendre, minime. Que la faute en soit, pour une bonne part, aux persécutions et aux humiliations dont il a été victime, qu'elle soit plus à nous qu'à lui, peu importe. Le résultat est le même. Israël eût péri tout entier sur les *quemaderos* de Castille que sa disparition n'eût pas retardé, de cent ans, l'avènement de la société moderne. Amis ou adversaires du juif lui prêtent une fonction qui n'est pas la sienne, quand ils s'obstinent à voir en lui l'obscur ferment qui a fait lever dans le monde ce que nous

appelons les idées modernes. Le germe en était déjà dans la civilisation classique.

A qui veut l'envisager dans le cours des siècles, la transformation des sociétés européennes apparaît comme une évolution intérieure, naturelle, organique, œuvre spontanée des forces génératrices de notre civilisation. Des influences extérieures en ont pu hâter le développement interne ; elles n'en ont pas créé le ressort vivant ; et parmi ces influences, celle du juif n'a été ni la seule, ni peut-être la plus puissante. Ce qui a fait le monde moderne, la renaissance, la réforme, la révolution, ce n'est ni le juif, ni l'esprit juif; c'est quelque chose de plus général et de plus subtil ; c'est l'esprit d'analyse, c'est l'esprit d'examen, c'est l'esprit scientifique dont les premiers tâtonnemens ou les premières leçons nous viennent, non de la Judée, mais de la Grèce; et s'ils nous sont un jour revenus par les Juifs ou les Arabes, ils n'en provenaient pas moins des Grecs. Il y avait à l'œuvre dans notre vieille civilisation chrétienne, civilisation composite, aux origines hybrides, d'autres acides que le corrosif juif. Chose à noter, l'action, apparente ou latente, des juifs dispersés, grande ou du moins réelle au moyen âge, a été en décroissant à mesure que s'accélérait le mouvement qui emportait le monde moderne. Encore discernable çà et là, dans l'ombre, à la renaissance et à la réforme, la maigre silhouette du juif avait presque disparu des coulisses de l'histoire, quand éclata la Révolution. L'époque du grand écroulement est peut-être, de toutes, celle où les sociétés humaines ont le moins senti la main du juif (1).

Où était le juif dans le Paris du XVIIIe siècle? — Ils étaient encore à peine, sous Louis XVI, trois ou quatre cents juifs du Midi ou de l'Alsace, blottis dans les faubourgs. Et cependant, à le bien flairer, notre XVIIIe siècle français doit avoir, pour les antisémites, comme une vague odeur de ce qu'ils appelent « l'esprit juif. » Serait-ce que, à notre insu, d'Alembert, Diderot et les encyclopédistes auraient été les élèves d'un *Talmud-Tora?* Toujours est-il que la ressemblance est frappante. Les reproches adressés aux juifs et à la « littérature sémitique » par un Stoecker ou un Treitschke, on pourrait les faire, que dis-je? on les a faits, pièces en main, à la littérature, à la science, à la philosophie de la France monarchique, avant la chute de la royauté. « Le XVIIIe siècle, disait récemment un des jeunes maîtres de la critique, n'a été ni chrétien, ni français (2). La brusque extinction de l'idée chré-

(1) Nous ne dirons rien ici de l'action attribuée aux juifs dans les sociétés occultes; nous aurons plus tard l'occasion d'y revenir.

(2) M. Em. Faguet : *Dix-huitième siècle*, avant-propos, 1890.

tienne, la diminution progressive de l'idée de patrie, tels ont été les deux signes caractéristiques de l'âge qui va de 1700 à 1790. » Il a eu l'horreur de l'autorité spirituelle ou matérielle ; il a détesté toute hiérarchie et fait fi de la tradition ; il a été cosmopolite, et indifférent à l'endroit de la grandeur du pays ; « il a été antifrançais comme il a été antichrétien, et par là même, il a vu un notable abaissement du sens moral, qui ne pouvait guère aller sans un certain abaissement de l'esprit littéraire et de l'esprit philosophique. » A entendre l'historien critique du XVIIIe siècle, ne croirait-on pas entendre l'antisémitisme protestant, catholique ou orthodoxe, dénonçant l'esprit juif, la presse sémitique, la judaïsation des sociétés? N'est-ce pas là, en quelques mots, nos principaux griefs moraux, religieux, politiques contre le juif et le judaïsme?

Et ce n'est pas simple coïncidence. L'esprit de négation, l'esprit de révolte ou de scepticisme, que nous nous plaisons à attribuer aux juifs, le juif peut en être imbu, il peut s'en faire le propagateur, il n'en est pas l'inspirateur. Il l'a reçu de nous, de nos pères de sang « aryen » et d'éducation catholique ou protestante. La torche qu'on l'accuse de promener dans le monde chrétien, le juif ne l'a pas allumée, il l'a prise de mains chrétiennes.

Ni notre XVIIIe siècle, ni notre Révolution française, n'ont été le produit du judaïsme. Le juif a le droit d'exalter la Révolution ; nul ne saurait s'étonner qu'il lui dise : « Hosannah ! » N'est-ce pas elle qui l'a délivré et tiré de la servitude d'Égypte? Il lui est permis d'y voir la main vieillie de Jéhovah, et d'y vénérer « le divin en action. » Que dans les transports de son lyrique enthousiasme, le juif reconnaissant égale, avec M. J. Darmsteter, « la Montagne révolutionnaire au Horeb ; » qu'il admire dans « Moïse un conventionnel parlant du sommet de la Montagne ; » qu'il déclare que « la révélation a parlé le même langage sur la crête du Sinaï et dans les salons du XVIIIe siècle (1), » je ne m'en scandalise point, quoi qu'en puisse penser la synagogue. Libre au juif de croire « que ce qui triomphe par Voltaire, c'est la Bible criblée d'épigrammes par Voltaire. » Libre à lui surtout de reconnaître dans la Révolution l'accomplissement des antiques prophéties d'Israël. A cela, je ne contredis point ; mais parce que, du Moriah ou du Carmel, un Isaïe a vu surgir au loin, dans la brume des siècles, une ère de fraternité universelle, cela ne fait pas qu'Israël ait été le principal ouvrier de la réalisation, hélas ! encore bien incomplète, des mystérieuses visions de ses voyans. Il se peut, comme on nous l'affirme, que le langage de Jérusalem soit celui de l'Europe moderne ; mais quand « le *Credo* du monde nou-

(1) M. James Darmsteter : *Joseph Salvador*, p. 52 ; cf. p. 28, 29.

veau ne serait que le *Credo* du vieux monde hébraïque, » ce n'est pas Jérusalem, ce n'est pas, en tout cas, le juif moderne, qui l'ont appris à l'Europe. Quand il se vante d'avoir ouvert au monde les voies de la liberté et de l'égalité, quand il réclame, pour ses rabbins, la gloire d'avoir été les précepteurs des philosophes et les inspirateurs des Droits de l'homme, le juif fait une confusion. Il confond l'ère moderne et l'antiquité, la synagogue ou la *Schule* avec le temple du Moriah; il confond les *hakham* et les docteurs du Talmud avec les prophètes en Juda ou en Éphraïm, — et le ghetto avec la colline de Sion.

Certes, le judaïsme, ou mieux, l'hébraïsme peut revendiquer sa part dans la lente éclosion des idées qui, après des siècles de servitude, ont émancipé Israël. Comme la Grèce, comme Rome, plus qu'elles deux peut-être, l'aride Judée a, elle aussi, jeté dans le monde plusieurs des semences, qui, demeurées vivantes à travers les âges, ont abouti à la germination de la société moderne. Le juif a le droit de nous le rappeler, quand nous semblons en train de l'oublier. Il y a des pierres de Palestine dans les substructions de nos sociétés nouvelles. Nous le disions ici même, il y a quelque dix-huit mois, par la bouche d'un juif (1). A plus d'un égard, la Révolution n'a été qu'une application de l'idéal qu'Israël avait apporté au monde. L'idée de la justice sociale est une idée israélite. L'avènement de la justice sur la terre a été le rêve de Juda. Le dernier historien d'Israël nous le remémorait récemment encore. Pour trouver la source première de 1789, il faut creuser par-dessous la Réforme et la Renaissance; il faut remonter par-delà l'antiquité classique et l'Évangile, jusqu'à la Bible, à la *Thora* et aux prophètes. En ce sens, il est vrai que le nouveau décalogue des Droits de l'homme procède des tables rapportées du Sinaï, et que la nuit du 4 août a été un lointain et involontaire écho du Horeb.

Mais cette part d'Israël dans la formation des sociétés nouvelles, elle ne revient point au juif du moyen âge ou de l'ancien régime, méprisé, abaissé, avili; elle revient aux livres hébreux devenus le patrimoine des peuples chrétiens. La Révolution et la société moderne ont-elles des maîtres parmi les juifs, ce n'est point les docteurs en Talmud des Askenazim ou des Sephardim, ce sont les vieux *nabis* d'Israël, les Isaïe, les Jérémie, les Ézéchiel, qui, à leur manière, ont été de grands révolutionnaires. Si la Réforme elle-même et, avec la Réforme, les libertés anglaises ou américaines tiennent au judaïsme, c'est par la Bible et non par le juif, c'est

(1) Voyez la *Revue* du 15 juin 1889 et le *Banquet du Centenaire de* 1789, dans notre volume : *la Révolution et le Libéralisme;* Hachette, 1890.

par le vieux livre, lu le soir, à haute voix, en famille, et non par les débris vivans des douze tribus. A l'époque de leur révolution, il n'y avait de juifs ni en Angleterre, ni en Amérique, si bien que l'on pourrait dire que les pays les plus soumis à l'ascendant des Hébreux sont ceux où le juif a eu le moins d'action. C'est bien dans la Bible, semble-t-il, que Jurieu et les pasteurs protestans, en cela les maîtres de Rousseau, ont découvert le principe de la souveraineté du peuple; mais, pour le trouver, ils n'ont pas eu besoin d'aller chercher dans la *Judengasse*. C'est à la Bible, c'est au *Peutateuque* et aux *Juges* que, s'il en faut croire un Américain, lui-même israélite (1), les fondateurs de l'Union américaine ont emprunté le modèle de leur constitution populaire et fédérale; mais, pour cela, les Adams et les Madison n'ont pas eu à prendre leçon des juiveries de l'Europe ou de l'Afrique.

Nous faisons souvent honneur aux peuples protestans et à la Réforme de ce que, en bonne justice, il serait plus équitable d'attribuer à la Bible et aux Hébreux, — je ne saurais dire aux juifs. A l'Orient comme à l'Occident de l'Atlantique, le juif moderne, le petit juif du ghetto n'a guère rien à revendiquer dans la genèse des idées qui ont changé la face du monde. Loin d'y avoir donné l'impulsion, le judaïsme en a subi le contre-coup. Ici, comme en beaucoup de choses, le juif a moins été initiateur qu'imitateur. Pour s'ouvrir aux idées nouvelles, il lui a fallu se dépouiller de ses anciennes notions judaïques. Il était si bien lié et garrotté par le Talmud et les observances rituelles, que, si nous n'avions tranché ses liens, ou si nous ne lui avions prêté des ciseaux et des limes pour les couper, il n'aurait peut-être jamais eu la force de les briser. J'incline à croire, quant à moi, que, livré à lui-même et moralement isolé du chrétien, le juif talmudiste eût eu autant de peine à se dégager de ses traditions judaïques et à s'émanciper du joug des Talmuds que le musulman à s'affranchir des chaînes du Coran. Chez Israël aussi, la loi civile faisait corps avec la loi religieuse et, comme dans l'Islam, le Coran, chez lui, le Talmud était le code de l'une et de l'autre. Si mobile, si flexible, si prompt à tout comprendre et à tout s'assimiler, si curieux de tous les progrès et de toutes les innovations que se montre à nous, en Occident, le juif civilisé, il me semble que, confiné dans les juiveries de ses pères, enveloppé d'une atmosphère purement juive, il fût demeuré stationnaire. Il y était, pour ainsi dire, condamné par le

(1) M. Oscar S. Strauss, ministre des États-Unis en Turquie : *les Origines de la forme républicaine du gouvernement dans les États-Unis d'Amérique*, ouvrage traduit en français avec préface de M. E. de Laveleye. Paris, 1890; Alcan.

formalisme pharisaïque de la Mischna et de la Ghémara, par ce réseau de prescriptions sans fin qui l'enlaçait de tous côtés, par cette étroite règle d'une vie où tout était prévu et réduit en formules, où chaque jour, chaque heure le mettait « en présence d'un commandement, d'une *Mitsva* à accomplir. » Pour l'arracher à un pareil esclavage, il lui fallait l'aide du dehors. Ainsi en a-t-il été. Ce n'est pas des juiveries qu'a soufflé l'esprit qui a transformé le juif en homme moderne; et là même où les murailles du ghetto étaient tombées, l'esprit nouveau n'a pas vaincu, sans résistance des rabbins. Ne renversons pas les rôles : au rebours de ce que nous voudraient persuader tels sémites et tels antisémites, presque également enclins à magnifier Israël, ce n'est pas le juif qui a émancipé la pensée chrétienne, c'est la pensée chrétienne ou, si vous aimez mieux, la pensée « aryenne » qui a émancipé le juif.

Sans Descartes, je n'imagine pas de Spinoza; et sans Voltaire ou sans Lessing, je doute qu'il y eût eu un Moïse Mendelssohn. De même, en remontant plus haut, sans Platon et les Grecs, y aurait-il eu un Philon? Et sans Aristote ou sans les Arabes, y aurait-il eu un Maïmonide? A toute époque, êtes-vous tenté de conclure, le génie juif, pour prendre son vol, a eu besoin d'être lancé par autrui : on dirait que ses ailes ne peuvent s'ouvrir toutes seules; qu'il leur faille, pour se déployer, un secours étranger. Peut-être cela tient-il au poids de la tradition qu'il lui faut soulever. Mais ce n'est pas ce que nous voulons examiner en ce moment. Il nous suffit de montrer que, aux temps modernes, le juif a reçu l'impulsion, au lieu de la donner. Dans toutes les communautés juives abandonnées à elles-mêmes, les ultra-conservateurs, « les obscurans » l'ont emporté. Ainsi, du moins, aux deux ou trois derniers siècles. Loin de sortir de la synagogue, les idées nouvelles ont eu peine à s'y glisser. Elle s'était, pour ainsi dire, calfeutrée dans ses traditions; en Pologne, en Hongrie, en Allemagne même, presque partout, elle avait fait comme dans les pays du nord, où à l'entrée de l'hiver on mastique les fenêtres pour se préserver de l'air du dehors. Les plus illustres de ses enfans ont été anathématisés par la synagogue; et le *Hérem*, aux imprécations terrifiantes, a été lancé contre tous les novateurs. Baruch Spinoza, au XVIIe siècle, était mis en interdit par la communauté juive la plus éclairée du globe. Moïse Mendelssohn, l'original du *Nathan le Sage* de Lessing, voyait, en plein XVIIIe siècle, son Pentateuque et ses Psaumes allemands condamnés par les rabbins allemands et polonais. La synagogue de Berlin repoussait les livres en langue vulgaire; elle expulsait un de ses membres pour avoir lu un livre allemand. Askenazim ou Séphardim, la foule des juifs des deux rites

avait les philosophes et les maximes des philosophes en horreur. Les sciences profanes leur étaient suspectes (1). Pendant que les salons de Paris discutaient la philosophie de Descartes ou la prochaine régénération de l'homme, les juiveries de l'est ou du centre de l'Europe rêvaient d'utopies cabalistiques, s'abandonnant aux folies du hassidisme, se passionnant pour ou contre les faux Messies, les Franck ou les Sabbataï (2).

VI.

Partout, en Orient comme en Occident, c'est du dehors, c'est grâce aux falots des *goïm* que les idées nouvelles et « les lumières » ont pénétré dans les étroites ruelles du ghetto et percé les ténèbres de la *Judengasse*. Et comment en eût-il pu être autrement après des siècles de séquestration et d'avilissement? Quelle que soit l'élasticité du juif, le ressort d'Israël était comme brisé. Sur lui pesait le double poids de ses lourdes traditions talmudiques et des défiances d'une société hostile. Comme aux âges qui avaient suivi la chute du Temple, le juif, ramassé sur lui-même, s'était cloîtré dans ses rites et ses observances traditionnels. Vers 1700, Juda était peut-être redevenu plus juif qu'il ne l'était à la veille des croisades. Ce qu'était le juif européen, quelque trente ou quarante ans avant la révolution, il nous est facile de nous le représenter. Nous n'avons qu'à regarder vers l'est, là où les juifs vivent encore en masses compactes, séparés des chrétiens par des barrières morales ou matérielles. Rien ici ne vaut la vision directe des choses et des hommes. A parcourir les sordides Sions de l'est, à en suivre les habitans dans leurs longues lévites luisantes, on sent les répugnances héréditaires du juif, abandonné à lui-même, pour les innovations et les nouveautés. A ce titre, comme ses pères, les Béni-Israël, c'est encore un Oriental. Le miracle, nous y reviendrons, c'est la promptitude de sa métamorphose sous la magique baguette de notre culture occidentale.

Qui ne connaît pas les grandes juiveries contemporaines où les fils de Juda, rassemblés par milliers, vivent en tribu, *more judaïco*, ne connaît pas le juif. Ce n'est guère que là, en Bohême, en Ga-

(1) Voyez notamment l'autobiographie du rabbin philosophe, Salomon Maimon, publiée en 1792-93, par R.-P. Moritz, sous ce titre : *Salomon Maimons Lebensgeschichte*. Cf. Arvède Barine : *un Juif polonais, Revue* du 15 octobre 1889.

(2) Le XVIIe et le XVIIIe siècle ont, en effet, été l'époque des faux Messies, et aussi de la diffusion du hassidisme ou néo-cabalisme, encore dominant dans nombre de communautés. Voyez Graetz : *Geschichte der Juden*, t. X, ch. VI-XI.

licie, en Lithuanie, en Petite-Russie, en Moldavie, que nous trouvons le juif demeuré juif. Or, prenez ces juifs du centre et de l'orient de l'Europe, ces juifs judaïsans des grandes juiveries. Est-ce le juif polonais, le juif de Russie ou de Roumanie qui vous semble un artisan de nouveautés? Regardez-le bien. Est-ce lui ou ses pareils qui ont pu pousser le monde moderne dans des routes non frayées? Est-ce lui que vous soupçonneriez de mettre en péril la civilisation chrétienne? Le malheureux! il est, pour cela, trop abaissé, il est trop pauvre, il est trop ignorant, il est trop indifférent à nos querelles religieuses ou politiques. Interrogez-le; il ne vous entendra point. Mais ce n'est pas tout; il est pour cela trop juif, trop religieux, trop dévot, trop traditionnel, trop conservateur en un mot.

C'est ici un point sur lequel il faut insister. Force nous sera, plus d'une fois, d'y revenir encore. Il n'y a peut-être rien au monde de plus obstinément conservateur que le juif talmudiste. En fait d'attachement aux mœurs des ancêtres et à la coutume, il en remontrerait au mandarin chinois, aussi bien qu'au moujik russe. Cet homme, qu'on nous représente comme l'adversaire naturel de la tradition, a pour constant souci de se conformer à la tradition. Là où le juif est resté juif, ni les gouvernemens, ni la société chrétienne n'ont rien à redouter d'Israël. Remarquez-le bien, les pays où l'on se plaint de « la judaïsation » des sociétés contemporaines sont précisément ceux où les juifs sont demeurés le moins juifs. Pour qu'il devienne un dissolvant religieux ou politique, il faut, si je puis ainsi parler, que le juif soit « déjudaïsé. » L'observation est facile à faire en Allemagne, en Autriche-Hongrie, en France même, aussi bien qu'en Russie ou en Orient: s'il est des juifs qu'on puisse accuser d'être les zélateurs de l'esprit de négation et de destruction, c'est, d'habitude, des juifs émancipés du judaïsme, des juifs qui, au contact des chrétiens, ont dépouillé les croyances et les traditions d'Israël. Cet israélite moderne, qu'on nous peint comme l'agent de corruption de notre civilisation chrétienne, est lui-même un produit de notre civilisation. Le virus qu'il charrie dans les veines de nos sociétés, il ne l'a pas sécrété; il ne porte la contagion que parce qu'il en a été infecté.

Prenons les pays où ce que nous appelons les idées modernes n'a encore entamé que l'écorce, la Russie, par exemple. Est-ce vraiment les juifs de Vilna en longue houppelande et en grandes bottes qui menacent le régime autocratique et la « civilisation orthodoxe? » A qui le fera-t-on croire? Je connais cependant, à Pétersbourg ou à Moscou, des hommes qui ne seraient pas fâchés de nous le persuader. Après la défunte *Rous* de feu Aksakof, c'est le *Grajdanine* du prince Mechtchersky. Il s'est même trouvé, auprès du

tsar, des hommes d'état pour exprimer, à cet égard, les appréhensions de leur loyalisme monarchique ou de leur conscience chrétienne. Ainsi, notamment, un des premiers dignitaires de l'empire, le haut-procureur du très saint-synode, M. Pobédonostsef, ancien précepteur de l'empereur Alexandre III, et aujourd'hui encore le principal conseiller de son impérial élève pour les affaires religieuses. C'était en 1881, à l'époque des troubles antisémitiques du sud de la Russie. Les boutiques et les maisons des juifs étaient mises à sac. Des bandes d'émeutiers, accourues du nord, annonçaient au peuple qu'un ukase impérial ordonnait le pillage de « ces coquins d'Hébreux. » Une députation d'israélites était venue au très saint-synode solliciter, pour les victimes, l'appui du haut-procureur. M. Pobédonostsef, en lui faisant l'honneur d'écouter ses doléances, crut devoir déplorer devant elle que les juifs instruits fissent usage de leurs lumières « pour ébranler les fondemens de la société et répandre dans le peuple des doctrines funestes (1). »

Un tel reproche jeté, à pareille heure, aux juifs russes se trompait d'adresse. Les douanes impériales, secondées par une double et triple censure, n'ont-elles pu défendre les frontières de l'empire contre l'entrée en fraude des négations de l'Occident, ce n'est certes pas la contrebande juive qui a importé dans la sainte Russie ces denrées prohibées. Si le juif a été un courtier d'idées, ce n'est point dans la Russie contemporaine. Rabbins ou banquiers n'eussent pas été retenus par le respect, que les interlocuteurs israélites du haut-procureur eussent pu répondre au grief de M. Pobédonostsef en renvoyant à la Russie orthodoxe l'accusation portée contre les fils de Juda. Les vieux juifs à longue barbe et à longues boucles des juiveries de l'ouest eussent pu lui demander ce que les gymnases impériaux et le contact des chrétiens avaient fait de l'âme de leurs fils et de leurs filles. Un romancier russe, Ivan Tourguénef, si je ne me trompe, a mis en présence d'un procureur de province un juif de l'ouest, dont le fils est compromis dans une conspiration (2). La réponse faite au magistrat par le vieux Abraham, les juifs de Russie ne seraient pas seuls en droit de l'adresser à leurs accusateurs. Ce que, avec un rare don de divination, l'écrivain russe a mis sur les lèvres du juif de Lithuanie, bien des

(1) Ce fait, emprunté au journal hébreu *Hamelits*, 12 mai 1881, est rapporté dans le numéro 13 des *Feuilles jaunes* de la même année, sorte de feuillets volans publiés, durant les troubles antisémitiques de Russie, par les comités israélites.

(2) *Dans le cabinet du procureur* (*V kaméré prokourora*), récit anonyme traduit pour la *Revue politique*, 16 avril 1881. — Nous avons donné, dans *l'Empire des tsars et les Russes* (t. III, liv. IV, ch. III), les raisons qui expliquent la participation de certains juifs aux complots des nihilistes. Nous y reviendrons ici même.

coreligionnaires de Samuel Abraham eussent pu le répéter, en Occident aussi bien qu'en Orient (1). Les juiveries de Russie ne sont pas les seules où les pères ou les grands-pères aient parfois peine à reconnaître leurs enfans.

Il nous faut ici cesser un instant de songer à nous-mêmes. Nous ne nous préoccupons, d'habitude, que de l'influence des juifs sur nos sociétés chrétiennes ; nous ne nous inquiétons guère de l'action de notre culture moderne sur les juifs et sur le judaïsme. Autrement, nous verrions que, si le juif semble parfois un dissolvant de nos sociétés chrétiennes, le chrétien ou « l'aryen » est un bien autre dissolvant pour le judaïsme. Israël, qui a résisté à vingt siècles de compression, est mis en péril par la civilisation qui l'a émancipé. De tous les ennemis auxquels il a survécu, de Pharaon ou de Nabuchodonosor à Titus, et d'Adrien à Torquemada, aucun n'a été, pour lui, aussi redoutable que cette société moderne, la première à lui sourire. Nos idées modernes, notre critique, nos sciences « aryennes » sont en train de ruiner les traditions et les mœurs juives. Le judaïsme survivra-t-il longtemps à leur ruine? Il se peut ; mais, pour la synagogue, le problème est non moins grave que pour le christianisme. Il se fait, à cette heure, à notre contact, un travail intérieur de désagrégation dans le sein du judaïsme ; quel en sera le dernier terme? Nous ne savons.

Il y a ainsi, du juif au non-juif, et du *goï* au fils de Jacob, une action réciproque, en apparence également dissolvante, mais, à tout prendre, plus menaçante pour le juif que pour le *goï*. Qu'est-ce qui a conservé le juif à travers les siècles et l'a empêché de disparaître au milieu des nations? C'est sa religion ; c'est, nous l'avons dit, le rituel, les observances et les pratiques minutieuses dont l'avait enveloppé le Talmud. Or, ces rites protecteurs, cette cuirasse ou cette carapace d'observances qui l'a défendu durant deux mille ans, et que rien ne pouvait transpercer, notre esprit occidental l'a entamée ; il est en train de la faire tomber morceau par morceau. Le judaïsme, et le juif avec lui, dépouillé de ses enveloppes protectrices, est pour ainsi dire mis à nu. Ainsi dénudé et comme à vif, saura-t-il résister à l'action corrosive de nos acides modernes, dans lesquels il est plongé, comme dans un bain? Et si le judaïsme, débilité, venait à se décomposer et à se dissoudre, qu'adviendrait-il du juif? Formé et sauvegardé par sa religion, le juif ne risque-t-il point de s'évanouir avec le judaïsme?

(1) « Nos enfans n'ont plus nos croyances ; ils ne prient plus avec nos prières et ils n'ont pas davantage vos croyances ; ils ne prient pas non plus avec vos prières ; ils ne prient jamais et ne croient à rien. » (*Dans le cabinet du procureur.*)

Le reproche que le pasteur luthérien ou le pope orthodoxe adresse volontiers à l'israélite, on voit que les rabbins seraient en droit de le retourner au chrétien. Eux, aussi, peuvent s'inquiéter. Plusieurs le sentent et le confessent. J'en ai rencontré, dans les juiveries de l'Est, qui redoutaient de voir tomber les barrières artificielles encore dressées entre leurs frères et les gentils, préférant l'humiliation et la gêne de lois restrictives à nos libertés corruptrices. Ils se disaient que tout peut-être n'est pas profit pour Israël dans cette civilisation qui semble lui ouvrir le monde. Là où d'autres saluent le triomphe de Sion, ils se demandaient s'il ne fallait pas voir dans sa victoire le prélude de sa chute, et si l'émancipation de Juda ne devait point aboutir à la submersion de Juda, lentement englouti par les nations.

Entre le juif et le non-juif, entre « le sémite » et « l'aryen, » il y a toujours cette différence que ce sont bien nos idées et notre culture aryenne, germano-latine, qui risquent de désagréger le judaïsme, tandis que les doctrines qui menacent le christianisme et rongent nos sociétés chrétiennes n'ont rien de spécifiquement sémite. Allez voir chez les Arabes. Le mal que nous l'accusons de nous apporter ou de nous transmettre, le juif l'a gagné chez nous. A cet égard, il en est de l'Orient comme de l'Occident, et de la Russie comme de nous-mêmes. Scepticisme, matérialisme, nihilisme, loin d'être des produits juifs, ne sont, chez les juifs qui en sont infectés, qu'un signe et une suite du rapprochement des races; ils attestent le contact du juif avec nous. Ici, comme presque partout, et dans le monde moderne aussi bien qu'au moyen âge, le juif n'a été qu'un agent de transmission, un courtier. Les denrées intellectuelles qu'il nous offre et nous débite, elles ne sont pas d'habitude de sa fabrication; elles ne sortent pas de chez lui; il les a prises chez nous, dans nos ateliers ou nos laboratoires. Tout au plus, leur donne-t-il une façon, un apprêt. On répète souvent que le juif ne produit rien, qu'il n'est jamais qu'un intermédiaire. C'est peut-être ici que cela est le plus vrai.

Sous ce rapport même, l'on me semble outrer l'influence du juif. S'il a parfois le monopole de la banque, il n'a pas celui du colportage des idées. Rien ne nous oblige à nous en approvisionner chez lui. Il est peu équitable d'attribuer à l'ironie juive, au scepticisme israélite, à l'esprit sémitique, la diffusion de doctrines que, souvent, le juif ne nous sert que parce qu'elles sont à notre goût, et qu'elles font recette. Ici encore, avec ses vieux instincts de trafiquant, il obéit à la loi de l'offre et de la demande.

Entre l'esprit juif et l'esprit chrétien, entre l'ancienne loi et la nouvelle, là où toutes deux ont gardé leur empire, il s'en faut que

l'antagonisme soit aussi grand qu'on veut parfois l'imaginer. A la façon dont certains chrétiens parlent de l'esprit juif et du judaïsme, on dirait que la Bible et l'Évangile n'ont rien de commun. On semble ne plus se souvenir que tous deux ont au fond même Dieu, même décalogue, même morale. Le juif et le chrétien seraient également fidèles, l'un à l'Évangile, l'autre à la Thora, qu'entre eux il y aurait moins de contrastes que de ressemblances. S'il n'y avait, dans nos sociétés modernes, d'autre changement que la substitution, à une civilisation purement chrétienne, d'une civilisation juive ou judéo-chrétienne, l'idée de Dieu, l'idée morale et religieuse continuerait à planer sur nos sociétés. Est-ce la peine de montrer qu'à cela ne se borne pas la transformation en train de s'accomplir dans notre monde occidental? qu'il y a autre chose dans l'évolution de la pensée et de la société modernes qu'un retour de l'Europe vers Jérusalem? Bien aveugle qui n'y verrait que la tardive revanche de la synagogue sur l'église, et la défaite de la croix par le chandelier à sept branches!

Ne parlons donc pas de « la judaïsation » des sociétés chrétiennes. Si les chrétiens étaient demeurés plus chrétiens, le juif aurait peu de prise sur le chrétien. Ce que vous appelez « la judaïsation » de nos sociétés modernes, chrétiens et israélites pourraient également l'appeler, — passez-moi le barbarisme, — la *paganisation* de nos sociétés. « Aryens et sémites, » chrétiens déchristianisés et juifs déjudaïsés, en reviennent, pratiquement, à une sorte de paganisme inconscient. Telle est la vérité : Sem et Japhet, poussés par le même vent, glissent côte à côte sur la même pente. Nos lourdes races occidentales, que l'Évangile avait péniblement arrachées au culte de la matière et de la force, sont en train de retomber dans leur antique naturalisme, dépouillé, cette fois, de la parure mythique qui le couvrait d'un voile de poésie. Et Israël lui-même, choisi pour conserver la notion du Dieu vivant, Israël que, aux anciens jours, ses prophètes avaient déjà tant de peine à disputer aux autels de Moloch ou de Baal, Israël, énervé par la fortune et las d'attendre le Messie de justice, semble, comme Salomon vieillissant, oublier l'alliance avec l'Éternel pour offrir des parfums sur les hauts lieux aux idoles étrangères, à Kamosch et à Astarté.

Y a-t-il dans le déclin de l'idée chrétienne une revanche d'un culte sur un autre et d'un passé lointain sur le passé d'hier, c'est celle du vieux paganisme, du paganisme immortel, diraient nos néo-païens, prêt à triompher également de la Thora et de l'Évangile, de Jéhovah et de Jésus. Ce qui est en conflit avec l'esprit chrétien, c'est moins encore la science nouvelle et l'esprit mo-

derne avec ses confuses aspirations, que les vieux instincts païens, les concuspiscences de la chair et l'orgueil de la vie, de nouveau débridés par les siècles. L'idolâtrie de la nature, l'idolâtrie de l'homme érigé en Dieu, tel est le nouveau culte auquel semble revenir notre civilisation occidentale; et cette fausse religion de l'humain substitué au divin, elle répugne peut-être encore plus à la Bible qu'à l'Évangile, au Sinaï qu'au Calvaire. Individuelle ou collective, l'apothéose de la créature est la négation formelle du judaïsme : « Je suis l'Éternel, ton Dieu, a dit Jéhovah, et tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. »

— Soit, dira quelque antisémite; le juif n'est ni le seul, ni peut-être le principal agent de la déchristianisation des sociétés contemporaines. Le judaïsme risque de périr, victime lui-même de la guerre faite par les siens au christianisme et à l'idée chrétienne. Mais, quand nous parlons de la judaïsation des sociétés et de la décomposition des nations européennes par le juif, ce que nous avons en vue, ce n'est pas tant le judaïsme comme religion, que le judaïsme comme race; c'est moins le juif que le sémite. Israël nous apparaît comme une tribu étrangère campée au milieu des peuples modernes, et les menaçant à la fois d'assujettissement moral et d'asservissement matériel. Ce qu'il met en péril, ce n'est pas seulement la religion, c'est la nationalité. Laissons de côté la civilisation chrétienne : le juif agit, comme un dissolvant, sur quelque chose qui nous tient non moins au cœur, sur notre culture nationale, sur notre génie historique, sur notre âme française, slave, allemande. — Derrière le grief religieux, en surgit ainsi un autre, en réalité connexe, le grief national, plus grave peut-être encore, parce que plus général, parce qu'il touche un plus grand nombre d'hommes, et cela, dans ce qu'ont de plus sensible les peuples modernes.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

EMPEREURS ET IMPÉRATRICES

D'ORIENT

II[1].

L'IMPÉRATRICE BYZANTINE.

Gustave Schlumberger, de l'Institut, *Un empereur byzantin au Xe siècle, Nicéphore Phocas*, 1 vol. in-4° de 781 pages, avec 4 chromolithographies, 3 cartes et 240 gravures dans le texte. Paris, 1890; Firmin-Didot.

I.

Qu'était-ce, à Byzance, qu'une impératrice, une *Augusta*, une *Basilissa?* A priori, toutes les origines dont procédait la civilisation byzantine conspiraient à rendre nul le rôle politique de la femme. L'idée romaine faisait d'elle une éternelle mineure, lui interdisait le forum, ne permettant la rue qu'à la courtisane, enfermant la vierge noble ou la *matrona* dans son palais, ne l'en laissant sortir qu'en litière fermée, assignant pour unique domaine à son activité l'administration de sa maison et les ouvrages d'aiguille. L'idée grecque, non moins sévère, la condamnait à la reclusion du gynécée. L'idée orientale ajoutait au gynécée des grilles, des voiles, le sabre des eunuques, et le transformait en harem. Dans la Russie moscovite, le harem s'appelle le *terem*, à l'étage supérieur de la maison, et le voile s'appelle la *fata*. Mais

(1) Voyez la *Revue* du 1er janvier.

LES

JUIFS ET L'ANTISÉMITISME

II[1].

LE GRIEF NATIONAL. — LA RACE JUIVE ET L'ESPRIT DE TRIBU.

Après le grief religieux, le grief national. Ce que le juif semble mettre en péril, ce n'est pas seulement la religion et les bases traditionnelles de nos sociétés chrétiennes, c'est notre nationalité avec notre culture indigène et notre génie historique. Or, aux yeux des peuples modernes, pas de crime plus grand; tout se pardonne, sauf cela : c'est le péché irrémissible.

Sous le juif, on a retrouvé le sémite, grave découverte pour les fils d'Abraham! On ne s'en prend plus seulement à leur foi, mais au sang qui coule dans leurs veines. Le juif, dit-on, est un élément étranger, d'une race exotique ; il n'a rien de commun avec nous. Israël nous apparaît comme une tribu orientale disséminée au milieu des peuples modernes. S'ils n'ont plus à redouter le fanatisme religieux, les juifs ont vu se dresser contre eux quelque chose de non moins passionné et de non moins exclusif, les antipathies de races. Le XIXe siècle aura été dans l'histoire le siècle des nationalités. Le sentiment national, succédant brusquement

(1) Voyez la *Revue* du 15 février.

au cosmopolitisme du XVIIIe siècle, a été la plus grande puissance peut-être des cent années qui ont suivi la Révolution. Il a, sous nos yeux et, en grande partie, par nos mains, transformé l'Europe, accomplissant des miracles, tels que l'histoire ne se souvient point d'en avoir jamais vu, ressuscitant les morts et faisant marcher les paralytiques. Cette formidable puissance, il est périlleux de l'avoir contre soi; c'est ce que, en plusieurs pays, ont éprouvé les juifs. Il ne dépendait pas d'eux de n'en pas faire l'expérience. Le sentiment national, surexcité par ses triomphes ou par ses souffrances, devait, en son exaltation, s'attaquer à ces hommes d'un autre sang, venus d'autres cieux, parfois à une époque récente. Chacun s'en prend, chez soi, à ce qui, dans les chairs de la nation, lui paraît un corps étranger. C'est ainsi que, en Allemagne, l'exclusivisme germanique s'est soulevé contre les « sémites. » Le juif se croyait en sécurité à l'abri de la tolérance moderne, et voilà que des voisins sont venus lui signifier son congé, non plus au nom de la croix et du Christ, mais au nom de ses pères, Isaac et Jacob.

Rien de surprenant si l'antisémitisme a fait son apparition dans le nouvel empire des Hohenzollern. C'était un berceau tout préparé pour lui. Déjà, après 1815, les juifs d'Allemagne avaient été victimes des victoires allemandes. Ils avaient été affranchis par l'ascendant de la France; ils se virent dépouillés des droits que leur avait valus la prépondérance française. Les teutomanes, délivrés de Napoléon, s'indignaient que des juifs pussent se donner pour Allemands. Du Rhin à la Vistule, avait retenti le vieux cri de *hep! hep!* A soixante ans de distance, Sedan a failli avoir, pour les juifs, les mêmes conséquences que Waterloo. L'écho des fanfares qui ont salué la chute de la France a été, de nouveau, le signal de la *Judenhetze*. Et cela était naturel. Comme la guerre de l'indépendance, la restauration de l'empire germanique devait réveiller la teutomanie, ou ce que l'historien juif appelle *die christliche Deutschtümelei* (1). A l'heure où, dans l'enivrement de sa force retrouvée, le germanisme exaltait tout ce qui lui semblait teuton, de la hache d'Arminius à la Bible de Luther, les défiances tudesques devaient facilement se tourner contre Israël. Était-il possible, disait le *Junker* prussien, que le germanisme, vainqueur des Welches de France, se laissât humilier par les sémites et dompter par le judaïsme? Entre ces deux termes : germanisme et judaïsme, *Germanenthum* et *Judenthum*, le pédantesque patriotisme d'outre-Rhin découvrait un antagonisme naturel. N'enten-

(1) Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten*, t. XI, p. 338. — Cf. G. Valbert, *Hommes et choses du temps présent*, p. 78, 79.

dait-on pas, vers la même heure, opposer l'un à l'autre, comme deux ennemis éternels, le germanisme et le « romanisme, » le nouveau trône impérial et l'antique chaire papale? Le fier Germain, qui repoussait le joug de Rome, pouvait-il accepter la domination de Jérusalem? Par ce côté, l'antisémitisme allemand se présente comme le pendant, et non plus comme la contre-partie de l'anticléricalisme et du Kulturkampf (1). Nés, tous deux, de l'orgueil teutonique, il est naturel qu'ils soient venus au jour en même temps. C'étaient deux frères ennemis, on pourrait dire deux frères jumeaux qui, de même qu'Ésaü et Jacob, luttaient dans le sein de leur mère.

Plus rien que d'allemand en Allemagne; telle semblait, durant les premières années, la devise du nouvel empire. Du sol de la patrie refaite, il fallait arracher tout plant étranger. L'Allemagne semblait se livrer à une sorte d'épuration nationale. Assez longtemps les Allemands avaient servi sous des maîtres étrangers; ils aspiraient à s'émanciper de tout servage politique, intellectuel, économique, — français, romain ou juif. Notre âge a le goût des savantes formules; l'Allemand surtout aime à revêtir ses haines d'un vernis scientifique. Aux fils d'Israël, les conquérans de l'Alsace-Lorraine appliquèrent leurs modernes théories sur les races et les nationalités. Ils s'avisèrent que, non content de n'être pas de sang teutonique, le juif n'était même pas de souche aryenne, ou, comme dit Berlin, de souche indo-germanique. C'était un « Asiate, » un « sémite, » frère de l'Arabe et cousin du Carthaginois; à ce titre il n'y avait pas de place pour lui, sous les ailes gothiques de l'aigle des Hohenzollern. Bien plus, sa présence au milieu des Germains était une menace pour le génie allemand, un danger pour la *deutsche cultur*, mère et nourrice de la civilisation moderne (2).

Et le cri d'alarme de l'Allemagne du prince Bismarck s'est répercuté autour d'elle, avec la résonnance que donnent à la voix des peuples les clairons de la victoire. L'appel parti de Berlin trouva de l'écho sur toutes les frontières de l'Allemagne. Le sentiment national n'était ni moins puissant, ni guère moins jaloux chez ses voisins; à l'est comme à l'ouest, les passions tudesques l'avaient encore irrité. De même qu'en Allemagne, le juif dut s'entendre dénoncer comme un intrus de race ennemie. Ainsi en Autriche-Hongrie, où les Allemands de Vienne n'ont fait que suivre l'exemple de leurs congénères de Berlin; ainsi en Russie; ainsi par-

(1) Voyez la *Revue* du 15 février, p. 797-798.

(2) Cette idée a été exprimée dans des milliers de journaux et des centaines de brochures. Je citerai particulièrement W. Marr, *Sieg des Judenthums über das Germanenthum vom nicht confessionnellen Standpunkt aus betrachtet;* Berne, Costenoble, 1879.

fois en France même. La différence était qu'à Pest et à Moscou le germanisme était remplacé par le slavisme ou par le magyarisme, également menacés par la conquête sémitique. C'était toujours à l'étranger que s'en prenaient les adversaires du juif.

Ce grief national me semble moins nouveau qu'il n'en a l'air. Il était, virtuellement, au fond de tous les reproches adressés au juif depuis des siècles. Pour découvrir que les juifs constituaient un État dans l'État et un peuple dans le peuple, nos pères n'avaient pas attendu les contemporaines théories sur la lutte des races et la concurrence vitale. L'Espagne de la Renaissance eût eu quelques notions d'ethnologie, que le nom de sémites eût été infligé aux juifs par les Ibères de Castille, dès le temps de Ximenès et de Torquemada. C'était bien, sans peut-être s'en rendre compte, le sémite, l'homme d'un autre sang, autant que l'israélite, l'homme d'une autre foi, que poursuivait, dans ses *Judios*, l'Espagne des rois catholiques. S'il y eût jamais péril sémitique, c'était assurément pour les Espagnes, annexées à l'Afrique par la conquête arabe et ressoudées à l'Europe par la croix. En s'attaquant aux juifs et aux musulmans, elles cherchaient instinctivement à se « désémitiser, » à se « désafricaniser. » Ainsi s'expliquent les rigueurs de leur inquisition contre les juifs et les *nuevos cristianos*. Si elle n'eût écouté que l'intérêt de la foi, l'Espagne eût prêté l'oreille aux conseils de Rome ; elle n'eût pas renchéri sur les sévérités du saint-office.

Remontons plus haut : il y a déjà de l'antisémitisme dans les émeutes des grandes villes de l'antiquité contre les juifs. A Rome, à Antioche, à Alexandrie, c'est à l'étranger et, sinon à la race, c'est aux mœurs étrangères et à la culture étrangère, autant qu'aux ennemis des dieux, que s'attaque la plèbe grecque ou romaine. De même des écrivains classiques. M. le professeur Von Treitschke a eu parmi eux d'illustres devanciers. Juvénal ou Tacite, quand ils s'en prennent au sabbat ou à la circoncision, s'inquiètent déjà de la « judaïsation » de la société antique ; ce qui les effraie, c'est la substitution des lois ou des coutumes hébraïques aux coutumes romaines (1). Bien mieux, l'antisémitisme, c'est-à-dire le grief national contre le judaïsme envisagé comme une tribu étrangère, est antérieur à la ruine de Jérusalem et à la dispersion d'Israël. Il date, pour le moins, de la captivité de Babylone, si ce n'est de la servitude d'Égypte. On en trouve la formule dans la Bible ; les

(1) Romanas autem soliti contemnere leges,
Judaïcum ediscunt et servant ac metuunt jus
Tradidit arcano quodcumque volumine Moses.

(JUVÉNAL, satire XIV, vers 100 et suiv.)

Cf. Tacite. — (*Historiæ*, v, 5.)

juifs eux-mêmes nous l'ont conservée ; elle a été donnée par l'Aman du livre d'*Esther* et le Pharaon de l'*Exode*. M. le pasteur Stœcker n'aurait eu qu'à se l'approprier. « Alors Aman dit au roi Assuérus : Il y a dans toutes les provinces de ton royaume un peuple dispersé et à part parmi les peuples, ayant des lois différentes de celles de tous les peuples et n'observant pas les lois du roi. » En ce temps-là, on ne reculait pas devant les solutions nettes ; et Aman ajoutait : « Si le roi le trouve bon, qu'on écrive l'ordre de le faire périr (1). » Les juifs ont la mémoire longue ; ils n'ont pas perdu le souvenir du ministre d'Assuérus ; aujourd'hui encore, chaque année, à la fête des Pourim, tout Israël célèbre avec allégresse la chute d'Aman.

I.

Vingt-cinq siècles ont passé depuis que la beauté d'Esther a sauvé Israël, et le propos d'Aman, fils d'Hammédatha, l'Agaguite, n'a pas perdu toute vérité. Que les Juifs, répandus de l'Orient à l'Occident, aient longtemps formé un peuple au milieu des peuples environnans, comment le contester ? Israël avait été brisé en morceaux, et les débris des tribus, projetés au loin, semblaient pareils à ces éclats de bronze qui défient les siècles. On eût dit les fragmens d'un peuple concassé. Les juifs ont, durant quelque quinze cents ans, présenté ce phénomène, presque unique, d'une nation sans territoire. Au milieu des états chrétiens ou musulmans, ils ressemblaient aux lits de silex épars dans la craie des côtes normandes. Les juifs, tout les premiers, disaient habituellement d'eux-mêmes : notre peuple, notre nation. La loi était, pour eux, autant un lien national qu'un lien religieux. Ils vivaient du souvenir de Jérusalem, restée la patrie de leurs âmes et de leurs espérances. Sion était toujours la mystique capitale de Juda dispersé ; il en appelait la restauration dans ses prières ; il l'attendait des promesses de Jéhovah, et comptant sur la parole de ses prophètes, il campait en pèlerin parmi les peuples au milieu desquels l'exil avait dressé ses tentes.

Mais peut-on toujours juger de l'avenir par le passé ? et le passé du juif n'est-il point déjà, en plusieurs pays, démenti par le présent ? La question est de savoir si le judaïsme doit, en tous lieux et à jamais, constituer un peuple, en même temps qu'un culte ; ou, en d'autres termes, le juif établi parmi les nations en majorité chrétiennes y sera-t-il toujours un intrus étranger, séjournant dans leur

(1) *Esther*, III, 8, 9. — Comparez, dans *l'Exode* (I, 8, 10), le langage du Pharaon : « Voilà les enfans d'Israël qui forment un peuple plus nombreux et plus puissant que nous, etc. »

sein sans s'incorporer à elles? Pour qui veut que la nationalité découle de la communauté des croyances ou de la parenté du sang, aucun doute : le juif ne sera jamais ni Français ni Allemand, ni Hongrois, ni Russe ; il ne sera jamais que juif. Mais est-il vrai que la nationalité dépende de la race ou de la religion? N'y a-t-il d'unité nationale que dans l'unité de foi ou dans la communauté d'origine? A nous, Français du XIXe siècle, pareille question semble d'une autre époque ou d'un autre monde. C'est en autre chose, en quelque chose de plus ample et de plus subtil, que nous faisons consister la nationalité française. Nous ne saurions, toutefois, juger des autres peuples par nous-mêmes ; ce serait être injuste envers eux. Aussi, pour surannée qu'elle nous semble, la question vaut qu'on s'y arrête.

Qu'est-ce qu'une nation? Rien peut-être de plus difficile à définir. Nous pouvons, heureusement, renvoyer à la belle conférence de M. Renan. La nationalité, pour nous, Français, s'identifie avec la conscience nationale. Une nation est, avant tout, le produit de l'histoire ; ce qui la crée ou la maintient, c'est une communauté d'intérêts, de traditions, de sentimens. La nationalité a d'habitude plusieurs facteurs, et, dans plus d'un pays, la religion a été un de ces facteurs. Ainsi en Espagne, ainsi encore en Russie. C'est une des raisons pour lesquelles le Russe ou l'Espagnol a tant de peine à regarder un juif comme son compatriote.

Il y a plus; en certaines contrées, dans presque tout l'Orient, la notion de nationalité n'existe point, ou bien, elle se confond avec la religion. Ainsi des musulmans, d'abord; le vrai croyant ne connaît d'autre patrie que l'Islam; pour lui, toutes les différences nationales s'effacent devant l'unité de foi. C'est là l'infériorité, ou, si l'on veut, la supériorité de l'Islam. Le plus grand changement qui puisse s'accomplir dans le monde oriental serait la formation d'un sentiment national distinct de toute foi religieuse. Déjà, chez certaines populations, et jusque chez le musulman d'Asie ou d'Europe, chez l'Arnaute d'Albanie, chez l'Arabe de Syrie, il semble parfois que la nationalité tende obscurément à se dégager de la religion. Mais l'Islam les a si fortement tressées ensemble que, si jamais l'une parvient à se détacher de l'autre, il faudra, pour cela, des générations. Chez les chrétiens d'Orient, à l'inverse des musulmans, la religion n'a point, d'habitude, oblitéré le sentiment national ; elle s'est en quelque sorte fondue avec lui, si bien que, chez eux aussi, tous deux semblent inséparables. Dans un pareil monde, là où chrétiens et musulmans identifient la nationalité avec la religion, ou font de la seconde le signe de la première, l'israélite ne peut, lui aussi, avoir d'autre nationalité que sa religion.

Le juif est forcément juif, de même que l'Arménien est Arménien, de même que le Grec est Grec.

Et ici, qu'on nous permette une remarque. Là où coexistent, depuis des siècles, à l'abri d'églises ou de religions distinctes, des nationalités juxtaposées, en Syrie, en Asie-Mineure, en Mésopotamie, le cas du juif n'est pas isolé. Ce n'est pas en tant que juif, c'est en tant qu'Oriental ou Asiatique, qu'il n'a d'autre nationalité que sa religion. La durée même d'Israël, retranché dans sa foi et dans ses rites, pour merveilleuse qu'elle semble, n'est pas, comme on l'imagine souvent, un prodige unique, sans pareils dans l'histoire; le monde contemporain est encore témoin de miracles analogues. La terre d'Orient nous a conservé, à travers les âges, plusieurs de ces nations mortes et, pour ainsi dire, de ces momies de peuples enroulés et comme embaumés dans la vieille religion. Les Coptes d'Égypte, les Maronites et les Druses du Liban, les Parsis de l'Inde, voire les Arméniens et les Grecs d'Asie nous offrent, à des degrés divers de conservation, d'autres exemples de peuples ou de tribus survivant à leur ruine politique. La grande différence entre tous ces Orientaux et les juifs, c'est que ces derniers sont plus dispersés, ou que l'aire de leur dispersion est plus vaste; et cela parce qu'ils ont été, depuis plus longtemps, et plus complètement, déracinés de leur patrie ancienne. Par là même, il leur est singulièrement plus malaisé de jamais se réunir en corps de nation.

Quoi qu'il en soit, là où le juif continue à former un peuple à part, il ne fait que se soumettre à la tradition orientale. Et, en mainte contrée, partout où règne encore l'antique confusion de la nationalité et de la religion, il ne dépend point de lui de s'en émanciper. Ni le musulman ni le chrétien d'Asie ne lui permettraient de se dire Turc ou Arabe, Grec ou Arménien. Force lui est de demeurer un peuple fermé. Il ne peut avoir d'autre patrie qu'Israël. Cela est si vrai que, ainsi que ses voisins « aryens » ou « touraniens, » un juif d'Asie qui change de religion croit, en même temps, changer de nationalité. J'ai eu, il y a quelque vingt ans, comme drogman aux environs de Jérusalem, un juif de langue allemande. Je lui demandai de quelle nation il était : « Je suis Américain, » me répondit-il avec fierté. Voici le fait : s'étant laissé baptiser par des missionnaires américains, il s'imaginait être devenu leur compatriote. En devenant chrétien, il était sorti de sa « nation. » N'est-ce pas ainsi que s'appellent encore, officiellement, chez le Turc, les diverses communautés religieuses?

Cette identification de la religion et de la nationalité n'a pas toujours été propre à l'Orient. L'intolérance ou la politique ont tenté de la faire prévaloir chez nous, en Occident, ici au profit de

Rome, là au profit de la réforme. En France, en Angleterre, en Hollande, en Autriche-Hongrie, en Pologne, dans les états allemands ou scandinaves, ce fut le grand effort du XVIe ou du XVIIe siècle. Si Louis XIV et Guillaume III y ont également échoué, c'est qu'en cela ils allaient contre l'esprit de l'Occident. Au temps où il semblait qu'un Anglais ne pût être papiste, ou un Français être protestant, il était tout simple qu'un juif ne pût être ni Anglais ni Français. Certains états de l'Europe en sont encore là, — un au moins, le plus vaste. La loi ou l'opinion y persiste à enchaîner la nationalité à la religion. Par ce côté, la Russie est encore tout orientale ; elle tient plus à l'Asie qu'à l'Europe. Moscou n'a pas été impunément en contact avec le Byzantin et le Tatar. A ses yeux, il n'y a de vraiment russe que l'orthodoxe. La triple immersion du baptême pravoslave est, pour le gouvernement du tsar, non moins que pour le moujik, le plus sûr garant de la nationalité russe. De là, le prosélytisme officiel du très saint synode ; de là les vexations et restrictions imposées aux ministres des cultes dissidens. Aussi bien, pour les feuilles de Moscou, non moins que pour les chancelleries pétersbourgeoises, ce sont des cultes étrangers ; et, chrétiens ou non chrétiens, c'est sous ce nom de « confessions étrangères, » que les désigne officiellement la loi. A cet égard, le protestant et le catholique ne sont pas toujours plus favorisés que l'israélite. Le seul privilège de ce dernier est d'exciter plus d'aversion. La poussée nationale qui, de Moscou, pèse sur toutes les populations non orthodoxes exerce sa plus lourde pression sur le juif, sur le « Sémite, » doublement étranger par la race et par la religion.

Il ne faut pas s'y méprendre en effet; ce qui, en Russie, poursuit le juif, c'est moins l'intolérance religieuse qu'une sorte d'intolérance nationale, un patriotisme étroit et soupçonneux qui s'en prend, à la fois, aux luthériens des provinces baltiques, aux catholiques de Lithuanie ou de Russie-Blanche, aux infortunés uniates de Podlachie, aux juifs de l'Ouest. Et si le patriotisme russe garde une teinte confessionnelle, la Russie n'en est pas entièrement responsable. La faute en est, avant tout, à l'histoire (1). Le grand empire slave n'a pas encore su se dégager de son passé oriental. La « sainte Russie » en est demeurée à la tradition byzantine ; au risque de s'aliéner 30 ou 40 millions de sujets, elle cherche l'unité politique dans l'unité religieuse. C'est que, — M. E.-M. de Vogüé le disait un jour, — elle est, elle aussi, un Islam, — et, j'ajouterai, un Islam plus absorbant que l'autre.

(1) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, t. III, *la Religion*, liv. I, chap. II et liv. IV, chap. I. (Hachette, 1889.)

Comme autrefois, à Stamboul, pour devenir Turc, il fallait « prendre le turban, » veut-on être tenu pour Russe, il faut passer par les cuves orthodoxes.

II.

Pour nous, Occidentaux d'Europe ou d'Amérique, ce point de vue oriental est manifestement suranné. Je m'imagine qu'il en sera bientôt de même de l'opinion qui fait dépendre la nationalité, non plus de la religion, mais de la race. J'entends dire que, toute nation ayant pour base l'unité de race, les juifs, qui sont une race à part, ne peuvent faire partie d'aucune nation. En sommes-nous bien sûrs? A parler franc, l'Allemand qui veut faire reposer la nationalité sur l'unité de race me paraît non moins arriéré que le Russe qui la fait dépendre de l'unité de religion. Pour avoir un aspect scientifique et un air moderne, cette confusion de la nationalité et de la race n'en appartient pas moins au passé, et à un passé lointain. C'est encore là une notion archaïque ; et c'est encore là une notion orientale. Elle n'est, du moins, applicable qu'à l'Orient, là où, depuis des siècles, vivent côte à côte, sans se mêler, des communautés séparées par de hautes barrières religieuses ; où chaque tribu, chaque groupe national, demeure à l'écart des autres, enclos et cloîtré dans son église et dans son rituel. On est ainsi ramené, par un détour, à l'identification de la nationalité et de la religion, car, entre des peuples voisins, la religion seule peut interposer des cloisons étanches. Pour préserver la pureté d'une race, il ne faut rien moins que d'épaisses murailles de rites ; et encore, en Orient même, pour peu que l'on remonte un peu haut, on trouve que les groupes ethniques les mieux clos, à commencer par Israël, sont loin d'avoir toujours échappé à tout mélange. Si elle a fermé la porte des antiques communautés nationales du Levant, la religion avait gardé une clé pour les ouvrir, le prosélytisme. Les juifs eux-mêmes nous en fourniront tout à l'heure la preuve.

Quant aux peuples modernes de l'Europe ou de l'Amérique, quel est celui dont la nationalité est fondée sur l'unité de race? Est-ce l'Angleterre avec son amalgame de Bretons, de Saxons, de Danois, de Normands? Est-ce la France avec ses Kymris, ses Gaulois, ses Ibères, ses Germains, ses Latins? Est-ce l'Allemagne, où le Teuton est si fortement croisé de Celtes à l'Orient, de Slaves à l'Est, qu'en mainte contrée de l'Allemagne la majorité des Allemands a perdu les yeux bleus et les cheveux blonds des vieux Germains? Est-ce la Russie, l'ancienne Moscovie, avec son conglomérat de Scythes et de Sarmates, de Slaves, de Tatars, de Finnois, aujourd'hui encore à peine russifiés? Seraient-ce les États-Unis d'Amérique, qui, depuis

cent ans, ont reçu des colons de tous les pays de l'Europe ; ou les républiques hispano-américaines, qui ont inventé toute une gamme de tons et de demi-tons pour dénommer les diverses nuances de métis issus du croisement de l'Européen avec l'Indien et avec le nègre? Toutes les nations contemporaines sont une mixture de races et de peuples plus ou moins fondus ensemble : Français, Russes, Allemands, Anglais, Italiens, Epagnols, Hongrois, Grecs, Roumains, Bulgares, — nous sommes tous des *half-bred*, des sang-mêlés. Grands ou petits, Occidentaux ou Orientaux, qu'ils s'intitulent Germains, Anglo-Saxons, Latins, Slaves, je ne vois point, parmi les peuples modernes, de pur sang.

Oui, dira-t-on ; mais Celtes, Latins, Germains, Slaves, les élémens ethniques dont sont composées la plupart des nations modernes sont des élémens homogènes : Français, Italiens, Allemands, Anglais, Russes, nous sommes tous parens; nous sortons d'une souche commune, nous descendons des Aryas, nous appartenons à la grande famille indo-européenne, à la race noble et progressive entre toutes. Le juif, au contraire, est un « Sémite. » Les fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob appartiennent à une race hétérogène, douée d'instincts opposés aux nôtres. Entre Israël et nous, pas d'affinité : le juif ne nous est pas assimilable, il ne peut s'incorporer à nos nations aryennes.

L'objection est connue ; j'avoue qu'elle me touche peu. L'argument aurait plus de force, s'il n'était jamais entré dans la composition des nations modernes que des élémens aryens. Mais l'œil des anthropologistes y a découvert d'autres matériaux ethniques, d'origine plus humble. Au-dessous des couches de populations aryennes : celtes, latines, germaniques, on a reconnu, dans notre Europe, des stratifications plus anciennes, que les alluvions indo-européennes semblent avoir simplement recouvertes. Les races européennes fossiles, la race de Cro-Magnon ou celle de Neanderthal, n'ont pas entièrement disparu devant les Aryas d'Asie. L'homme quaternaire compte encore des descendans parmi nous. Rien ne permet de croire que nous soyons tous des aryens : le Français ou l'Allemand qui s'imagine être de pur sang indo-germanique peut provenir de l'homme des cavernes. En réalité, il n'y a peut-être pas, aujourd'hui, plus de « race aryenne » qu'il n'y a de « race latine (1). »

Laissons là les temps préhistoriques et les problèmes insolubles. Ne connaissons-nous point, dans l'Europe de l'histoire, — que dis-je, n'avons-nous pas rencontré, chez plusieurs nations contem-

(1) Voyez un récent travail de M. le professeur Huxley : *Nineteenth Century*, novembre 1890.

poraines, d'autres « allogènes » ou « allophyles » que le Sémite juif? Au milieu de nos peuples soi-disant aryens, je vois, au moins deux élémens ethniques étrangers aux Aryas, deux races dont, après le dénivellement de notre continent par le flot des immigrations aryennes, émergent encore, du sol européen, de nombreux témoins. Qu'est-ce, en effet, que les Ibères ou les Ligures d'Espagne, de Provence et d'Italie? Qu'est-ce que les Finnois de Hongrie, de Finlande, de Russie? Seraient-ce donc des Aryens? ou le Sémite nous serait-il plus étranger que les Ibères de la Péninsule ou les Finnois de la Baltique? Je ne crois pas que ce soit l'avis des ethnographes. En tout cas, pour qui a pu comparer le juif à l'Esthe du golfe de Finlande ou au Tchérémisse du Volga, il est malaisé de ne pas reconnaître que, du Finnois et du Sémite, c'est ce dernier qui est le plus près de nous. Or, si les Ibères d'Espagne, si les Finnois de Hongrie ou de Finlande ont pu s'approprier notre civilisation « aryenne, » on ne voit point pourquoi le Sémite juif en serait incapable.

Il nous répugne de nous arrêter ici sur ces questions d'ethnographie, si confuses, si obscures pour les spécialistes mêmes. Nous y apportons, le plus souvent, une ignorance naïve. Nous parlons de « race sémitique, » sans seulement être sûrs qu'il ait jamais existé un groupe ethnique qui doive être ainsi désigné. On en a fait la remarque plusieurs fois : ce nom de sémitique n'est en réalité qu'un terme de linguistique; il ne correspond peut-être à aucun groupement de race. Nous appelons les juifs sémites, parce que les anciens Hébreux parlaient une langue dite sémitique; et la langue, nous le savons de reste, ne prouve rien quant au sang. Un peuple peut changer de langue, sans pour cela changer de race. Les Irlandais, pour avoir appris l'anglais, n'en sont pas devenus Anglo-Saxons; et les noirs de nos Antilles, qui parlent français, ne sont point, pour cela, de race « aryenne. »

Le terme de sémite est peut-être plus propre à embrouiller la question qu'à l'éclairer. Il ne nous renseigne guère sur les origines et la parenté d'Israël; il risque de nous induire à de trompeuses affinités et à des analogies mal fondées. Peu importe, gardons-le, faute d'autre nom à lui substituer. Est-ce que le Sémite juif est noir ou jaune? Est-ce que, par sa structure physique ou mentale, il est si éloigné de nous qu'il forme comme une autre humanité, une autre espèce ou sous-espèce? Est-ce qu'en s'unissant à nos fils ou à nos filles, il donne des mulâtres ou des métis? Peut-on comparer la présence de ces Sémites parmi nous à celle des Chinois ou des noirs parmi les Américains? Le juif nous expose-t-il à des embarras semblables à ceux qu'ont à redou-

ter, du nègre émancipé, certains états de la grande république transatlantique? Y a-t-il bien là, en présence, deux races irréductibles? Regardons-nous et regardons les Sémites; se distinguent-ils de nous par la couleur de la peau, ou par la forme du crâne? Ne nous faut-il pas quelque attention pour les reconnaître? — Parce que, d'habitude, la courbe de leur nez est plus marquée que celle du nôtre, peut-on dire que, entre eux et nous, il n'est rien de commun?

S'en tient-on aux vagues notions de races et aux classifications plus ou moins incertaines des ethnologues, nul doute sur la parenté des Sémites avec nous. Qu'ils le veuillent ou non, l'Aryen et le Sémite sont frères; tous leurs traits en témoignent. Tous deux appartiennent à cette grande race blanche, caucasique, méditerranéenne, comme on voudra l'appeler, qui prétend à l'empire du monde. Au point de vue ethnographique même, en admettant la réalité d'un groupe aryen et d'un groupe sémitique, le Sémite est plus près de l'Aryen que le Touranien; le juif nous est souvent plus proche parent que le fier Magyar ou le dédaigneux Moscovite, l'un et l'autre fortement mâtinés de Finno-Turc. Et si, laissant de côté les obscurs problèmes de filiation, nous considérons le génie, l'esprit, les aptitudes ou les habitudes intellectuelles, comment ne pas avouer que le Sémite juif est plus voisin de nous que le brahme de l'Inde, qui se vante de la pureté de son sang aryen?

Aryens, Sémites, Touraniens, autant de dénominations dont on a étrangement abusé. Il y a autre chose dans l'histoire du monde que des conflits de races. A cet égard, la science du XIXe siècle a peut-être, plus d'une fois, fait fausse route. Si les luttes de races et de tribus ont été un des élémens de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'humanité, elles n'en ont pas été le seul facteur. Une des causes de la vogue de la théorie des races, c'est son apparente simplicité. C'était peut-être plutôt une raison de s'en défier. On le sent aujourd'hui. Après la théorie des races, qui prétendait tout résoudre par la diversité des origines, est venue la théorie des milieux, qui s'efforce de tout expliquer par les influences de lieu, de temps, de climat. En faisant la part d'exagération de chacune, il faut, au moins, les redresser et les compléter l'une par l'autre. Voici Iran et Touran, le type classique des antagonismes de races; ils semblaient personnifier deux individualités ethniques, tranchées entre toutes. On s'est aperçu qu'ils représentaient moins deux races que deux régions, — deux génies hostiles que deux terres opposées. Il en est de même, à bien des égards, de l'Aryen et du Sémite. Le Sémite, isolé des solitudes de l'Asie ou de l'Afrique, perd beaucoup de ce qui semblait faire son originalité. Une bonne

part des traits longtemps prêtés aux fils de Sem n'appartiennent, en fait, qu'à l'Arabe, — et encore moins à l'Arabe qu'à l'Arabie, moins à l'homme qu'au désert.

Il est passé, le temps où l'on pouvait faire pivoter toute l'histoire de notre monde sur l'éternel antagonisme de l'Aryen et du Sémite. Quoi qu'en puissent penser les pédans de collèges, le pillage des boutiques juives par les moujiks de la Petite-Russie ou par les ouvriers des faubourgs de Vienne n'est pas l'épilogue du long duel d'Annibal et de Scipion, d'Abd-er-Rahman et de Charles Martel, de Saladin et de Cœur-de-Lion. Ni les Carthaginois ni les Sarrasins n'ont rien à démêler dans les querelles du pasteur Stœcker et des rabbins ; et le prétendu antagonisme, d'instincts et de génie, des Aryas et des Sémites n'a que faire dans les luttes électorales du prince Aloys Liechtenstein et du docteur Kronawetter. Bien mieux, cette hostilité légendaire de l'Aryen et du Sémite, on n'en trouve nulle trace dans les livres hébreux ou dans l'histoire d'Israël. Ni la Bible, ni l'Évangile n'en ont eu connaissance. Le juif y est toujours demeuré étranger. Les imprécations des prophètes sont tombées de préférence sur des villes ou des tribus sémitiques. Les destructeurs d'Israël et de Juda, l'Assyrien et le Chaldéen, passent pour des Sémites ; et le libérateur de la maison d'Israël, celui que le Dieu de Juda appelait « son berger et son oint, » celui que Jéhovah a conduit par la main (1), Cyrus, est regardé comme Aryen. Que si, plus tard, les juifs se sont révoltés contre les Grecs d'Antiochus ou contre les Romains de Titus, ils s'étaient courbés devant Alexandre et devant Pompée ; et jamais, que je sache, le sanhédrin de Jérusalem n'a songé à disputer le monde à la phalange macédonienne ou à la légion romaine.

L'opposition fondamentale entre le Sémite et l'Aryen, force nous est d'y renoncer. Depuis qu'on connaît mieux l'Orient, et qu'on a étudié, de plus près, les peuples de langues sémitiques, on a vu surgir entre eux des différences de mœurs, de croyances, de gouvernement, qui ne permettent plus de leur attribuer le même génie. L'unité de l'esprit sémitique a été brisée ; la simplicité qu'on se plaisait à lui attribuer s'est évanouie. On a vu s'effacer, un à un, les traits, intellectuels ou moraux, dont on avait composé la figure idéale du Sémite ; et, du même coup, a disparu le contraste entre le Sémite et l'Aryen. Le génie sémitique, les instincts sémitiques, la civilisation sémitique, sont devenus des abstractions. A côté des Hébreux et des Arabes, il a fallu faire rentrer dans ce groupe tous les peuples voisins de langues analogues, non-seulement les Assyriens et les Chaldéens, mais le Phénicien et le Chananéen, les ennemis

(1) *Isaïe*, XLV, 2, 3.

traditionnels des Hébreux, des peuples qu'Israël a toujours regardés comme lui étant étrangers par le sang, aussi bien que par les croyances, des tribus que la Bible range dans la postérité de Cham et non dans celle de Sem (1). Par suite, il ne reste plus, en religion du moins, d'esprit sémitique, de génie sémitique. Il s'est trouvé que, tout comme les Aryens, la plupart des Sémites ont longtemps été idolâtres et polythéistes. Eux, aussi, ont divinisé les forces de la nature; et, de la mythologie sémitique à la mythologie aryenne, il y a moins loin que de Baal, ou d'Astarté, au Dieu du Sinaï. « Depuis que la création de l'épigraphie sémitique et la découverte de Babylone et de Ninive nous ont introduits dans l'intimité des dieux sémites, on a été étonné de voir combien ils diffèrent peu, au fond, de leurs vis-à-vis aryens (2). » Les barrières des deux panthéons vont s'amincissant de jour en jour. Mâles ou femelles, les dieux de l'Aryen et du Sémite sont parens. Bien plus, le polythéisme aryen dans sa plus haute expression, le polythéisme grec nous apparaît, aujourd'hui, imprégné des traditions religieuses sémitiques. Les autels des Hellènes n'ont pas attendu la *Panagia* ou l'apôtre « du Dieu inconnu » pour faire des emprunts aux cultes de Syrie. L'Aphrodite de Praxitèle est née de l'écume de la mer phénicienne, et en entrant dans l'Olympe classique, Adonis a gardé ses grâces asiatiques, et Cybèle, son cortège oriental.

On ne saurait donc plus dire que le monothéisme est l'apanage du Sémite, par opposition à l'Aryen. L'esprit monothéiste n'appartient, en somme, qu'aux Hébreux, adorateurs de Jéhovah, et après eux, et grâce à eux, aux Arabes, à demi judaïsés par Mahomet. A ce titre, — et ce n'est pas là une remarque sans portée, — le juif, l'Hébreu est isolé entre tous les peuples de race ou de langue sémitique. Il est unique dans son groupe, plus encore que ne l'est le Grec dans le sien. Il est seul, et n'a point de pareil parmi « les nations. » Non-seulement, il est hors ligne, mais il est hors cadre. Pour l'y faire rentrer, pour le ramener au niveau des Sémites voisins, il a fallu supposer, chez lui, un polythéisme primitif, plus ou moins analogue à celui du Syrien ou du Phénicien. Iahveh ne serait qu'un Baal, ou un Jupiter, qui aurait dévoré ses rivaux. Mais, avec cette théorie nouvelle, disparaît la dernière trace du contraste ancien entre le génie sémitique et le génie aryen (3).

(1) *Genèse*, IX, 6, 19.

(2) M. James Darmesteter, *Race et tradition*. (Journal *le Parlement*, 28 mars 1883.) — Selon le même savant (*ibidem*) : « La caractéristique des deux familles semble être dans la mythologie aryenne la prédominance des mythes d'orage, dans la mythologie sémitique la prédominance des mythes de saison. »

(3) De même si, dans les traditions ou les cérémonies d'Israël, on a cru relever des

Ainsi, rien dans la religion ne sépare radicalement l'Aryen et le Sémite; rien ne révèle en eux des instincts fatalement divergens. Entre leurs notions du divin, plus de différences irréductibles. Or, c'était sur le contraste de leurs conceptions religieuses qu'on faisait reposer l'antagonisme de la pensée aryenne et de la pensée sémitique. Cette prétendue opposition écartée, que reste-t-il, au point de vue intellectuel ou moral, du gouffre naguère creusé entre le monde de Sem et le monde de Japhet? A peine un fossé, que les études contemporaines vont comblant chaque jour.

Lorsqu'on nous parle des Sémites, il faut au moins nous avertir de quels Sémites, car, entre ces derniers, nous apercevons des différences presque aussi grandes qu'entre eux et les Aryas. « Le génie sémitique, a écrit un maître en ces matières (1), est essentiellement simple; il ne comprend ni les nuances, ni la complexité. Le vieil esprit sémitique est, de sa nature, antiphilosophique et antiscientifique... Les peuples qu'on appelle sémitiques manquent de cette variété, de cette largeur, de cette étendue d'esprit qui sont les conditions de la perfectibilité. » Cela peut être vrai des Arabes, en dépit des écoles de Bagdad ou de Cordoue, peut-être même des anciens Hébreux; mais est-ce vrai des juifs modernes, élevés ou grandis à notre contact? S'il y a une différence entre l'Européen et l'Asiatique, entre les Occidentaux et l'Oriental, — différence de date assez récente, du reste, et qui ne me semble pas tenir à la race, — c'est bien l'idée du progrès, cette notion moderne de la perfectibilité, devenue, autour de nous, comme une foi aveugle à laquelle croient superstitieusement savans et ignorans. Mais tout montre que cette idée du progrès n'a rien qui répugne au juif. S'il ne l'a pas tirée de son propre fonds, le juif s'en imprègne sans peine, jusqu'à en devenir un des plus ardens et des plus impatiens propagateurs. Pour ce qui est de l'esprit philosophique, il me paraît malaisé de le refuser aux congénères de Spinoza. Peut-on, du reste, juger des peuples contemporains, ou des races vivantes, par leurs ancêtres des plus lointaines périodes de l'ancienne histoire? Quand les Hébreux de la Palestine eussent été de purs Sémites, serait-on en droit d'assimiler le juif de nos jours aux Beni-Israël, ou aux Sémites syriens d'il y a deux ou trois mille ans? Mieux vaudrait appliquer aux Français tous les traits des Gaulois des *Commentaires* de César, ou peindre les Allemands

influences sémitiques, chaldéennes notamment, on a pu, aussi bien, signaler des emprunts de Juda aux croyances ou aux rites des aryens de Perse, les sectateurs de Zoroastre.

(1) M. Renan, *Mélanges d'histoire et de voyages; — les Peuples sémitiques*, cf. *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 1, 20.

modernes et les Slaves russes d'après la *Germania* de Tacite et la *Chronique* de Nestor.

Le caractère est ce qui change peut-être le moins dans une race; ainsi, chez les Français de la troisième république, on peut encore retrouver tel trait des Gaulois de Vercingétorix. Si ce n'est par le génie et l'intelligence, est-ce par le caractère et le tempérament que le Sémite, juif ou non, se distingue essentiellement de nous? Peut-être davantage; nous verrons, prochainement, comment et pourquoi, au moins chez le juif. C'est ici, d'habitude, que les ethnologues de rencontre se donnent carrière, opposant les vices du « Sémite » aux vertus de « l'Aryen. » On représente l'un comme âpre au gain, cupide, sec de cœur, bas, astucieux, servile, vindicatif, coutumier de toutes les lâchetés et de toutes les faussetés; — l'autre comme généreux, ouvert, fier, chevaleresque, désintéressé et délicat, ayant toutes les noblesses et toutes les candeurs.

Je me défie, pour ma part, de ces portraits à grands coups de brosse, où tout est en noir d'un côté, où tout est en clair de l'autre; ce n'est pas avec un procédé aussi simple qu'on peut nous peindre de vieilles races embrassant vingt nations diverses. Je voudrais quelque chose de plus fondu et de plus nuancé. Le Romain, par exemple, n'était guère moins sec, moins dur, moins âpre que le Carthaginois; et l'image qu'on nous donne du Sémite conviendrait souvent tout autant au Grec moderne, à l'Arménien, au Parsi, qui passent pour Aryens, qu'au juif, classé comme Sémite. « Le caractère sémitique, a dit M. Renan, est en général dur, étroit, égoïste. » Cela peut être vrai, — et non seulement de l'Arabe, — encore que, pour le juif, l'explication en soit plutôt dans l'éducation historique que dans la race. Car, si elle nous semble fréquente chez Israël, la sécheresse d'esprit ou de cœur, il est bon de nous le rappeler, est en grande partie imputable à l'existence que nous lui avons faite.

Il y a, en tout cas, une chose que nous perdons trop souvent de vue, et dont il nous est interdit de ne pas tenir compte. Quand nous parlons de la dureté, de l'étroitesse, de l'âpreté sémitiques, nous ne devons pas oublier que ce qu'il y a de plus doux, de plus délicat, de plus suave sous le ciel, l'Évangile, est sorti des tribus sémitiques. Sur cette rocailleuse terre de Syrie a germé le lis des champs dont, après dix-neuf siècles, le parfum embaume encore le monde. Le plus beau mot des langues humaines, le mot de charité, est tombé de la bouche de ces fils de Sem. C'est par des Sémites qu'a été annoncée la bonne nouvelle; c'est à des foules sémitiques, en dialecte sémitique, qu'a été prêché le Sermon sur la Montagne, et c'est par des Sémites, bravant la faim et la soif, que

les neuf béatitudes ont été révélées au monde antique. Ici encore, dans sa race et ses ancêtres, aussi bien que dans sa Bible, on ne peut atteindre Israël qu'à travers le Christ. Il est singulier que des chrétiens aient besoin qu'on les en fasse souvenir : la croix du renoncement nous a été apportée sur des épaules juives, cette croix qui fit le scandale de l'Hellène et que, durant trois ou quatre siècles, les fidèles n'osèrent montrer aux adorateurs des dieux de Paros que voilée d'emblèmes mystérieux. Le sang versé sur le Calvaire pour la rédemption des hommes, le sang que nos vieux peintres nous montrent recueilli par des anges en des calices ou des patènes d'or, était du sang juif, du sang sémitique. Ni Marie, mère de Jésus, ni Jean, le disciple bien-aimé, ni Simon, dit Céphas, ni aucun des douze, n'étaient de souche aryenne.

Pour qui veut remonter aux origines, — pour qui surtout croit que l'Église a été constituée et ordonnée, dès le début, par les apôtres, — le christianisme lui-même est un produit du sémitisme; il ne l'est guère moins que le judaïsme. On nous entretient souvent de la conquête sémitique; si le monde a jamais été conquis par les Sémites, c'est par le glaive de Paul de Tarse, l'Annibal ou l'Alexandre chrétien. La bataille de Cannes n'a pas été la plus grande victoire du Sémite. Là où avait échoué le fils d'Amilcar a triomphé le petit juif de Cilicie. Par lui, et par les douze, se sont réalisées les orgueilleuses promesses des voyans d'Israël et, grec ou romain, le monde aryen a été courbé sous le sceptre du fils de David. L'empire élevé par les légions romaines a été légué aux successeurs du pêcheur de Galilée. Les statues des Césars ont été renversées de leur piédestal, et les *imperatores* qui personnifiaient le mieux les armes latines et la sagesse hellénique, les Trajan et les Marc-Aurèle, ont été précipités de leurs colonnes de marbre pour faire place à Pierre et à Paul, les capitaines de Jésus de Nazareth. La louve de Romulus, victorieuse des éléphans du Carthaginois, a été terrassée par le lion de Juda : *vicit leo de tribu Juda*, est-il gravé sur la base de l'obélisque dressé par Sixte-Quint. L'Église a raison : le Nazaréen a vaincu.

Voilà la vraie conquête sémitique, et le génie aryen ne s'en est pas relevé. Entre les antisémites, — les plus conséquens, les seuls logiques peut-être, sont ceux qui, pour secouer le joug sémitique, repoussent l'Évangile aussi bien que la Bible, s'insurgeant également contre la crèche de Bethléem et contre les tables du Sinaï (1).

(1) A ce titre, je dois mentionner ici deux livres peu connus, dont le premier grief contre le « sémitisme » est d'avoir donné naissance au christianisme. L'un, publié vers la fin de l'empire, est *le Molochisme juif* de Tridon, depuis membre de la Commune de 1871; l'autre, daté de 1890 (Dentu), est intitulé : *Aryens et Sémites : le Bilan du judaïsme et du christianisme*, par A. Regnard, t. Ier, le seul qui ait paru.

Ce n'est qu'en s'affranchissant de toute idée chrétienne que le monde se « désémitisera. »

III.

Mais, assez parler des juifs anciens. Les juifs modernes sont-ils de purs Sémites? Sommes-nous seulement certains qu'il y ait une race juive, ou que les israélites d'Europe, d'Asie, d'Afrique soient tous également les fils de Jacob et les descendans des Beni-Israël de la terre de Chanaan? Rien ne le prouve. Longtemps, sur la foi des juifs eux-mêmes, nous avons cru que, dans le judaïsme, la race et la religion étaient deux termes corrélatifs, impossibles à isoler l'un de l'autre. Cette vue ne s'accorde pas toujours avec les données de l'histoire. Il est permis de mettre en doute la pureté du sang de Juda. Le juif, dans son odyssée de vingt siècles à travers cent peuples divers, paraît avoir subi plus d'un croisement. De l'antiquité à la fin du moyen âge, bien des ruisseaux de sang étranger ont pénétré dans les veines de Jacob. Pour s'allier aux fils ou aux filles des nations, le juif n'a même pas attendu la dispersion. Les mélanges ethniques semblent remonter à la captivité de Babylone. Quand Juda serait, sous les saules de l'Euphrate, resté pur de toute mésalliance, il est difficile que les colons envoyés d'Assyrie au royaume d'Israël n'aient point laissé de traces en dehors des Samaritains, eux-mêmes, du reste, résorbés peu à peu par le judaïsme. La question des mariages mixtes est une de celles qui passionnèrent Jérusalem après le retour de la captivité. Les restaurateurs de Sion, les Esdras et les Néhémie, ont beau interdire toute alliance avec les femmes étrangères, la défense des réformateurs du ve siècle montre combien fréquentes étaient devenues de pareilles unions. Le livre de *Ruth*, la Moabite, en est une preuve : certains exégètes ont même supposé que cette patriarcale idylle était un plaidoyer contre les rigoristes, en faveur des femmes étrangères.

Ce fut bien autre chose à l'époque grecque et à l'époque romaine. Ce n'est plus seulement du sang chananéen, syrien, chaldeen, c'est du sang grec, du sang égyptien, du sang latin, peut-être du sang gaulois ou espagnol qui, par divers canaux, s'est mêlé au vieux sang sémitique. On croyait, naguère encore, que la diffusion des juifs, à la veille ou au lendemain de la chute du Temple, était un fait d'ordre purement ethnographique, le résultat de l'émigration des juifs de Palestine. C'était là une vue incomplète : la brusque expansion du judaïsme en Égypte, en Asie-Mineure, en Europe même, dès avant l'ère chrétienne, est, en grande partie, un fait d'ordre moral; elle provient, pour une bonne

part, de la propagande juive. En cela encore, le judaïsme a été le devancier, et comme le pionnier du christianisme ; il lui a frayé la voie en Occident, aussi bien qu'en Orient. Il lui avait ouvert, d'avance, les portes de la gentilité, en affiliant à la loi de Moïse des païens de toute nation. C'est dans les synagogues, parmi les colons d'Israël et parmi les prosélytes des juifs, que les apôtres ont recruté leurs premiers disciples (1). Le juif contemporain des Asmonéens et des Hérodes n'avait point pour le prosélytisme l'aversion témoignée plus tard par les rabbins. Loin de là, les juifs hellénistes, en contact avec les Gentils, cherchaient à gagner au culte du vrai Dieu le Grec et le barbare. N'osant, pour les convaincre, faire parler Isaïe ou Daniel, les Alexandrins avaient remplacé les prophètes par les vieilles sibylles, chargées de prêcher aux païens l'unité de Dieu et la venue du Messie, avec la gloire future d'Israël (2).

Le monde classique n'était pas sourd à la voix de ses oracles transformés en échos de Sion ; il éprouvait pour le monothéisme d'Israël une attraction qui, de l'ancienne loi, se détourna bientôt vers la nouvelle (3). Juifs, Grecs ou Latins, les auteurs anciens en tombent d'accord. « De grandes multitudes, dit l'historien Josèphe, sont prises de zèle pour notre manière d'adorer Dieu, si bien qu'il n'y a pas une seule ville, grecque ou barbare, il n'y a pas une nation où ne se pratique l'usage du sabbat, de nos jeûnes, de nos lampes, de nos prescriptions relatives à la nourriture (4). » La Judée palestinienne n'était plus guère alors que le noyau du judaïsme. L'audacieuse prédiction des prophètes parut un instant sur le point de s'accomplir : il semblait que les peuples allassent se mettre en route pour venir adorer à Jérusalem. Les sibylles ne s'étaient pas trompées : Isis, Sérapis et les dieux des nations devaient succomber devant le Dieu d'Israël. Si le monde ne fût devenu chrétien, il fût peut-être devenu juif.

(1) Le fait est constaté mainte fois par *les Actes des apôtres, passim.*

(2) Gaston Boissier, *la Fin du paganisme*, t. II, p. 23, 24; Hachette, 1891. — Les livres sibyllins ont été généralement composés par des juifs.

(3) Voyez notamment Renan : *les Origines du christianisme*, t. V, p. 227 et suiv. ; cf. Kuenen : *Judaïsme et christianisme* (*Revue de l'Histoire des religions*, t. VII, n° 2, 1883, p. 208, n° 9). — Graetz : *Die judischen Proselyten im Römerreich* (Breslau, 1884). — Isr. Sack : *Die Altjudische Religion* (Berlin, 1889), p. 384-87.

(4) Josèphe : *Contre Apion*, II, 39. — L'assertion de l'écrivain juif est confirmée par l'auteur chrétien des *Actes des apôtres* (II, 5) : « Or, il y avait en séjour à Jérusalem des juifs, hommes pieux, de toutes les nations qui sont sous le ciel. » Suit une énumération où figurent tous les peuples anciens, des Mèdes et des Parthes aux habitans de Rome, et, dans cette foule, l'écrivain sacré mentionne expressément les « prosélytes » à côté des juifs proprement dits : « Et ceux qui sont venus de Rome, juifs et prosélytes. » (*Actes*, II, 10.) — De même, dans les villes et les synagogues d'Asie et d'Europe, où prêchent les apôtres, *les Actes* signalent partout les prosélytes à côté des juifs d'origine ; ainsi XIII, 17 ; XIV, 1 ; XVI, 14 ; XVII, 4 et 17 ; XVIII, 4 et 7, etc.

Car, ce n'était pas seulement le dogme de l'unité divine et la morale du Décalogue; ce n'était même pas uniquement la pratique du sabbat et les prières juives qu'adoptaient les païens convertis à la foi d'Israël, c'étaient parfois les observances rituelles, à commencer par le signe distinctif des descendans d'Abraham, la circoncision. A côté des simples prosélytes restés à mi-chemin, des hommes craignant Dieu, *metuentes Deum*, comme le centurion Corneille converti par saint Pierre (1), se rencontraient des gentils qui franchissaient les dernières barrières, adoptant, avec le sceau sanglant des fils de Jacob, toutes les coutumes judaïques. L'antiquité juive et païenne nous a laissé sur ce point des textes catégoriques. Josèphe dit formellement qu'un grand nombre d'Hellènes faisaient partie de la communauté juive d'Alexandrie (2). Beaucoup de juifs de Cyrène, d'Antioche, de Palmyre, les grandes juiveries orientales, paraissent également avoir été de sang grec ou gréco-égyptien (3). Aux juifs hellénisans se mêlaient les Hellènes judaïsans. Chose plus surprenante, il en a été ainsi, parfois, à Rome même. Juvénal, dans le fameux passage de sa XIVe satire, distingue entre les simples prosélytes et les convertis passés entièrement au judaïsme. Il nous montre les pères se contentant d'observer le sabbat et de s'abstenir de porc, tandis que les fils, renchérissant sur le zèle paternel, vont jusqu'à la circoncision : *mox et præputium ponunt*, dit, dans son latin energique, le satiriste du Ier siècle (4). Vers le même temps, Tacite, parlant des recrues de toutes sortes faites par le judaïsme, dit la même chose en sa langue elliptique (5). Au IIe siècle, l'empereur Antonin juge nécessaire d'interdire aux juifs de circoncire d'autres que leurs fils. Au IIIe siècle même, vers 225, Dion Cassius, un sénateur, parlant des guerres de Palestine, dit encore que, à côté des juifs originaires de Judée, il y a d'autres hommes « qui ont adopté les institutions de ce peuple, quoique étant d'une autre race (6). » « Et, ajoute l'ancien consul, il y a, parmi les Romains, beaucoup de gens de cette sorte; ce qu'on a fait pour les arrêter n'a fait que les multiplier. » Quand ce dernier passage devrait, en partie, s'entendre des chrétiens, de pareils

(1) *Actes des apôtres*, x, 2.

(2) Josèphe : *Guerre des Juifs*, liv. VII, ch. III, 3. — M. Renan (*le Judaïsme comme race et comme religion*, 1883) a rassemblé les principaux textes grecs et latins qui montrent la fréquence de ces conversions au judaïsme.

(3) Voyez Mommsen : *Römische Geschichte*, t. V (1885), p. 492-494.

(4) Juvénal : *Satire XIVe*, vers 95.

(5) « Circumcidere genitalia instituere, ut diversitate noscantur. Transgressi in morem eorum, idem usurpant. » — (Tacite, *Historiæ*, liv. V, 5.)

(6) Καίπερ ἀλλοεθνεῖς ὄντες, Dion Cassius, liv. XXXVII, ch. XVII, texte cité par M. Renan : *le Judaïsme comme race et comme religion*.

textes forcent à croire que, en Orient comme en Occident, un grand nombre des juifs de l'antiquité descendaient de païens convertis. Ces israélites n'étaient que les fils adoptifs d'Abraham et de Jacob. A Rome même, les juifs dont nous pouvons visiter les catacombes sur la voie Appienne, ou sur la *via* Portuensis, n'avaient peut-être pas beaucoup plus de sang sémitique que leurs voisins chrétiens des cimetières de Calixte ou de Pontien, dont les plus anciennes inscriptions sont, elles aussi, en langue grecque.

Nous ne pouvons donc plus nous représenter Israël comme un *ethnos,* pur de tout mélange, d'autant que, à son berceau même, les Asmonéens et les Hérode, pratiquant le *compelle intrare*, avaient introduit dans le judaïsme, par la circoncision, de nombreuses populations de l'Idumée, de l'Iturée, du Hauran et des régions syriennes voisines. L'afflux de sang étranger n'a même pas pris fin à l'époque talmudique, alors qu'Israël vaincu se resserra sur lui-même. Après avoir été sur le point de devenir une religion universelle, le judaïsme en effet redevint, de nouveau, un culte national. Les docteurs, craignant de voir Juda se dissoudre dans les nations ou se fondre dans le christianisme, se plurent à isoler le juif. « Les prosélytes furent traités de fléau, de lèpre d'Israël. » La synagogue, se concentrant en elle-même, ferma ses portes; mais malgré la répugnance des rabbins, nombre de prosélytes s'y glissèrent encore, aux extrémités surtout du monde juif. On trouve des juifs recrutant des convertis en Arabie; des tribus arabes passent tout entières à la loi de Moïse. Mahomet, tout le premier, est le disciple des juifs, et l'Islam n'est qu'une adaptation grossière du judaïsme. En Europe même, des missionnaires juifs disputent aux missionnaires chrétiens les régions ponto-caspiennes. Vers le VIIIe siècle, au nord de la Mer-Noire, dans les steppes scythiques, un peuple de souche finno-turque, les Kozars ou Khazars passent en corps à l'ancienne loi (1). Ce n'est peut-être pas le seul exemple de pareilles conversions sur les confins de l'Europe et de l'Asie. A Tiflis, on m'a cité une tribu juive du Caucase, de mœurs guerrières, qui, par le type comme par les habitudes, diffère des autres israé-

(1) D'après *la Chronique* dite *de Nestor* (chap. XL), des juifs khazars proposèrent à Vladimir, grand-prince de Kief, alors encore païen, d'embrasser, lui aussi, le judaïsme. On trouve dans les *Monumenta historica Poloniæ* de Bielowski (t. I, p. 50 et suiv.) une lettre du roi khazar Joseph au rabbin de Cordoue, Kazdaï, où le chef khazar dit formellement : « Nos pères ont reçu la foi israélite; Dieu leur a ouvert les yeux, » et il raconte comment s'est effectuée la conversion d'un de ses prédécesseurs, après une sorte d'enquête sur les diverses religions, analogue à celle prêtée par *la Chronique de Nestor* au Russe Vladimir; cf. L. Léger : *Cyrille et Méthode*. — Quelle que soit l'authenticité de la lettre du khan Joseph, le passage des Khazars au judaïsme ne fait aucun doute.

lites. La fièvre m'empêcha de la visiter. Il est probable que ces juifs montagnards sont apparentés aux populations indigènes du Caucase (1).

En Occident, nous ne connaissons rien d'analogue à la conversion en masse des Khazars. Nous rencontrons, dès l'époque des Mérovingiens, de nombreux juifs en Gaule et en Espagne. Les israélites de Grégoire de Tours étaient-ils bien tous des juifs de race, qui avaient pénétré en Gaule par le Rhône et la Saône? ou beaucoup étaient-ils simplement des Gaulois convertis au judaïsme? M. Renan et plusieurs savans avec lui opinent pour cette dernière origine (2). Ce n'est là, malheureusement, qu'une hypothèse invérifiable, — sur ce point, les données positives nous font défaut, — ce qui est d'autant plus à regretter que les juiveries d'Allemagne et d'Angleterre sortaient de celles de France.

Quand ils eussent été du sang d'Israël, les juifs des Gaules et d'Espagne n'en ont pas moins, par divers canaux, reçu, à diverses époques, un afflux de sang indigène. Le mélange du sang juif et du sang chrétien qui, après les croisades, ne s'est guère fait qu'au profit des chrétiens, par la conversion des juifs, s'est opéré souvent encore au profit des juifs, durant la première moitié du moyen âge. Il y avait alors, pour passer de l'église à la synagogue, deux portes que l'Église a eu peine à fermer : l'esclavage et le mariage. Pour l'esclavage aucun doute ; le commerce des esclaves était fort lucratif; les juifs, en bons trafiquans, s'en sont beaucoup occupés, et, pour mettre d'accord leur piété avec leurs intérêts, ils ont souvent circoncis leur marchandise humaine. On en a la preuve par les décrets des conciles et les actes des papes et des évêques. Un des soucis de l'episcopat, en pays slaves notamment, souci fort légitime, du reste, était la protection spirituelle des esclaves détenus par les juifs. On interdit à leurs maîtres de les convertir au judaïsme. On finit par défendre aux juifs de circoncire les esclaves païens, et de posséder des esclaves chrétiens. C'est à cette même préoccupation que remonte la défense faite aux juifs d'avoir des servantes ou des serviteurs chrétiens. Cette prohibition, en usage dans les deux Églises, était naguère encore inscrite dans

(1) Il en est ainsi, croyons-nous, des juifs du Daghestan, appelés en turc *Dagh-Tchoufout* (juifs de la montagne), venus autrefois de Perse et lisant encore le Talmud en persan; ils se sont, en grande partie, tatarisés.

(2) E. Renan, *ibidem*. Chose à noter, le savant qui s'est appliqué à ruiner l'ancienne conception du judaïsme envisagé comme une race fermée, est celui qui avait le plus contribué à répandre chez nous la théorie des races, celui même qui semblait fonder toute l'histoire religieuse sur l'antagonisme de l'Aryen et du Sémite. Il y a là un rare exemple de probité scientifique.

les lois russes, et certains sujets du tsar ont tenté récemment de la remettre en vigueur.

De même pour les mariages. La défense, tant de fois répétée, faite aux juifs d'épouser des chrétiennes, et aux chrétiens d'épouser des juives, montre que de mal a eu le clergé des deux rites pour empêcher de pareilles unions. Les chrétiens n'avaient point alors pour le juif l'aversion qu'il leur a depuis inspirée. Aux yeux des barbares nouvellement baptisés, le judaïsme était une religion comme une autre, une façon d'hérésie ou de secte chrétienne. En Occident, à Lyon, l'archevêque Agobard, comme quatre siècles plus tôt, Chrysostome à Antioche, se plaint de ce que les chrétiens prennent part aux fêtes des juifs et assistent aux sermons des rabbins. Il fallut à l'Église un long effort pour amener tous ses enfans à distinguer nettement l'ancienne loi de la nouvelle. Le besoin de tracer entre les deux cultes une ligne de démarcation a été une des raisons des précoces sévérités du droit canon contre les juifs. L'Église n'entendait pas persécuter les débris d'Israël, ni exciter contre eux le fanatisme de masses ignorantes ; elle voulait surtout séparer la loi mosaïque de la loi du Christ, empêcher qu'on ne les confondît, ou qu'on ne les unît dans le même respect (1). Peut-être fut-ce là, aussi, un des motifs de sa répugnance à remettre l'Ancien-Testament aux mains des laïques. Toutes les prescriptions du droit canon vis-à-vis du juif ont eu pour point de départ le désir de l'isoler du chrétien, afin de soustraire les fidèles à son influence. C'est ainsi que le moyen âge a été peu à peu conduit à élever un mur entre le juif et le chrétien. La hiérarchie ne fut rassurée que lorsqu'elle eut entouré le bercail du Christ d'une palissade assez haute pour mettre ses ouailles à l'abri de la séduction des rites judaïques.

Il ne faut pas oublier que, parmi les hérésies, il y en a eu plusieurs à tendances juives; que, parfois même, le judaïsme semble avoir fait des prosélytes malgré lui. Rappelons-nous que, en Russie, à Novgorod et à Moscou, les « judaïsans » ont été fort puissans aux XIVe et XVe siècles ; que, aujourd'hui encore, il reste çà et là, dans le peuple, des communautés de *soubbotniki*, de *sabbatistes* qui, avec le respect du sabbat, se sont approprié plusieurs des prescriptions de l'ancienne loi (2). J'ai même entendu signaler, au Cau-

(1) Cette vérité a été loyalement reconnue par un savant israélite, M. Isidore Loeb : *Nouveau Dictionnaire de géographie universelle* de M. Vivien de Saint-Martin (article *Juifs*, p. 998).

(2) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, t. III. — *La Religion*, liv. III, ch. X. — Des missionnaires écossais du milieu du siècle ont rencontré en Palestine, à Saphed, un Russe converti au judaïsme, et le cas, disaient-ils, n'était pas isolé. (*Narrative*

case, un groupe de sectaires qui, non contens d'adopter les observances judaïques, auraient fait venir des juifs pour leur réciter des prières en hébreu. On a parfois supposé que ces sabbatistes étaient des juifs de race, une espèce de *marranes* russes, autrefois baptisés par contrainte ; c'est plutôt l'inverse, ce sont des chrétiens d'origine, épris des coutumes juives.

Si dans les artères d'Israël coule du sang étranger, païen ou chrétien, il est plus certain encore que les peuples chrétiens ont du sang juif. Durant des siècles, les conversions, volontaires ou forcées, ont fait entrer des milliers de familles israélites dans le sein des nations chrétiennes. Il n'est peut-être pas un peuple européen, et, par suite, un peuple américain, qui soit pur de tout mélange avec le Sémite juif. De l'Espagne des Wisigoths à l'Allemagne des croisades, et des *nuevos cristianos* de Castille ou des marranes du Portugal aux « frankistes » de Pologne, tous ont reçu, à diverses époques, une infiltration de sang israélite. Ce qu'a coûté à Israël, depuis une quinzaine de siècles, le baptême, libre ou contraint, des fils d'Abraham, qui nous le dira? Le chiffre ne peut en être évalué que par millions. A voir la rapidité de l'accroissement numérique des juifs, depuis les quelque cent années qu'ils jouissent de la tolérance, il est permis de supposer que, si la croix ne lui eût, à chaque génération, enlevé des milliers de ses enfans, le judaïsme compterait aujourd'hui quatre ou cinq fois, peut-être dix fois plus d'adhérens. La différence est passée dans les nations chrétiennes. Quelques-unes, comme l'Espagne ou le Portugal, ont absorbé tant de sang juif qu'elles en ont été pour ainsi dire imbues.

Des édits de Théodose et d'Héraclius à la révolution française, Israël a été comme une île ou un archipel dont les bords, rongés par les flots, s'éboulaient peu à peu dans la mer, si bien que, à plus d'une époque, il a paru menacé d'une submersion totale. De la postérité de Jacob, le petit nombre seulement, une minorité infime peut-être est, jusqu'au bout, demeurée fidèle à la foi de ses pères. La grande majorité des douze tribus a passé sous le joug de la croix ; elle est depuis longtemps fondue avec nous : l'eau du baptême l'a dissoute dans les nations. Qui que nous soyons, nous ne saurons jamais si, parmi nos ancêtres, nous ne comptons pas quelque maigre juif du Nord ou du Midi. Quand on songe aux croisemens séculaires, effectués de l'un à l'autre, on a peine à reconnaître, dans l'antipathie du juif et du chrétien, l'antagonisme fatal du Sémite et de l'Aryen.

of a Mission of inquiry to the Jews from the Church of Scotland, in 1839.) Anonyme, Édimbourg, 1844, p. 283.

IV.

Ce que l'histoire nous fait soupçonner, l'anthropologie et l'étude de l'homme vivant le confirment. La race juive n'est pas pure : tous les juifs ne peuvent être considérés comme des Sémites, pas plus que tous les chrétiens n'ont droit à se dire Aryens. Et d'abord, qu'entendons-nous par type sémitique? Pour nous le faire toucher des yeux, on nous renvoie parfois aux Chaldéens et aux bas-reliefs de Ninive; je connais, il est vrai, des juifs qu'on croirait détachés des murailles du palais de Khorsabad; mais c'est le petit nombre. Le type sémitique, pour ceux qui en mènent le plus de bruit, n'est, d'habitude, que le type juif; et le type juif lui-même n'a pas autant d'unité, ou de fixité, qu'on l'imagine souvent. La preuve en est que, pour qu'on ne pût les confondre avec eux, chrétiens et musulmans ont, durant des siècles, imposé aux juifs des signes distinctifs. Aujourd'hui même, c'est une question de savoir s'il y a un type juif, ou s'il n'y en a pas plusieurs. J'incline à croire, quant à moi, qu'il y a un type juif dominant, que l'on peut, si l'on veut, appeler type sémitique. Rembrandt nous en a laissé, à l'Hermitage, d'admirables études (1). Le visage long, et le plus souvent ovale, le front étroit, les sourcils arrondis et relevés, les yeux parfois clignotans et les paupières lourdes, comme à demi fermées, le nez long, busqué et serré à la base, les lèvres minces, le menton plutôt fuyant, tel est, me semble-t-il, le type classique du juif. Mais force nous est de reconnaître que tous les juifs ne s'y laissent pas ramener. On ne retrouve même point, chez tous, le trait caractéristique d'Israël, le trait sémitique, s'il en est un : le nez recourbé. Il y a, parmi eux, plusieurs types secondaires ou sous-types qui attestent des croisemens divers. C'est ainsi qu'on peut souvent, à première vue, distinguer les juifs des différens pays. Il faut, d'abord, mettre à part certains groupes d'israélites qui n'ont peut-être pas dans les veines une goutte de sang hébreu. Tels, les juifs noirs d'Abyssinie, les 200,000 *Falachas*, manifestement de sang africain. En certaines contrées, vivent même côte à côte, sans se confondre, des juifs dont la diversité d'origine est indiquée par la couleur de la peau. On signale ainsi, à Bombay, trois sortes de juifs : des blancs, semblables à ceux du Levant; — des bruns, à peau foncée, appelés du

(1) On peut rapprocher des portraits de Rembrandt, empruntés aux *Séphardim* ou juifs portugais d'Amsterdam, les juifs du peintre hongrois Munkacsy dans sa grande toile : *le Christ devant Pilate*. Voyez aussi les *Contes juifs* de Sacher-Masoch, dont les illustrations ont toutes été exécutées par des artistes israélites. On remarquera qu'en voulant accentuer les traits de la race, les dessinateurs sont parfois tombés dans la caricature (Paris, 1888; Quantin).

vieux nom de Beni-Israël, et qu'on croit indigènes de l'Inde; — des noirs, qui paraissent descendre d'anciens esclaves nègres convertis. En Perse, aussi, on remarque deux sortes de juifs, différens par l'aspect et le type physique.

Il n'y a point, chez le juif d'Europe, de contraste aussi marqué. Mais, là même où les israélites ne sont pas séparés par la coutume en groupes distincts, un œil attentif perçoit souvent, parmi eux, des types ou sous-types encore mal fondus. Et cela n'est pas seulement vrai des grandes juiveries de l'Est. Il y a ainsi des juifs de haute taille et des juifs de petite taille; il y en a de bruns, et il y en a de blonds; on rencontre, chez eux, des yeux noirs et des yeux bleus, et des nez épatés ou retroussés à côté des nez minces et crochus. Pareilles différences, si l'on regarde la forme du crâne ou du squelette. Les caractères anthropologiques ne sont pas les mêmes pour les juifs de tous les pays; ils varient parfois pour les juifs du même pays (1). Il ne se rencontre pas là, d'habitude, de caractères assez constans pour distinguer nettement les israélites de leurs voisins d'autres religions (2).

Entre tous les groupes de populations qui prétendent se rattacher à Jacob, les deux plus intéressans peut-être, les deux plus singuliers à coup sûr, sont les Karaïm et les Samaritains. Rejetant également le Talmud, Samaritains et Karaïm sont, depuis des siècles, isolés du gros d'Israël. Je les ai visités les uns et les autres, avec la curiosité d'un naturaliste en face d'espèces en voie d'extinction. Il était intéressant, pour moi, de les comparer aux juifs talmudistes des mêmes régions. J'ai rencontré, sur le mont Garizim, les débris des Samaritains rassemblés, sous trois tentes, pour la fête de Pâques; ils vont encore, chaque année, sur la montagne sainte d'Éphraïm, immoler l'agneau pascal. Le lendemain, je visitai leur synagogue de Naplouse, et je causai avec leur rabbin pendant qu'il me montrait leur fameux manuscrit du *Pentateuque,* le seul livre dont ils reconnaissent l'autorité. « Nous sommes cent quatre-vingts Samaritains, me disait, en anglais, le chef de leur communauté, tout en déroulant devant moi l'antique *volumen;* — c'est, sans doute, la religion la moins nombreuse du globe, ce n'est pas une raison pour que notre religion ne soit pas la vraie. » J'avoue que, dans leur visage, je ne trouvai, chez ces Samaritains, séparés des

(1) On ne saurait attacher grande importance à « l'indice céphalique » des juifs. Les observations portent sur un trop petit nombre d'individus. D'après Pruner-Bey et Lombroso, les juifs d'Afrique ou d'Italie seraient plutôt sous-dolichocéphales. — D'après les mensurations prises par MM. Koperniki et Majer, les juifs de Pologne seraient généralement brachycéphales ou sous-brachycéphales.

(2) Voyez les observations réunies par M. Loeb. (Article *Juifs* du *Nouveau Dictionnaire de géographie universelle.*)

autres israélites depuis vingt-cinq siècles, rien de bien caractéristique. Ils me parurent seulement plus grands, plus forts, plus sains d'apparence que les juifs orthodoxes du voisinage. Au point de vue physique, ces Samaritains qui, avant cent ans peut-être, auront disparu, ont incontestablement l'avantage sur leurs frères ennemis de Judée; peut-être parce que, n'ayant point passé par le douloureux exode de ces derniers, ils ont moins souffert et ont été moins dégradés. Nous savons, par la Bible, que les Samaritains proviennent d'un mélange d'Hébreux et de colons assyriens, établis sur le territoire de Samarie. S'il n'en reste pas un plus grand nombre, c'est peut-être que beaucoup d'entre eux sont peu à peu rentrés au giron du judaïsme orthodoxe.

Bien que détachés du tronc d'Israël douze ou quinze siècles plus tard, les Karaïm (1) que j'ai visités, ceux de Crimée, du moins, m'ont paru plus différens des autres rameaux de Jacob. A les en croire, ils seraient les seuls représentans du pur mosaïsme, les autres juifs, les talmudistes, ayant substitué à l'autorité de la Bible celle des rabbins. On dit la secte née au milieu du VIIe siècle en Babylonie, alors encore le principal centre intellectuel d'Israël. Après avoir, autrefois, compté de nombreuses communautés en Asie, en Europe, en Afrique même, ces protestans du judaïsme ne sont guère, aujourd'hui, que cinq ou six mille, dont plus de la moitié est groupée en Crimée. Eux aussi, probablement, se sont peu à peu fondus avec les juifs orthodoxes; ils ont été résorbés par le judaïsme talmudique. J'ai fait, dans la montagne, au-dessus de Baktchi-Saraï, la ville tatare, un pèlerinage à Tchufut-Kalé, la ville morte des Karaïm, et à l'antique cimetière voisin qu'ils appellent leur vallée de Josaphat. La Jérusalem des juifs de Tauride est aujourd'hui déserte; ses habitans sont descendus dans la plaine, et ses maisons sont en ruines. Les Karaïm y ont conservé une synagogue, où ils montent à certaines fêtes. J'y ai trouvé, au milieu de fragmens d'anciens manuscrits et de rouleaux à demi effacés de la *Thora*, un vieux rabbin à barbe blanche, qui semblait l'image de sa religion expirante. Ces Karaïm de Crimée, restés en partie cultivateurs, n'ont presque rien du type juif. Ils ressemblent plutôt à leurs voisins tatares de Baktchi-Saraï. Leurs traits ne paraissent pas plus sémitiques que beaucoup des noms gravés sur les pierres tombales de leur sauvage vallée de Josaphat.

Dans cet antique cimetière de Tauride, Firkovitch a découvert des inscriptions hébraïques du VIIIe siècle, portant en hébreu des noms

(1) Karaïm ou karaïtes, de *kara* (lire) ou *mikra* (Bible), parce que, à l'opposé des juifs, dits *rabbanites*, ils n'admettent d'autre autorité que celle de l'Ancien-Testament, repoussant la tradition et les décisions rabbiniques.

de forme turque, comme celui de Toktamich. Ce Toktamich était sans doute un Tatar, un Nogaï converti, ou plutôt, car l'inscription est antérieure à l'invasion des Mongols, c'était un Khazar, en tout cas, un Finno-Turc, un Touranien. « Est-ce qu'un juif d'origine palestinienne, demande M. Renan, se serait jamais appelé Toktamich, au lieu de s'appeler Abraham, Lévy ou Jacob? » Ces Karaïm de Crimée semblent plutôt les prosélytes que les descendans des Karaïm de Babylone. Ces juifs n'ont peut-être aucune goutte de sang hébreu dans les veines, de même que beaucoup de Tatars du voisinage n'ont, ethnologiquement, presque rien de tatar, n'étant souvent que les rejetons des anciens Goths ou des anciens Grecs, convertis tardivement à l'Islam, sous la domination des khans de Crimée (1). Du juif karaïte qui croit descendre de Jacob, et du soi-disant Tatar qui s'enorgueillit de son origine turque, le moins turc ou tatar peut être le musulman.

Ces Karaïm de Crimée ne sont probablement pas les seuls sujets du tsar qui soient juifs de religion, sans être juifs de race. On suppose qu'ils proviennent des anciens Khazars, ce peuple scythique converti au judaïsme. Les trois ou quatre mille Karaïm de la Tauride sont-ils les seuls descendans du vieux peuple finno-turc? N'est-il pas probable que, parmi les quatre millions de juifs russes, il y en a des milliers qui se rattachent, eux aussi, aux Khazars de la steppe? L'étude des types israélites en Pologne et en Petite-Russie porte à le croire. Il semble qu'il y ait souvent chez eux un alliage finno-turc. Un jour, à Varsovie, — peut-être la plus grande communauté juive du monde, — je visitais, en compagnie d'un savant polonais de mes amis, les écoles professionnelles israélites. On me fit remarquer que, parmi les enfans juifs, on pouvait distinguer trois ou quatre types différens : un d'abord, le plus connu de nous, que mon guide appelait le type proprement juif ou sémitique ; — un second qu'il rattachait aux Khazars ou aux Touraniens, et dont le principal trait était un nez court, parfois retroussé, avec des pommettes saillantes ; — un troisième, au front bas, aux lèvres épaisses, au teint noir, qui lui paraissait avoir quelque chose d'africain ; — un quatrième enfin, aux cheveux blonds, aux yeux bleus, qui semblait plutôt aryen ou germanique. Le fait est que les juifs de l'empire russe présentent des différences de traits et de types qu'on ne peut guère expliquer que par des différences d'origine. On pourrait faire des observations analogues à Jérusalem, à Berlin, à Vienne, à Londres, à Paris même, partout où se rencontrent des israélites de divers pays.

Ces modifications du type juif, faut-il les attribuer uniquement

(1) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, t. I, liv. II, ch. III.

au mélange des races? Non, assurément; il faut aussi faire la part des influences de milieu. Le juif garde l'empreinte des contrées et des climats traversés par ses pères. Des *ksour* du Sahara aux *aouls* des steppes turcomanes, et des orangers du Guadalquivir aux bouleaux de la Duna, Israël n'a pu, impunément, vivre deux mille ans sous les ciels les plus opposés. De là, pour les juifs, là même où le sang hébraïque a subi le moins de croisemens, une autre cause de diversité. On sait que l'histoire a partagé les fils de Jacob en deux grands groupes, d'importance numérique inégale : les *Séphardim* et les *Askenazim*, les juifs du Midi, appelés juifs portugais ou espagnols, et les juifs du Nord, dits juifs allemands ou polonais (1). C'est là, on doit le remarquer, une distinction tout historique ou géographique, qui n'a rien à voir avec les anciennes tribus d'Israël. Les distinctions de tribus ont disparu pour faire place à de nouveaux groupemens selon la langue ou les pays d'origine.

Séphardim et Askenazim ne diffèrent pas seulement par leurs traditions et leurs rites ; les uns et les autres conservent souvent encore, dans leurs traits, la marque des migrations auxquelles les a condamnés l'intolérance des siècles. Des deux groupes, les Séphardim semblent le plus pur d'alliage étranger. Ils se sont toujours regardés comme l'élite de la nation, jusqu'à ne pas vouloir être confondus avec les autres juifs. Ayant longtemps vécu au milieu de Sémites ou de demi-Sémites, ils ont probablement plus de sang sémitique. Leurs traits ont, d'habitude, plus de finesse : c'est parmi les Séphardim des deux sexes que se rencontrent les plus beaux exemplaires du type juif. Ce type prend parfois, chez eux, une noblesse qui est plus rare chez les juifs du nord. Quelques-uns, cependant, en Portugal ou en Afrique, ont pu, comme les Portugais eux-mêmes, se mésallier parfois à des esclaves de race noire. Chez les Askenazim, le vieux sang d'Israël s'est davantage mêlé à celui des nations ; il a été, pour ainsi dire, largement étendu de sang barbare. La race se ressent des croisemens anciens avec les pesantes populations du nord-est, en même temps qu'elle a été marquée au visage par le rude climat du nord. Les traits se sont fréquemment alourdis : le nez est devenu plus gros, les lèvres, plus épaisses; et ces différences physiques semblent parfois se retrouver au moral. — « Comment, me disait un Russe, voulez-vous qu'avec nos longs hivers, avec nos rhumes et nos catarrhes, les ailes du nez sémitique aient conservé leur finesse orientale? » Le climat, cependant, n'a pu suffire à changer des nez aquilins en nez retroussés

(1) Séphardim vient de *Séphardi*, nom biblique de l'Espagne; Askenazim vient d'Askenaz, ancêtre supposé des Allemands, d'après les généalogies bibliques. Aux Séphardim, aujourd'hui, de beaucoup les moins nombreux, se peuvent rattacher les juifs d'Italie, et ceux du Comtat et du midi de la France.

ou en nez camards, tels que nous en montrent certaines faces de juifs polonais.

Quoi qu'il en soit de ces différences, Askenazim et Séphardim n'en sont pas moins également juifs. Quelques savans, préoccupés surtout des caractères ethniques, ont voulu voir en eux deux populations ou deux races distinctes, ne reconnaissant comme foncièrement juifs, juifs d'origine et de sang, que les Séphardim (1). C'est donner, chez Israël, trop d'importance à la race. Même au point de vue physiologique, la race n'est ni l'unique, ni peut-être le principal facteur du juif. Et ce que je dis de la race, je le dirais, à plus forte raison, du sol, du climat, du milieu physique. Il faut autre chose pour expliquer le juif. Israël est bien moins le fruit d'une race que l'œuvre de l'histoire. Deux choses surtout ont fait le juif et lui ont donné, sous toutes les latitudes, un aspect particulier : l'isolement séculaire et le rituel traditionnel, la séquestration sociale et les pratiques religieuses.

Le juif, en effet, n'est pas le produit naturel d'un sol ou d'un climat; c'est un produit artificiel, le produit d'une double tradition et d'une double servitude : c'est ce qui, en des pays si divers, malgré tant de mélanges de sangs, a donné aux juifs une incontestable unité d'aspect et de physionomie, d'aptitudes et de caractère. Le juif, en tant que race, a été élaboré par deux agens opposés : par le confinement auquel nous l'avons soumis, par les observances auxquelles lui-même s'est astreint. Il a été fait, en partie par nos lois, en partie par les siennes ; on pourrait dire qu'il a été façonné, de compte à demi, par nos canonistes et par ses rabbins.

Si jamais les influences de milieu ont été puissantes, c'est autour du juif, condamné, durant des générations, à un isolement rigoureux. Le juif moderne est le produit du « parcage, » de tout ce que résume le nom de ghetto. C'est bien, en ce sens, le ghetto qui a fait le juif, et la race juive, c'est-à-dire c'est nous, chrétiens, nos lois civiles, notre droit canon, notre clergé et nos princes. A ce titre, on l'a fort bien dit ici même, « les différences qu'il y a entre les juifs et nous, ce n'est pas la race qui les y a mises, c'est nous-mêmes et nos pères (2). » Le type juif a été élaboré et immobilisé par le ghetto. Le ghetto a suscité ou développé, entre les juifs de diverse origine, des similitudes physiques ou morales, qui tiennent moins à la parenté du sang qu'à l'identité du genre de vie. C'est dans ce fétide et douloureux creuset, à la chaleur des bûchers, que s'est faite, au moyen âge, la fusion des divers élémens ethniques d'où est sorti ce métal, d'une dureté et d'une

(1) Voyez, par exemple, M. G. Lagneau, *Anthropologie de la France*, p. 676.

(2) Voyez, dans la *Revue* du 1er juin 1886, l'étude de M. Brunetière.

ductilité étonnantes, le juif moderne. Le chrétien avait laborieusement créé, autour de l'israélite, un petit monde fermé dont les habitans, relégués derrière les murs de leurs juiveries, exclus de presque toutes les professions, contraints de se marier entre eux, devaient naturellement tendre à former, au milieu des peuples, une race nouvelle. Qui sait ce qu'eût donné, pour toute autre religion, un pareil régime prolongé durant quelques centaines d'années! Des musulmans en eussent fait l'expérience sur des chrétiens qu'il ne leur eût peut-être pas fallu dix générations pour obtenir un type aussi tranché.

Imaginez des animaux, des chevaux ou des chiens, enfermés pendant quatre ou cinq cents ans dans un parc clos, strictement isolés de tous leurs congénères, et astreints à une diète uniforme. C'est, à peu près ainsi qu'on a procédé avec les juifs. On a formé une race humaine, comme des éleveurs créent une race animale. Après cela, il est permis de dire que le juif est le produit du groupement obligatoire et des conditions économiques ou politiques, autant et plus que des conditions ethnographiques. Ce qui fait son originalité, au point de vue même de la race, c'est moins le sang oriental hérité de ses ancêtres lointains, les Beni-Israël, que le genre d'existence auquel ses pères ont été pliés par les nôtres. Cela est si vrai que, à mesure que tombent les clôtures des anciennes juiveries, les particularités du type et du caractère juifs semblent aller s'effaçant ou s'atténuant.

V.

Le juif est ainsi une création de notre moyen âge; il est l'œuvre factice d'une législation hostile. Mais, si nous avons fait le juif, nous ne l'avons pas fait à nous seuls. Le ghetto d'Italie, la *carrière* de Provence, la *judengasse* d'Allemagne, le *mellah* du Maroc, la *hara* de Tripoli, n'ont été que le moule, la matrice où a été coulé le juif; ils ne lui ont donné que sa forme extérieure. Outre les lois du dehors et les influences externes, le juif a aussi été formé par un agent interne dont l'action, plus continue, a peut-être été plus puissante encore. Cet agent, c'est sa loi, ses observances, en un mot sa religion. Comme l'a dit M. Renan, le juif est moins le produit d'une race que d'une tradition; ou, comme dit M. J. Darmesteter, le juif est moins une œuvre de la chair qu'une œuvre de l'esprit. Il a été façonné, pour ne pas dire fabriqué, par ses livres et par ses rites. Il est sorti des mains de ses rabbins.

En ce sens, le juif a été fait par la synagogue. Si le ghetto est la maison où il a été élevé, sa mère est la Bible, son père est le Talmud. Et il a gardé la ressemblance des parens qui l'ont en-

gendré. Il ne s'agit pas seulement ici d'une génération spirituelle; ce n'est pas uniquement par la foi, par l'idée, que la Thora et la Guémara ont enfanté le juif; c'est d'une manière matérielle et pour ainsi dire charnelle, par les pratiques et les observances de toute sorte. Il y a là une influence séculaire, dont on ne tient pas assez compte. Le judaïsme n'est pas, comme le christianisme, une religion presque toute spirituelle où, selon la parole dite au puits de Jacob, les vrais adorateurs adorent en esprit et en vérité. Le judaïsme talmudique est, à plus d'un égard, un ensemble de pratiques corporelles : c'est une religion du corps, autant que de l'âme. C'est là, comme il vous plaira, son infériorité ou sa supériorité. La loi s'occupe de la chair, non moins que de l'esprit; la loi a contribué à les former tous deux l'un par l'autre. En ce sens, le juif est une œuvre de la chair en même temps qu'une œuvre de l'esprit. En ce sens surtout, le principal facteur du juif et de la race juive a été le judaïsme. Jamais peut-être l'homme n'avait été, à ce point, pétri par sa croyance. La Thora, avant la Mischna, avait fait des règles de l'hygiène des commandemens de Dieu. L'Islam n'a fait que l'imiter, mais en restant bien en-deçà. Rien de plus étranger, pour ne pas dire de plus contraire au judaïsme, — au moins depuis les antiques Esséniens, — que le mépris témoigné au corps par certains de nos ascètes. La loi a un constant souci du corps; que ce soit, ou non, pour le corps en soi, peu importe; le résultat est le même. Aussi comprend-on que, parmi les saint-simoniens qui prêchaient la réhabilitation de la chair, il y ait eu de nombreux israélites.

La grande préoccupation du juif, durant vingt-cinq ou trente siècles, a été d'être pur, ce qui s'entend non moins de la pureté légale, de la netteté corporelle que de la pureté de l'âme. Ce souci le poursuit de la naissance à la mort, de la circoncision par le couteau de pierre au lavage du cadavre sur la table funéraire; il l'accompagne partout, dans sa nourriture, dans ses vêtemens, dans le lit de sa femme. La pureté légale est, chez lui, une obsession; le juif talmudiste en est comme hypnotisé. La loi et les docteurs ont tout prévu, tout réglé, jusqu'aux actes les plus secrets de la vie individuelle ou conjugale. Ce code minutieux, le petit juif l'étudiait, dès le jeune âge, dans le *héder* ou le *talmudtora*. On a calculé que l'israélite orthodoxe était astreint à 613 lois ou commandemens, dont 248 positifs et 365 négatifs. La plupart regardent la purification du corps, des vêtemens, des aliments. Un juif, disait Salomon Maimon, le cynique rabbin philosophe, ne peut boire, manger, se coucher, se laver, satisfaire les besoins de la nature, sans observer d'innombrables lois. Le juif pieux vit dans une perpétuelle terreur de se contaminer. Pour que, à ses yeux,

les mets, les liquides, le linge, les sièges, les meubles soient frappés d'impureté, il suffit du contact d'une personne ou d'une chose impure. C'est à éviter ces souillures que s'est, de tout temps, appliquée la dévotion juive. La sixième section ou *séder* de la Mischna, qui comprend neuf traités, s'appelle *Toharoth*, les Puretés. La casuistique rabbinique entre dans les détails de physiologie et de médecine les plus indiscrets; elle a des raffinemens de pureté qui, pour nous, ont quelque chose d'écœurant. Qui veut s'en rendre compte doit lire, dans le Talmud, le traité *Niddah*. On y voit à quelle surveillance, de tous les jours et presque de toutes les heures, sont astreintes « les femmes prudentes, » les épouses des *cohanim* surtout, qui veulent rester pures. Il ne suffit pas au judaïsme de l'examen de conscience prescrit, quotidiennement, par d'autres religions; le juif et la juive sont en outre assujettis à une sorte d'examen du corps. On ne saurait dire, en français, les étranges précautions prises par Tobit, la servante de Rabbi Gamaliel, quand elle mettait en cruche le vin de son maître; et Tobit est louée par le Talmud, comme une femme prudente.

Quels qu'en soient le sens et l'origine, il est impossible que de pareilles pratiques, transmises héréditairement pendant des siècles, soient demeurées sans action sur l'homme et sur la femme, partant sur la race. Israël s'est toujours vanté d'être un peuple pur : la pureté devant l'Éternel a été son privilège, sa marque distinctive, parmi les nations. « Car tu es un peuple saint pour l'Éternel ton Dieu, » lui répète, à plusieurs reprises, la *Thora* (1) ; et chez le juif, ancien ou moderne, la sainteté tend à se confondre avec la pureté légale. Sa longue répugnance pour les incirconcis provenait de ce que, à ses yeux, ils étaient immondes. Israël seul connaissait et pratiquait les lois de la pureté morale et physique. Ces lois, il y était si attaché que, ainsi que les Machabées, il préférait mourir plutôt que de les violer. Si excessives que nous en semblent parfois les minutieuses prescriptions, ce code de pureté a été une force pour Israël, pour son corps et pour son âme. Certes, le juif avili et appauvri en a souvent moins observé l'esprit que la lettre. Dans la puanteur de la « rue aux Juifs, » la pureté corporelle est devenue, pour lui, une affaire de forme; il s'est acquitté des ablutions et des lustrations comme d'une formalité légale, n'y voyant qu'un rite religieux, sans plus se soucier de la propreté que de l'hygiène. Encore aujourd'hui, en certaines bourgades juives d'Orient, le bassin de la *mikva*, la piscine où doivent venir, une fois par mois, se purifier les femmes, ne contient qu'une eau corrompue et nauséabonde, moins propre à purifier qu'à in-

(1) *Deutéronome*, XIV, 2, 21.

fecter. D'une observance salutaire, l'ignorance et la routine ont, parfois, fait une cérémonie repoussante. Mais il n'en a pas toujours été ainsi. Le bénéfice de toutes ces prescriptions hygiéniques n'a pas été entièrement perdu pour la race. En dépit de leur saleté extérieure, souvent voulue et forcée, le juif et la juive ont longtemps, pour la propreté personnelle, été supérieurs aux chrétiens, riches ou pauvres. Il ne faut pas oublier, du reste, que, pendant des générations, le juif n'a eu de sécurité qu'à la condition de paraître sordide et misérable; la saleté, comme la pauvreté, était, pour lui, un moyen de défense, de même que, à certains animaux, leur laideur. La force de résistance du juif à la malpropreté, à la fétidité, dans laquelle il était contraint de vivre, lui est venue, pour une bonne part, de ses fastidieuses et parfois répugnantes observances.

La Loi a fait d'Israël une race pure, en même temps qu'une race chaste; partant, à travers toutes ses souffrances, il est resté une race saine. L'insuffisance de sa nourriture et l'air empesté du ghetto ont pu affaiblir ses muscles; sa chair n'a pas été rongée par les ignobles pratiques de l'Orient. Le vice honteux de l'Aryen, grec ou romain, ou du Sémite, arabe ou syrien, n'a pas corrompu dans sa source le sang de Juda. Si, en quelques pays, la pauvreté ou la cupidité poussent ses filles à la débauche publique, c'est là une plaie récente, et les membres d'Israël n'en ont pas été contaminés. Il a eu beau, en Orient surtout, abuser des mariages précoces, unissant des garçons de quatorze ou quinze ans à des filles de douze ou treize ans, le respect du mariage, la chasteté de la vie conjugale et la pureté de la vie de famille, la discipline des mœurs, en un mot, a fortifié le juif et renforcé la race. Et ce que nous avons dit des purifications et lustrations de la loi est peut-être plus certain encore des prescriptions concernant la nourriture, de la viande *kacher* notamment. On prétend que le juif possède des immunités vis-à-vis de certaines maladies; si cela est vrai, le juif le doit surtout, — nous le verrons, — à ses observances, à sa loi.

Israël est-il, comme on l'a dit, le produit d'une tradition, ce n'est pas uniquement d'une tradition spirituelle, c'est autant, et davantage peut-être, d'une tradition hygiénique et prophylactique. Par là aussi, sous l'action lente des siècles, Israël a tendu à devenir, ou à redevenir une race. Quand on parle du juif, on a le droit de tenir compte de l'hérédité et des influences, physiques ou morales, accumulées durant des générations. Il eût suffi de nos lois restrictives et de ses lois religieuses pour que l'israélite, le Sémite métissé d'Aryen et mâtiné de Touranien, devînt de plus en plus différent de ses voisins d'autre religion. Alors même qu'il était leur parent par le sang, il perdait le sentiment de cette parenté. Israël était ramené, bon gré mal gré, à former un peuple, une tribu.

VI.

Israël redevenait une tribu. C'est là un point capital. Il avait beau, par ses origines, ne plus constituer un *ethnos*, il n'en persistait pas moins à se regarder comme la postérité d'Abraham. Il était le rejeton des patriarches; que ce fût par le sang, ou par adoption, lui-même l'ignorait, et peu importait : tout juif circoncis appartenait à « la Maison de Jacob. »

Israël redevenait une tribu sous la double influence qui tendait à refaire de lui une race; sous l'action de nos lois civiles qui l'isolaient des peuples par la force, — sous l'action de ses lois religieuses qui l'en isolaient par les rites. Ici encore, les autorités chrétiennes et les autorités judaïques, les unes agissant du dehors, les autres du dedans, poussaient, inconsciemment, dans le même sens. Droit canon et code talmudique se prêtaient main-forte; l'église et la synagogue, la royauté et le *kahal*, les évêques et les rabbins, en s'appliquant à le séparer de nous, travaillaient, de concert, à faire du juif une tribu étrangère aux nations. Israël, pelotonné sur lui-même, formait, bon gré mal gré, une cité dans la cité, ou, comme on dit aujourd'hui, un État dans l'État. Nos lois civiles renforçaient ses lois religieuses, et notre esprit d'exclusion alimentait son exclusivisme.

L'esprit de tribu a été, tour à tour, la cause et l'effet de « la séquestration à la fois volontaire et imposée d'Israël. » De même que le juif vaincu par Rome, le juif opprimé du moyen âge s'est serré autour de sa loi. Cette loi fut la règle absolue de la vie de Juda. « Israël l'eut devant les yeux comme une plaque hypnotique, » a dit M. Renan. Or, nous savons ce qu'est la loi, ce qu'est le Talmud, qui, en l'interprétant, en a pris la place, quelles minutieuses pratiques imposent aux fils de Juda la Thora et la Mischna. Les observances légales, nous l'avons dit, étaient, pour le juif, un isolant. Et, de fait, isoler le juif, le mettre à part des nations semble bien avoir été le but des rédacteurs de la Thora et des compilateurs de la Guémara. C'est bien une haie que ses rabbins ont plantée autour d'Israël pour le garder intact. La pratique des rites contraignait les juifs à vivre serrés les uns contre les autres, sans se mêler aux incirconcis. La loi tendait, à la fois, à fomenter chez eux le sentiment de solidarité, et à les tenir à l'écart des Gentils. La loi leur donnait ainsi l'esprit de clan. En ce sens, on pourrait dire que le judaïsme talmudique était une religion de séparatisme social; il aboutissait à faire des juifs une société fermée au milieu des sociétés humaines.

Entre Israël et les *goïm* se dresse, comme une barrière, la pra-

tique de la loi. Le juif qui prétend observer les prescriptions rabbiniques ne peut vivre avec les autres hommes; manger à leur table serait violer la loi. On l'a dit ici même : « Les fervens se seraient laissés mourir de faim plutôt que de toucher à des alimens préparés en dehors des prescriptions mosaïques. Toute nourriture, ou mieux, toute cuisine chrétienne leur est en abomination (1). » C'est le mot de l'Écriture : manger des mets prohibés est une abomination. Cette répulsion pour tout contact intime avec les Gentils est une des choses dont le christianisme a eu le plus de peine à triompher. « Lorsque Pierre fut monté à Jérusalem, les fidèles circoncis lui adressèrent des reproches en disant : Tu es entré chez des incirconcis et tu as mangé avec eux (2). »

Le Talmud, qui renchérit sur la Thora, tend à faire des juifs une sorte de caste séparée des autres hommes, comme les castes de l'Inde, par le souci de la pureté légale. Par là, le juif talmudiste est resté oriental. Méprisé de ceux qui l'entourent, il évite tout rapprochement avec eux; il ne voudrait ni s'asseoir à leur table, ni goûter à leurs mets; il tient à garder sa caste. Ce çoudra ou ce paria sordide craint de se souiller, il redoute les contacts impurs. Il répugne à se servir des ustensiles des Gentils, ou à les laisser user des siens. J'étais allé, un jour, d'une seule traite, de Jérusalem au tombeau des patriarches, à Hébron, encore, pour les juifs, une des quatre villes saintes de la Palestine. J'avais un drogman d'origine juive qui me mena coucher dans une maison juive, chez des Hassidim, si j'ai bonne mémoire. Pour souper, il fallut attendre que le *schächter* israélite fût venu saigner la volaille. Nous n'avions apporté ni cuillères, ni fourchettes; nos hôtes ne se souciant point de nous en fournir, nous fûmes obligés d'en faire demander à de moins rigoristes. Ainsi sont encore nombre de juifs d'Orient.

Il n'en est pas de même, il est vrai, en Occident. J'ai passé, dans ma jeunesse, trois mois, à Dresde, en pension, chez une famille israélite. Je ne sais si j'ai mangé de la viande *kacher*; mais j'aurais désiré, chez la maîtresse de maison, plus de scrupules quant au saucisson et à la charcuterie. Il ne faut pas croire, du reste, que tous les juifs d'Europe fassent bon marché des prescriptions sur la nourriture. Partout où il y a une population israélite, elle a ses boucheries et ses sacrificateurs. Il y a même, en certaines de nos villes de France, des hôtels spéciaux pour les voyageurs israélites. J'en ai découvert un, l'hiver dernier, dans une de nos stations des Alpes-Maritimes. L'enseigne portait, dans les trois lettres hébraïques, le mot *kacher*. La clientèle était exclusive-

(1) M. Maxime Du Camp, *la Bienfaisance israélite*, dans la *Revue* du 15 août 1887.
(2) *Actes des apôtres*, XI, 2, 3.

ment composée d'israélites de l'Est ou du centre de l'Europe. Il y a de ces auberges ou de ces restaurans juifs dans les grandes villes d'eaux, à Vichy notamment; j'en connais à Paris même. Pour le catholique ou le protestant en voyage, l'important est d'avoir une église ou une chapelle, avec un prêtre qui lui dise la messe le dimanche, ou un pasteur qui lui récite un sermon. Pour le juif le plus dévot, la synagogue est chose secondaire; l'essentiel, c'est la boucherie et le *shohet*.

Les observances rituelles et les prescriptions sur la nourriture n'ont pas été seules à entretenir chez les juifs l'esprit de tribu. Le culte y a peut-être autant contribué que la loi. Il est encore tout imprégné des souvenirs de Jérusalem; il a gardé, à travers les siècles, un caractère national; ses fêtes et ses jeûnes ne sont, pour la plupart, que la commémoration des joies ou des deuils d'Israël. Après dix-huit cent vingt et un ans, il ne se lasse pas de pleurer sur la ruine du Temple. Cette empreinte nationale, le Talmud et les rabbins, au lieu de la laisser effacer par la rouille des siècles, se sont scrupuleusement appliqués à la conserver, ou à la raviver. Comme aux jours des Machabées, la piété juive a longtemps ressemblé à une ferveur patriotique, le souvenir de Sion étant redevenu toute la patrie d'Israël. Juda a été ramené, en quelque sorte, au particularisme, national et religieux, des anciens Hébreux. Comme le jahvéisme primitif, le judaïsme talmudique est redevenu un culte de tribu. C'est, lui aussi, une religion nationale, ou, si l'on aime mieux, « ancestrale. » A cet égard encore, il est en opposition avec le christianisme, qui, par la bouche de Paul, s'est présenté au monde comme une religion universelle, n'appartenant en propre à aucun peuple. Avec le ritualisme talmudique, la religion, épurée et élargie par les prophètes, s'est matérialisée à la fois et rétrécie. Pour nombre de juifs, Jéhovah semblait moins le Dieu unique et universel d'Isaïe et de Jérémie que la divinité tutélaire des Beni-Israël. C'était le Dieu du monde; mais c'était, avant tout, le Dieu du juif, le Dieu de ses pères, Isaac et Jacob.

Il y aurait mauvaise grâce à nous en scandaliser, car, en dépit de l'esprit de la loi nouvelle, en dépit même du beau nom de catholique, plus d'un peuple chrétien a, lui aussi, apporté dans sa piété envers le Rédempteur des hommes une sorte de particularisme national. Le Moscovite de la sainte Russie, le Castillan de la catholique Espagne, l'Anglais de l'île des Saints, le Français même de la France très chrétienne, ne s'est-il pas souvent regardé comme une sorte de nouveau peuple de Dieu, auquel le Christ, la Vierge et les anges marquaient, du fond des cieux, une prédilection et une protection spéciales? Et le protestant, le puritain d'Écosse ou d'An-

gleterre, n'est pas toujours, à cet égard, resté en arrière du papiste ou de l'orthodoxe. Hélas! elle a eu de la peine à descendre au fond du cœur de ceux qui se croient ses disciples, la parole de Jésus à la Samaritaine : « L'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne, ni à Jérusalem, que vous adorerez le Père! »

La différence entre le christianisme et le judaïsme, c'est que le particularisme national, l'esprit de tribu, et, avec lui, l'esprit de secte, répugnent au christianisme, tandis que par ses origines, par ses traditions, par ses rites même, le judaïsme a peine à s'en dégager. Or, pour que le juif puisse entièrement se nationaliser dans les divers pays qu'il habite, il faut que le judaïsme se dénationalise. S'il veut que l'israélite soit partout un citoyen comme un autre, Israël doit, avant tout, se défaire de l'esprit de tribu. Et, comme cet esprit de tribu, le judaïsme talmudique en est imprégné, on peut dire que le juif ne sera complètement Français, Anglais, Allemand, Russe, Hongrois, — il ne sera tout à fait Européen ou Américain, qu'en s'affranchissant des excès du ritualisme rabbinique. La haie d'épines, plantée autour d'Israël par les *thanaïm* et les *amoraïm*, il faut qu'elle soit coupée ou arrachée. En d'autres termes, pour que le juif devienne vraiment un homme moderne, le judaïsme doit se « détalmudiser, » se « dérabbiniser. » Ce qu'avaient tenté, dans l'antiquité, les juifs hellénistes, les Alexandrins notamment, pour adapter la loi juive à la culture grecque, les juifs contemporains ont à le faire, à leur tour, pour la mettre d'accord avec notre culture moderne. Les pratiques isolantes dont Israël avait été enveloppé par le Talmud, il les leur faut abandonner. Les juifs d'Occident l'ont compris; voilà longtemps déjà qu'ils ont découvert que le judaïsme n'était pas rivé au Talmud. Sous l'influence de notre civilisation et de nos libertés occidentales s'opère, spontanément, dans la synagogue, un travail d'épuration du culte et du rituel. A mesure que le juif devient plus Français, plus Italien, plus Allemand, le judaïsme, et le juif avec lui, devient moins juif. N'est-ce pas, en ce sens, qu'il faut entendre la transformation du juif en israélite? Il n'y a guère qu'une centaine d'années que cette évolution a commencé, et, en certains pays, elle est presque achevée. Que serait-ce, si elle avait pu se produire sept ou huit siècles plus tôt? — Pourquoi a-t-il fallu qu'elle fût entravée et rendue impossible par nos lois d'exclusion?

VII.

C'est là cependant, il faut le reconnaître, une œuvre essentiellement délicate. Une religion n'est pas comme un batracien ou un secte qui, l'âge venu, se métamorphose à l'heure marquée. Or,

c'est bien une sorte de mue ou de métamorphose par où passe le judaïsme; et, à bien compter, c'est la troisième ou la quatrième de sa longue histoire. C'est, en tout cas, la dernière et la plus difficile, celle qui doit l'amener à l'état parfait, si l'on peut ainsi dire. A semblable transformation, il y a, pour le judaïsme, une difficulté particulière : ses pratiques cérémonielles, ses rites, ses traditions ethniques ne sont point, pour lui, de simples enveloppes extérieures, dont il puisse se dépouiller à volonté. Ses pratiques, ses observances font plus ou moins corps avec lui. Deux choses surtout constituent une religion; deux choses la font vivre et durer : les croyances et les rites, le dogme et le culte. Or, à l'inverse de la plupart des autres religions, — des religions contemporaines du moins, — le dogme, dans le judaïsme, tient peu de place; son *Credo* est d'une telle simplicité, que l'y ramener tout entier, c'est presque le réduire à ce que le naïf optimisme de nos pères appelait la religion naturelle. J'en dirai autant de sa morale; elle a passé dans les religions sorties de lui et dans les civilisations nourries de ses livres; elle ne lui appartient plus en propre. La seule chose qui soit réellement à lui, c'est sa loi, ses pratiques rituelles. La loi forme vraiment la charpente, l'ossature de la religion d'Israël : elle seule lui donne du corps; sans elle, le judaïsme risque de s'évaporer en vague déisme.

Plus d'un israélite, les jugeant surannées, regarde les observances légales et les pratiques cérémonielles comme vouées à disparaître peu à peu avec le vieil esprit talmudique. Il en est qui, après trois mille ans, rêvent pour la Thora de jeunes destinées. Ils attendent que Jéhovah rouvre la source du rocher de l'Horeb, et ils espèrent que son peuple ne sera plus seul à s'y désaltérer. Ayant dans la mission d'Israël la foi que lui conserve tout juif en son cœur, ils le croient appelé à faire, pour la seconde fois, au monde civilisé, devenu de nouveau incrédule à ses dieux, le don divin d'une religion, — et cette fois, d'une religion sans pratiques gênantes et sans dogmes durs à la raison, sans miracles ni mystères. Pour gagner le monde ancien au rigide monothéisme de la Thora, qu'eût-il fallu, leur semble-t-il? Que le judaïsme contemporain de Philon et de Josèphe sût faire le sacrifice de ses rites nationaux. Ce n'est qu'à ce prix que la foi d'Israël eût pu conquérir l'univers. La circoncision a été la pierre d'achoppement où est venue butter la fortune de Juda; le couteau de silex du péritomiste lui a coûté l'empire religieux de l'humanité. Pour que la synagogue ne fût pas évincée par l'église, il lui eût peut-être suffi d'un Saül de Tarse, qui lui apprît à rejeter ses chaînes rituelles. Le sacrifice qu'il n'a pas su faire, à la chute du Temple, Israël doit s'y résigner aujourd'hui; il en sera quitte pour avoir perdu deux

mille ans. Alors, enfin, la foi de Juda, affranchie de tout esprit de tribu et purifiée de toute scorie nationale, deviendra la loi de l'humanité. Le monde, qui raillait la patience d'Israël, verra se vérifier les promesses dont l'aveuglement des scribes et l'entêtement des rabbins ont retardé, de vingt siècles, l'accomplissement. Selon la parole des prophètes, les nations viendront prendre leçon de Juda, et les peuples s'attacheront aux pans de ses vêtemens, disant : « Allons, montons à la montagne de Jéhovah, à la maison du Dieu d'Israël, pour qu'il nous instruise dans ses voies. » La religion d'esprit et de vérité vers laquelle, après Luther et après Voltaire, soupire encore le monde, Israël la lui enseignera. Il n'a, pour cela, qu'à laisser tomber ses pratiques vieillies, comme le chêne, au printemps, secoue les feuilles mortes de l'hiver. Le dépôt divin, le legs des prophètes, qu'il a gardé intact sous son lourd rituel, Juda, délivré de la servitude des rites, le transmettra aux Gentils. Ce sera l'avènement de la religion vraiment universelle et définitive, humaine à la fois et divine. C'est alors seulement, après avoir fait passer l'esprit de la Thora dans l'âme des peuples, qu'Israël, ayant rempli sa vocation, pourra se dissoudre parmi les nations.

Le rêve est grand, et tout juif, — souvent à son insu, — en porte un pareil au fond de lui. Plus d'une chose l'y encourage, l'anarchie intellectuelle de nos vieilles sociétés chrétiennes, la souffrance religieuse, la plus intime des souffrances humaines, le besoin de foi et la difficulté de croire, l'évolution du protestantisme et des sectes rationalistes qui, sous le couvert de la Bible, en reviennent, ainsi que les unitaires, au jaloux monothéisme de Jéhovah. Mais pareil rêve est-il à la portée du juif? Laissons de côté le christianisme, dont le vieux tronc fendu garde encore plus de sève que d'aucuns ne le croient. Ne considérons que le judaïsme. Quand il lui resterait assez de force, et assez de foi, pour soulever de nouveau le monde, Israël aurait toujours peine à lui apporter une religion, car une religion n'est pas seulement une doctrine plus ou moins définie ; et la croyance à un Dieu vivant ne distingue plus si bien le judaïsme qu'elle suffise à lui constituer un dogme propre. Une religion, nous l'avons dit, a besoin d'un culte, de cérémonies, de liens liturgiques pour relier visiblement les âmes. Le rituel lui est peut-être plus essentiel que le dogme; le rituel peut du moins survivre au dogme. Les vieilles religions ressemblent souvent aux vieux arbres, dont le tronc évidé n'en continue pas moins à porter des feuilles et des fleurs. Aucune religion, au contraire, ne saurait longtemps se passer de rituel. Israël lui-même, c'est à ses observances qu'il a dû de traverser les siècles. Or, la condition première du triomphe de l'ancienne loi, c'est l'élimination des pratiques cérémonielles,

c'est-à-dire l'abrogation de la loi. En d'autres termes, pour devenir universel, il faudrait en quelque sorte que le judaïsme commençât par se supprimer lui-même. Sa victoire ne peut être achetée qu'au prix du suicide.

Cela n'est pas fait pour effrayer les israélites, à demi déjudaïsés, dont les rêves messianiques se bornent à de vagues espérances humanitaires. Il n'en est pas de même des fervens de la synagogue, de ceux qui ont gardé la foi d'Israël et l'amour de sa loi. Ceux-là ne se soucient point de voir la loi se dissoudre en morale de manuel d'enseignement civique, et l'essence de la Thora se volatiliser en vide déisme, ou en humanitarisme plus décevant encore. Ils veulent que la religion d'Israël demeure un culte positif, une religion vivante. Ils consentent à laisser élaguer les observances et ébrancher le rituel, mais à condition de ne pas toucher au tronc ou à la souche du vieil arbre. Ils tiennent aux coutumes léguées par leurs pères, et ils appréhendent de rompre avec la tradition, car ils sentent que le judaïsme a ses racines dans la tradition, et qu'il ne les peut couper sans se flétrir.

C'est que, en effet, le judaïsme n'est pas une confession ou une église comme une autre ; c'est moins une foi, un dogme révélé de Dieu qu'un culte, une loi, un ensemble de rites et de pratiques hérités des ancêtres et vénérés comme tels. Chez lui, le culte et le rituel ne sont pas seulement les formes de la religion, ils sont, en quelque façon, la religion même; leur importance ou leur valeur, aux yeux des croyans, vient moins des dogmes qu'ils symbolisent, que des ancêtres qui les ont transmis, de génération en génération, comme un legs de famille. Pour nombre de juifs, c'est là, aujourd'hui, la principale raison de durée du judaïsme. Ils y tiennent, comme à une tradition héréditaire. Par là, s'explique leur peu de goût pour le prosélytisme. Leur religion est en quelque sorte le culte domestique de la maison de Jacob : à quoi bon en imposer les observances à qui n'est pas de la maison d'Israël? Pour le juif, les pratiques cérémonielles ne sont pas seulement le sceau de l'alliance d'Israël avec Jéhovah ; elles sont un signe de ralliement du juif avec le juif. Les rites constituent le lien d'unité ; ils forment la chaîne qui relie l'israélite à l'israélite. Repousser, comme certains juifs réformés d'Allemagne ou d'Angleterre, tout ce qui, dans le judaïsme, n'a pas un caractère exclusivement religieux, tout ce qui rappelle ses origines nationales; effacer le nom de Sion et le souvenir de Jérusalem, abolir la circoncision ou les prescriptions sur la nourriture, remplacer le sabbat par le dimanche, substituer, dans le chant des psaumes, la langue vulgaire à l'hébreu, ce n'est pas seulement relâcher le lien d'unité, desserrer les nœuds qui rattachent le juif à ses frères, en même temps qu'à ses pères; c'est

supprimer peu à peu tout ce qui fait l'originalité du judaïsme, c'est le réduire insensiblement à n'être plus qu'un nom ou une ombre.

L'historien allemand des juifs, le docteur Grætz, a raison (1). Le judaïsme ne peut laisser trancher toutes ses racines palestiniennes, car c'est d'elles que lui vient sa sève. Les synagogues réformées qui éliminent du culte tout ce qui est proprement hébraïque risquent fort de n'être que des étapes sur la route du christianisme, ou sur la pente banale de la libre pensée. On l'a bien vu, à la fin du XVIIIe siècle, dans le « cercle éclairé » de Berlin, parmi les héritiers de Moïse Mendelssohn et les admirateurs de la belle Henriette Herz.

Nous avons signalé le péril que font courir au judaïsme l'esprit moderne et cette civilisation qui lui a ouvert le monde en l'affranchissant (2). Voici, pour lui, un autre danger, non moindre peut-être. Pour se plier à notre culture occidentale, il lui faut se « moderniser; » pour s'adapter à la vie nationale des peuples contemporains, il lui faut se dénationaliser; et, pour l'un comme pour l'autre, il lui faut se « dérabbiniser, » simplifier ses rites, abroger la plupart de ses observances. Mais, en même temps, en se modernisant, en se dénationalisant, en renonçant à ses pratiques rituelles, il risque de se déjudaïser, partant, de se désagréger. Il quitte ses enveloppes protectrices; il abandonne l'abri de la haie talmudique; il se dépouille de ce qui l'a fait vivre et l'a fait durer. La Synagogue a reposé, durant les siècles, sur la forte colonne de la Loi; abroger la Loi, ou la laisser tomber en désuétude, n'est-ce pas ébranler le fondement de la Synagogue? Rarement, l'histoire religieuse a présenté pareil problème. Bien téméraire cependant qui le dirait insoluble. Les religions ont un art à elles de passer à travers les antinomies; elles possèdent un instinct merveilleux de s'adapter aux lieux et aux temps. Le judaïsme, en particulier, est déjà sorti, sans y succomber, de deux ou trois crises qui semblaient lui devoir être mortelles. Il a une vitalité étrange; il en a donné tant de preuves qu'il serait en droit de nous en vouloir de paraître inquiet de son sort. Nous avons des traditions ou des légendes qui disent que le judaïsme durera jusqu'à la fin du monde; elles peuvent bien avoir raison. Après tout, qu'Israël fasse, ou non, un nouveau bail avec les siècles, c'est son affaire. Ce que nous savons, c'est que, dût-il y périr, il sera contraint de se dénationaliser et de se dérabbiniser. Et n'est-ce point ce qu'il fait, sous nos yeux, de l'Occident à l'Orient, ici plus vite, là-bas plus lentement? Les

(1) Grætz, *Geschichte der Juden*, t. XI, p. 170 et suiv.
(2) Voyez la *Revue* du 15 février, p. 810, 811.

jours du vieux talmudisme sont comptés; les rabbins nourris de la Guémara pleurent en vain sur l'esprit des temps nouveaux. Le vent de l'Ouest s'est levé sur Israël, et rien, chez Jacob, ne résistera au souffle qui vient de l'Occident.

VIII.

Si malaisée qu'elle semble, la transformation s'accomplit. Elle ne se fait pas seulement dans la synagogue et le *talmud-thora*, mais aussi dans la maison, dans la famille, dans la vie domestique. Ce n'est pas uniquement le culte ou le rituel d'Israël qui tend à se « moderniser, » ce sont ses habitudes, ses mœurs, ses idées, sa vie entière. Et ici le changement ne rencontre point les mêmes obstacles que dans l'intérieur de la synagogue. S'il n'est pas loisible à la synagogue d'oublier ses traditions palestiniennes et de perdre son antique caractère national, il n'en est pas de même de la maison du juif. Rien ne l'oblige à demeurer un Oriental; rien ne le contraint à garder des coutumes isolées, une langue ou un costume à part, des usages civils étrangers à ses voisins d'autres cultes. C'est là surtout que la transformation est frappante, et c'est là surtout qu'elle est importante. Au point de vue social, ou national, c'est la seule qui nous intéresse. Celle de la synagogue ne nous touche qu'autant qu'elle en est la condition.

Or, par tout l'Ouest de l'Europe, dans les grands centres même de l'Orient, le vieux juif à long caftan et à longues papillotes se métamorphose en homme moderne. Cette conversion du juif en israélite, elle tend à se faire partout où nos lois, ou nos préjugés, n'y mettent pas obstacle. Les juifs subissent de plus en plus l'influence du milieu où ils naissent et où ils vivent. Ils quittent peu à peu ce qu'on pourrait appeler leurs mœurs nationales. Les pratiques intimes, les rites domestiques, qui tenaient tant de place dans la maison du ghetto, vont elles-mêmes se perdant. En certains pays, dans notre France, comme en Angleterre, il n'en reste déjà plus guère qu'un souvenir poétique. Elles reculent et s'effacent, au grand regret des amateurs du pittoresque, les vieilles mœurs juives avec leur caractère biblique, leur dignité naïve, leurs touchantes légendes, « leur sentiment si vif de la vie patriarcale. » Pour les retrouver, il faut aller dans quelque village perdu de l'Alsace; bientôt il faudra pousser jusque dans les campagnes de Pologne. A la façon dont le changement s'opère, les derniers vestiges en auront peut-être disparu avant la fin du xxe siècle. L'ancienne vie juive familiale, tout imprégnée des souvenirs de l'Orient et de la Bible, ne vivra plus que chez les conteurs de Bohême ou de Ga-

icie, tels que Kompert ou Sacher-Masoch. Israël subit la loi commune : il va, lui aussi, s'effaçant sous le rouleau d'uniformité qui passe sur le monde.

L'étonnant est que le Talmud ait réussi à le tenir quinze siècles cloîtré dans ses rites. La synagogue et le *Kahal* y eussent échoué, dès longtemps, si le séparatisme rabbinique n'eût été doublé de l'exclusivisme chrétien. Elles se fussent écroulées, sous le poids des âges, les lourdes murailles talmudiques, n'était qu'elles ont été consolidées, et comme arc-boutées du dehors, par nos lois canoniques et nos lois civiles. Chaque fois que le juif faisait mine d'en sortir, nous le ramenions à la *Judengasse*. En l'expulsant de notre société, nous le condamnions à demeurer parqué dans la sienne; en lui interdisant de faire partie de notre commune, de notre peuple, de notre nation, nous lui enjoignions de demeurer l'homme de sa tribu. On connaît le supplice de l'emmurement; nous l'avons infligé à des générations de juifs. Tout le droit chrétien et musulman semblait combiné à dessein pour maintenir Israël à l'état de corporation ou de clan, calfeutré dans ses coutumes héréditaires. Sous ce rapport, rien de plus instructif que l'étude des lois du moyen âge et des lois de l'ancien régime (1). Elles expliquent comment Juda, dispersé, s'est coagulé en minces grumeaux à la surface des nations, sans que les siècles aient réussi à le fondre avec elles, pareil à des gouttes d'huile qui flottent sur un étang.

Ils n'ont donc pas tort, les juifs, quand ils nous disent : Vous vous plaignez de notre exclusivisme, et vous avez tout fait pour le fomenter et pour le prolonger. Nos rabbins nous avaient emprisonnés dans le Talmud, et vous avez barricadé les portes, pour que nous ne pussions les ouvrir. De peur d'être confondus avec nous, ou de nous voir nous mêler à vous, vous nous avez relégués dans des quartiers spéciaux, et vous nous avez infligé des costumes distinctifs et des signes infâmans. Quoi d'étonnant si, ne pouvant être citoyens de vos états ou bourgeois de vos villes, nous n'avons pu être autre chose que juifs, ne connaissant d'autre patrie qu'Israël et d'autre gouvernement que le *Kahal?* — Et, de fait, comment s'est, le plus souvent, formé le sentiment national? C'est, nous le savons, par réaction contre l'étranger, par le besoin de se défendre contre un oppresseur ou un ennemi commun. Or, durant des siècles, toute la conduite et toute la législation des peuples chrétiens envers les juifs ont tendu à leur inculquer une conscience nationale juive. — Supposez, disait Macaulay, que, pendant un millier d'années, les hommes aux cheveux roux aient partout été soumis

(1) C'est encore, à bien des égards, la législation de la Russie et de la Roumanie, et les effets en sont analogues.

à des restrictions et des vexations spéciales à la couleur de leur chevelure; il est évident que les hommes roux de tous pays se seraient regardés comme compatriotes et parens, alors même que de sang différent.

Le reproche que nous lui adressons, le juif peut, ici encore, nous le retourner. Si, en tant de pays, il persiste à former une tribu ou une société à part, c'est, en grande partie, que nous l'y avons forcé ou habitué. Aujourd'hui même que nous lui avons donné la clé du ghetto, lui ouvrons-nous toujours spontanément notre porte? Français, Allemands, Slaves, Hongrois, Roumains, l'engageons-nous volontiers à s'asseoir à notre table? Ce qui nous arrête, ce n'est plus pourtant le défaut de langue commune pour nous entretenir avec lui, ou le regret de ne pouvoir lui faire manger *kacher*. — « Pourquoi ne jouez-vous pas avec cette petite fille? entendais-je, un jour, au parc Monceau, demander à des enfans. — Maman, parce qu'elle est juive. — De quel côté, surtout, vient l'exclusivisme aujourd'hui? Dans la plus grande partie de l'Europe, en France notamment, il semble moins venir des juifs que des chrétiens. Le juif est, le plus souvent, jaloux de se mêler à nous; il en est parfois importun. Ce qu'on lui reproche, ce n'est plus tant de s'enfermer avec ses pareils et de s'éloigner de nous; c'est plutôt, au contraire, de s'imposer à nous; c'est de s'introduire, bon gré mal gré, dans notre société ou dans notre monde, de forcer les portes de nos cercles et de nos salons; c'est d'envoyer ses enfans, avec les nôtres, à nos écoles et à nos collèges, au lieu de les laisser au *héder* ou au *mélamed;* c'est, en un mot, d'enjamber toutes les barrières sociales ou mondaines que nous prétendions maintenir entre lui et nous. Les murs du ghetto sont tombés, l'esprit du ghetto survit souvent, — chez ceux même qui s'en croient affranchis.

D'où vient cette persistante et involontaire antipathie? N'a-t-elle d'autre raison que d'instinctives réminiscences des préjugés de nos pères? A parler franc, je n'oserais l'affirmer. Pour se l'expliquer, il faut examiner de plus près cette race juive, dont le contact répugne encore à tant d'hommes de sang moins noble. Aussi bien, pour la connaître, il ne nous suffit point de savoir de quels élémens, ethniques ou religieux, elle est la combinaison. Avant de voir quelle place les nations contemporaines doivent faire aux juifs, il est bon de rechercher ce qu'est l'esprit, le caractère, le génie juifs. Il y aura là, me semble-t-il, un curieux chapitre de psychologie.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

LE

MAJOR DE WISSMANN

ET SON

SECOND VOYAGE A TRAVERS L'AFRIQUE ÉQUATORIALE

Avant de s'illustrer par les éclatans services qu'il a rendus à son gouvernement et à la colonisation allemande dans l'Afrique équatoriale, ainsi que par la vigueur toute prussienne avec laquelle il a étouffé l'insurrection des Arabes de sang mêlé répandus entre la région des grands lacs et l'Océan-Indien, M. le major de Wissmann avait été employé durant plusieurs années par l'État libre du Congo. En 1886, après avoir passé quelques semaines à Madère pour s'y remettre de ses fatigues, il fut chargé par le roi des Belges d'organiser le pays des Balubas, puis de parcourir tout l'État libre jusqu'à sa frontière orientale, en portant surtout son attention sur la chasse à l'homme, sur le commerce des esclaves, sur les meilleurs moyens de combattre ce fléau. Il s'acquitta le mieux qu'il put de sa double mission, et pour la seconde fois il traversa l'Afrique d'un océan à l'autre. Pendant le dernier séjour qu'il vient de faire en Allemagne, il a employé ses loisirs à raconter ses laborieuses pérégrinations des années 1886 et 1887, qui l'avaient admirablement préparé au rôle qu'il devait jouer plus tard (1).

M. de Wissmann écrit avec une précision et une rapidité de soldat.

(1) *Meine zweite Durchquerung Equatorial-Afrikas, vom Congo zum Zambesi, während der Jahre 1886 und 1887*, von Hermann von Wissmann. Frankfurt an der Oder. Trowitsch und Sohn, 1891.

LES

JUIFS ET L'ANTISÉMITISME

III[1].

PHYSIOLOGIE ET PSYCHOLOGIE DU JUIF.

Nous avons vu de quels élémens ethniques, sous quelles influences physiques et morales, il s'était reformé, dans la séquestration du ghetto, une race juive, produit artificiel du code rabbinique et des lois du moyen âge. Cette race nouvelle et antique à la fois, essayons d'en esquisser la psychologie; et, comme en ce siècle, épris de formules scientifiques, il n'est plus de mode d'isoler l'âme du corps, commençons par en faire la « physiologie. » Aussi bien toutes deux se tiennent, et l'une explique l'autre.

Le juif porte dans sa chair, et jusque dans son âme, la trace des outrages endurés pendant quinze siècles. Il a effacé de son épaule la tache de la rouelle jaune, il n'a pu toujours laver son front des stigmates du ghetto. Il en reste marqué. Rappelons-nous la vie qui lui a été faite et l'éducation qui lui a été donnée par ses maîtres chrétiens ou musulmans. Représentons-nous d'abord la maison où il a été élevé. Presque partout, elle a déjà disparu. Nos enfans ne connaîtront pas « la rue aux Juifs. » Les derniers restes

(1) Voyez la *Revue* du 15 février et du 1er mai.

de la classique *Judengasse* de Francfort ont été rasés. Le tortueux dédale du ghetto de Rome, avec la *piazza Giudea* et la *via Rua*, est tombé sous la pioche italienne, au grand regret des pauvres *Ebrei*. Ils y avaient vécu si longtemps! ils étaient faits à ses *vicoli* infects. Pie IX, en en abattant les murs, leur avait en vain octroyé le droit d'en sortir. Bien peu en avaient profité. Beaucoup ont pleuré d'en être chassés pour faire place aux futurs quais du Tibre; ils n'ont pu trouver, dans la vieille Rome ou la nouvelle, de logemens aussi sordides et aussi peu coûteux. Ce ghetto de la rive gauche du Tibre, je l'avais parcouru bien des fois, depuis une trentaine d'années. Les ruelles étaient étroites, sombres, fétides; les maisons hautes, vieilles, délabrées, branlaient de vétusté. A l'âcre odeur de l'*immondezzaio* du coin se mêlaient les fades émanations des boutiques de fripiers. Par la porte, sur le pas de laquelle des femmes de tout âge ravaudaient de vieilles loques, se distinguaient à peine, dans l'ombre, des pièces basses et étroites, sans jour et sans air, où grouillaient entassées des familles entières. Le ghetto pontifical, relativement moderne, n'était ni le plus repoussant, ni le plus malsain. Loin de là; la Rome papale s'était, presque toujours, fait honneur d'être hospitalière aux Hébreux. Son ghetto aurait fait honte à bien des juiveries de l'est ou du centre de l'Europe. Aujourd'hui même, allez en Russie, à Berditchef ou à Vilna, vous trouverez pis (1).

De pareils taudis ne pouvait sortir une belle race. La race, en effet, n'est ni belle ni forte, quoiqu'elle ait, de tout temps, porté de pâles et rares fleurs de beauté, comme pour montrer ce qu'eût pu donner le vieux tronc de Jacob avec de l'air et du soleil. — La race n'est pas belle. « Comment, me demandait une jeune fille de la Petite-Russie, vous inquiétez-vous de ces horribles juifs? Ils sont si laids qu'ils méritent tous leurs maux. » Montesquieu, plaidant ironiquement pour l'esclavage, disait des nègres : « Ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre. » J'ai entendu des femmes du monde faire la même réflexion du nez crochu des juifs. Leur laideur est un des secrets griefs pour lesquels ils ont tant de femmes contre eux. — La race n'est pas forte. Le juif, — dans les grandes juiveries de l'Est surtout, — est souvent petit, maigre, malingre; il a l'air chétif et souffreteux, étriqué et étiolé. Ne vous y trompez pas cependant : sous cette apparence frêle se cache une vitalité intense. On pourrait comparer le juif à ses maigres actrices, aux Rachel ou aux Sarah, qui crachent le sang et semblent n'avoir que le souffle, et qui, une fois

(1) Sur le ghetto de Rome, voyez le livre récent de M. Emmanuel Rodocanachi : *le Saint-Siège et les Juifs, le Ghetto de Rome*. Didot, 1891.

sur la scène, déploient une vigueur et une énergie indomptables. La vie, chez lui, a des ressources latentes.

Aucune race ne présente moins l'aspect de la force, et aucune n'offre plus de résistance au mal. C'est que, pour l'âme, comme pour le corps, au moral aussi bien qu'au physique, le juif est le produit d'une sélection, et d'une sélection de deux mille ans, la plus rigoureuse et la plus douloureuse à laquelle êtres vivans aient jamais été soumis. S'il y a des rangs dans la souffrance, a dit un des siens, Israël a la prééminence sur toutes les nations (1). Tout ce qui était trop faible, d'âme ou de corps, a été éliminé par la mort ou par le baptême. Israël a été comme une famille dont, à chaque génération, les enfans auraient en naissant été exposés. De là, chez le juif, une endurance au mal, une capacité de souffrance sans égale peut-être dans l'histoire. Mais l'épreuve a été si longue et si rude qu'Israël s'en ressent toujours. Il en est encore parfois tout courbé et comme brisé.

I.

Quand on songe à la singularité des conditions d'existence longtemps faites aux juifs, on ne s'étonne point que, pour le physiologiste ou pour le statisticien, le juif présente certaines particularités. Un premier fait, de nature à surprendre : le juif vit plus longtemps que le chrétien. Ce petit juif, au corps frêle et à la mine souffreteuse, semble souvent réunir deux choses en apparence contradictoires : la précocité et la longévité. Pour la longévité, — plus facile à constater, — il n'est guère de doute. Le fait est si constant qu'en certains pays, en Amérique, par exemple, les juifs sont les cliens les plus recherchés des compagnies d'assurances sur la vie. Presque partout, là, du moins, où les lois ne s'appliquent pas à leur rendre l'existence impossible, la vie moyenne est sensiblement plus longue chez les juifs que chez les catholiques, les protestans ou les orthodoxes. Et cela n'est pas seulement vrai des israélites français et des pays comme la France, où les juifs appartiennent surtout aux classes aisées. Il en est de même des juifs pauvres d'Allemagne, de Hongrie, d'Angleterre, de Roumanie (2). Il en est de même, semble-t-il, des juifs d'Amérique. J'ai sous les yeux les premiers résultats du dernier recensement des États-Unis en 1890. D'après le *Census* américain, les chances de vie de l'enfant, au mo-

(1) Zunz, *Die Synagogal Poesie des Mittelalters.*

(2) Voyez, par exemple, le docteur Gustave Lagneau : *Remarques, à propos du dénombrement de la population, sur quelques différences démographiques présentées par les catholiques, les protestans, les israélites.* Paris, 1882. Cf. Isidore Loeb : *Dictionnaire universel de géographie,* de M. Vivien de Saint-Martin, article : *Juifs.*

ment de sa naissance, ce que le *Census* appelle : *expectation of life*, seraient, dans les familles israélites, de 57 ans, et dans les familles chrétiennes, américaines ou anglaises, de 41 ans. Un petit juif de 10 ans aurait en moyenne devant lui 50 ans d'existence, et un chrétien du même âge 37 ans seulement. En outre, contrairement aux lois habituelles de la statistique, les chances de vie, chez les juifs, seraient plus grandes pour les hommes que pour les femmes (1).

Autre fait d'un égal intérêt : le juif, d'habitude, multiplie plus rapidement que ses voisins chrétiens. C'est encore là une observation d'un caractère général; elle comporte peu d'exceptions, et les exceptions s'expliquent par des circonstances exceptionnelles. La population juive a beau être sans cesse réduite par des conversions sincères ou des défections intéressées, presque partout, nous l'avons déjà signalé, le nombre des juifs est en augmentation, et avec le nombre des juifs, la proportion des juifs aux chrétiens. Au premier abord, on serait tenté d'attribuer cet accroissement à la fécondité juive. Israël a toujours pratiqué le : *Croissez et multipliez*. Cela a été une de ses grandes forces.

En Orient, dans l'est même de l'Europe, là où les lois ou coutumes rabbiniques sont demeurées en honneur, les juifs se font toujours un devoir de se marier jeunes et d'avoir de nombreux enfans. « J'ai vingt-cinq ans, et mon grand-père regarde comme un scandale que je ne sois pas encore père de famille, » me disait, il y a quelque dix ans, un juif de Kovno. D'après la tradition, les parens, pour marier leurs enfans, attendaient seulement qu'ils eussent l'âge nubile, et la casuistique talmudique était peu exigeante sur les signes de la puberté. Salomon Meimon, le petit rabbin philosophe du XVIIIe siècle, était marié, avant onze ans, à une fille du même âge, et comme, à douze ans, il n'avait pas d'enfant, sa belle-mère le soupçonnait d'avoir été noué par une sorcière. On voyait fréquemment des ménages où les deux époux ne comptaient pas trente ans, à eux deux. C'était une manière de préserver les jeunes israélites du libertinage. Ces ménages d'époux enfans, qui vivaient chez leurs parens, entretenus par eux, deviennent rares. Les difficultés de la vie, le service militaire, l'influence des mœurs modernes retardent, de plus en plus, l'âge du mariage, chez les juifs comme chez les chrétiens. Parmi les juifs d'Occident, ces unions précoces sont déjà entièrement passées d'usage. Israël, à cet égard encore, subit l'ascendant de nos exemples. Comme il lui arrive souvent, en se conformant à nos habitudes, il renchérit même

(1) *Census Bulletin* (n° 19, 30 décembre 1890. Washington) : *Vital statistics of the Jews in the United States*, p. 11, 12, et diagramme de la p. 21.

sur nous. Contrairement à toutes les traditions et aux anciennes règles rabbiniques, les juifs, dans la plupart des pays de l'Europe et de l'Amérique, se marient plus tard que les chrétiens.

Autre chose que je ne voulais pas croire : presque partout, aujourd'hui, les juifs ont, proportionnellement, moins d'enfans que les non juifs. En revanche, presque partout, ils perdent sensiblement moins d'enfans. De cette façon, avec une natalité inférieure, l'accroissement de la population israélite est plus rapide que celui de la population chrétienne. L'excédent des naissances sur les décès est plus grand chez les juifs (1). La différence, en certains pays, est considérable, même là où les familles juives et les familles chrétiennes sont presque également nombreuses, en Roumanie, par exemple (2). Aux États-Unis d'Amérique, l'avantage des israélites serait non moins marqué qu'en Roumanie (3). L'inégalité, au profit des juifs, n'est pas la même dans tous les pays; mais elle se retrouve chez presque tous. Les juifs ont ainsi, sur leurs compatriotes d'autres cultes, une double supériorité : ils croissent plus vite et ils croissent à moins de frais. Ils amènent à l'âge adulte un plus grand nombre d'hommes en mettant au monde un moindre nombre d'enfans. On dirait que, en habiles calculateurs, ils ont résolu d'instinct l'épineux problème de la population, de la façon la plus utile à eux-mêmes et la plus agréable aux économistes.

Nous sommes tentés d'attribuer cette supériorité des israélites à la diffusion de l'aisance parmi eux. L'explication est insuffisante, car les juifs pauvres d'Angleterre, d'Allemagne, de Hongrie ont aussi, à cet égard, l'avantage sur leurs voisins baptisés. On ne

(1) Voyez, par exemple, G. Lagneau, ouvrage cité. Cf. *Nouveau dictionnaire de géographie universelle*, de Vivien de Saint-Martin, article : *Juifs*, par Isidore Loeb, et *The Journal of the anthropological Institute*, xv (1885-86), p. 20, article de M. J. Jacobs, réimprimé sous ce titre : *On the racial characteristics of modern Jews*.

(2) Tableau des naissances et des décès en Roumanie, durant trois ans, chez les israélites et chez les orthodoxes :

	NAISSANCES.		DÉCÈS.	
	JUIFS.	ORTHODOXES.	JUIFS.	ORTHODOXES.
Année 1884.....	9,729	185,000	4,626	114,300
— 1885.....	9,542	197,000	5,036	114,000
— 1886.....	9,458	196,000	5,194	124,500

D'après M. A. Alexandrini (*Studiu statisticu* sur le district de Jassy, Jassy, 1886), la proportion des naissances au nombre des habitans était, chez les Roumains orthodoxes, de 4.72 pour 100, et chez les juifs roumains, de 4.47 pour 100, soit légèrement inférieure; la proportion des décès au nombre des habitans était, chez les orthodoxes, de 3.82 pour 100, et chez les juifs de 2.61 pour 100. On voit la différence.

(3) *Census Bulletin*, n° 19, décembre 1890, *ibid.*

saurait cependant voir là un fait de race, d'ordre purement physiologique ; il tient sans doute uniquement aux mœurs, à l'esprit de famille des juifs, au dévoûment des parens, aux soins donnés par la mère à ses enfans, et aussi, à la chasteté du lit conjugal, aux prescriptions de la loi, aux égards et au respect du mari pour la santé de sa femme. Il est remarquable que les privilèges « biostatiques » des juifs commencent dès avant la naissance : les israélites comptent partout beaucoup moins de mort-nés que les chrétiens (1). Autre fait du même ordre et également à l'honneur des juifs : on relève parmi eux notablement moins de naissances naturelles que parmi les catholiques ou parmi les protestans, et cela quoique les juifs habitent de préférence les villes. Or chacun sait que, dans les villes, le nombre des enfans naturels est incomparablement plus élevé que dans les campagnes. C'est là un point sur lequel la supériorité des juifs et des mœurs juives est incontestable.

Terminons, à cet égard, par une observation générale. On a remarqué que les différences « biostatiques » entre les juifs et les chrétiens vont en diminuant, à mesure qu'on avance de l'Est à l'Ouest, — des pays où les juifs vivent isolés aux contrées où ils se mêlent aux autres habitans. De même, en Amérique, les rédacteurs du *Census Bulletin* font observer que plus se prolonge le séjour des juifs en Amérique, et plus le taux moyen des naissances et des décès tend, chez eux, à se rapprocher de la moyenne générale des États-Unis. En d'autres termes, des deux côtés de l'Atlantique, les particularités qui distinguent les juifs tendent à s'atténuer avec l'assimilation des juifs à la population environnante. Plus ils prennent les mœurs et les coutumes des *goïm,* moins ils s'en distinguent, dans leur corps et dans leur âme. Ils se feraient tous baptiser que, au bout de deux ou trois générations, le statisticien ne trouverait, chez eux, rien de singulier. Au fond de toutes les différences entre eux et leurs voisins, on retrouve toujours la loi, la *Thora.*

Et, en effet, les avantages que la statistique relève chez les juifs doivent, pour une bonne part, être imputés à leur religion et à leurs rites. Israël serait toujours fidèle à la *Thora* que sa supériorité sur « les mangeurs de porc » serait encore plus manifeste. On a observé, en plusieurs pays, que les juifs semblaient posséder une immunité vis-à-vis de certaines maladies infectieuses. Le fait a été parfois si bien constaté qu'il est difficile à nier. Ces immunités, elles

(1) Un fait plus singulier, et qu'on a voulu aussi expliquer par des causes physiologiques liées aux lois rituelles, c'est l'énorme prédominance, parmi les juifs, des naissances masculines sur les féminines. L'écart est quelquefois tel qu'on se demande si les familles juives n'ont pas souvent omis de faire enregistrer la naissance des filles.

nous paraissent tenir surtout aux observances de la loi, particulièrement aux règles sur la pureté corporelle et la pureté de la nourriture. La loi a, pour Juda, une valeur prophylactique; il faut toujours se rappeler quelle place elle fait au corps. Certains modernes rabaissent la morale à n'être plus qu'une sorte d'hygiène. Ce n'est certes pas ce que fait la loi donnée au milieu des éclairs sur le Sinaï; mais, dans la pratique, la loi et le code rabbinique aboutissent presque au même résultat que la morale positive, — et cela avec autrement d'autorité. Le judaïsme a mis la foi au service de l'hygiène; il a fait tourner la piété au profit de la santé. La *Thora* voulait faire d'Israël un peuple sain et saint, *sanus et sanctus;* les deux idées sont, pour elle, étroitement liées. Aucune religion n'a pris pareilles précautions contre les maladies et contre les épidémies. A cet égard, les prescriptions de la *Thora* ou du *Talmud* se rapprochent singulièrement de celles que nos académies de médecine voudraient faire consacrer par les lois civiles.

Les règles minutieuses de la loi sur la chair des animaux destinés à l'alimentation de l'homme ont longtemps paru puériles. Et voici que, après trois mille ans, nos physiologistes sont venus venger la Bible. La *Thora* a la science pour elle. On dirait que le rédacteur du *Pentateuque* a pressenti M. Pasteur. « Moïse, affirmait un juif polonais, avait découvert la trichine : c'est pour cela qu'il a prohibé la viande de porc. » Le fait est que la plupart des animaux déclarés impurs par le *Lévitique*, le porc, le lièvre, le gibier, les mollusques, les crustacés, sont aujourd'hui interdits pour nombre de maladies, pour les maladies de peau notamment. Encore faut-il faire la part du climat de l'Orient, où de pareilles maladies ont été de tout temps si fréquentes. « On pourrait presque soutenir, me disait un médecin, que le législateur des Hébreux connaissait la tuberculose, tant il prend de précautions contre elle. Il avait deviné, trente siècles avant nous, que la phtisie peut se transmettre des animaux à l'homme. » C'est ainsi que le *Shohet*, le sacrificateur israélite, doit écarter tout animal qui, à l'autopsie, présente la plus légère adhérence de la plèvre; on insuffle, pour les vérifier, les poumons des bêtes égorgées.

Si nos abattoirs étaient sous la surveillance du *shohet* juif, nul doute que la fréquence des maladies ne diminuât et que la moyenne de la vie ne fût allongée. Au lieu de demander aux israélites de renoncer à leurs boucheries et à la distinction des viandes *kacher* et *terefa* (pure et impure), nous ferions mieux de la leur emprunter (1). Si l'abandon des pratiques de la loi n'eût été la con-

(1) Nous ferions cependant des réserves sur la manière de tuer les animaux. Il se

dition de l'expansion du christianisme, on se prendrait à regretter que les controverses de l'Église primitive sur les observances rituelles n'aient pas abouti au triomphe de la loi et des judéo-chrétiens. Certains hygiénistes anglais ou américains ont demandé aux administrations civiles d'imposer à toutes les boucheries l'adoption, au moins partielle, des coutumes israélites (1). Le progrès, pour nous chrétiens, serait, en pareille matière, de revenir, après deux mille ans, aux pratiques des anciens Hébreux. Par malheur, la loi est si exigeante sur la santé et la beauté des animaux qu'il est malaisé d'en appliquer toutes les prescriptions à nos abattoirs. Ce serait renchérir démesurément le prix de la viande, partant en restreindre la consommation. Toute blessure, toute fracture, toute trace de maladie ancienne ou récente, est une impureté qui rend la viande *terefa*. Car, il ne faut pas l'oublier, ces prescriptions sanitaires ont pour principe, ou pour prétexte, une idée religieuse. C'est un sacrifice qu'accomplit le *shohet* de la synagogue. Les animaux égorgés selon les rites sont « offerts à Dieu, qui n'accepte que des oblations pures (2). » De là une sorte d'exagération et comme de raffinement de pureté. Tout animal qui présente le plus léger défaut, le *shächter* juif doit l'écarter; il est ainsi obligé d'en repousser un grand nombre, parfois dix ou douze sur vingt. La viande *kacher*, la viande marquée du sceau du *shohet* ne sera jamais à la portée de tous; la foule risque fort d'être toujours contrainte de manger *terefa* (3).

Il suffirait de leurs lois alimentaires et de la vigilance du *shohet* pour expliquer comment certaines épidémies, comment les affections parasitaires notamment, frappent moins les juifs que leurs voisins d'autres religions. Le juif fidèle à la loi est manifestement moins exposé à toutes les maladies qui se transmettent par la nourriture animale. A cela, il faut ajouter la sobriété traditionnelle du juif, la tempérance orientale qui le distingue si nettement des peuples du Nord, slaves ou germaniques, au milieu desquels l'ont

peut qu'il ne soit pas plus cruel d'égorger les bœufs que de les assommer : mais il serait à désirer qu'on procédât avec plus de rapidité. La synagogue devrait chercher à donner, sur ce point, satisfaction à nos modernes sentimens d'humanité, alors même que le bien fondé lui en paraîtrait contestable. C'est, du reste, ce qu'ont fait déjà certaines communautés israélites, à Genève, par exemple.

(1) Voyez, par exemple, une étude du docteur H. Behrend : *Nineteenth Century*, septembre 1889.

(2) Maxime Du Camp : *la Bienfaisance israélite*, *Revue* du 15 août et du 15 septembre 1887.

(3) Cette viande impure, dont ils ne veulent pas pour eux-mêmes, j'ai entendu reprocher aux juifs de la vendre aux chrétiens, comme si, en nous livrant des animaux de rebut, ils ne craignaient pas de nous empoisonner. On oublie que les viandes rejetées par les sacrificateurs israélites sont de tout point semblables à celles que débitent sans scrupule nos boucheries.

jeté les remous de l'histoire. Le juif ne boit pas; la *Thora* n'a pas eu, comme le Coran pour l'Arabe, à lui interdire le vin. Sous quelque climat qu'il vive, à quelque classe qu'il appartienne, le juif ignore l'alcoolisme, immense avantage pour son intelligence, comme pour son corps. Israël échappe ainsi à la plus dévorante des plaies qui rongent nos races modernes. Enfin, veut-on se rendre compte de tous les avantages des juifs au point de vue sanitaire, il faut mentionner le code rabbinique sur la pureté corporelle de l'homme et de la femme, — et peut-être aussi la circoncision. Malgré le danger que présente, pour les nouveau-nés, le couteau du péritomiste, la circoncision semble avoir un double avantage : elle peut, — sans que cela soit bien prouvé, — atténuer les chances de contagion des plus répugnantes maladies; elle peut aussi, ce qui ne serait pas moins précieux, émousser les sens de l'homme et diminuer l'incitation aux passions charnelles. Je connais du moins des juifs qui en sont convaincus et qui, tout en faisant bon marché de la *Thora*, continuent à circoncire leurs fils, comme ils persistent à manger *kacher*, par hygiène.

Les immunités biostatiques reconnues aux juifs ne semblent pas, cependant, aussi constantes, ou aussi générales, que l'ont imaginé quelques-uns. On a ainsi cru longtemps que les juifs du moyen âge avaient échappé à la peste noire. C'était un des griefs du peuple contre eux; on les accusait de répandre la peste, parce qu'ils semblaient en être moins souvent atteints que les chrétiens. A chaque épidémie, on les voyait empoisonner les puits et les fontaines. Nous savons, aujourd'hui, que la peste ne s'est pas toujours arrêtée à la porte des juiveries. De même, à des époques plus rapprochées, pour les épidémies de choléra, il n'est pas exact que les juifs en soient partout sortis indemnes. Il faut rabattre de ces privilèges devant la maladie et devant la mort. Tous les juifs n'y participent pas également, ce qu'explique moins la diversité de leurs origines que la différence de leurs conditions d'existence. Prenons la maladie qui fait le plus de ravages en Europe, la tuberculose, la phtisie. Tandis qu'à Londres, jusque dans les misérables bouges de Whitechapel, les médecins anglais ont observé que la consomption était infiniment plus rare parmi les israélites que parmi les chrétiens (1), en Pologne, en Russie, on a remarqué que la phtisie, comme les scrofules, atteignait fréquemment les juifs. Ils semblent même y avoir une prédisposition. Le juif de Lithuanie, de Pologne, de Petite-Russie, est souvent caractérisé

(1) Voyez, par exemple, le docteur Behrend : *Nineteenth Century*, septembre 1889. Le *Census Bulletin* américain (décembre 1890) fait les mêmes remarques pour les États-Unis.

par l'étroitesse de la poitrine. Cela suffirait à les désigner à la phtisie, ces grêles et fluets juifs de l'Est. Le fait, en Russie, est bien connu des conseils de revision. Ils sont obligés, chaque année, de réformer ou d'ajourner un grand nombre de conscrits israélites, pour insuffisance de développement de la poitrine (1). Chose que j'ai peine à croire, on m'affirme, de Russie, que les règlemens militaires ont abaissé, quant aux juifs, la mesure de la circonférence du thorax nécessaire pour être admis au service. Il répugne d'admettre que, parce qu'il est circoncis, un homme mal conformé ait la force de porter le mousquet.

Ce défaut d'ampleur du thorax, on ne peut guère l'attribuer aux origines de la race et au sang sémitique, — les juifs polonais étant probablement les moins sémites des juifs, — il tient, avant tout, à leurs conditions d'existence, à la vie urbaine, aux professions sédentaires du plus grand nombre, par-dessus tout, à la misère séculaire. C'est pour cela que la débilité de constitution est si fréquente chez les juifs de l'Est, et aussi chez les israélites de l'Occident. La misère physiologique a été la conséquence de la misère économique. La force physique, la vigueur musculaire a diminué, de génération en génération ; le sang s'est appauvri ; la taille s'est rapetissée ; les épaules et la poitrine se sont rétrécies. Beaucoup de juifs des grandes juiveries ont quelque chose d'étiolé, de rabougri. Il y a, chez nombre d'entre eux, une sorte d'abâtardissement et de dégénérescence de la race. Cela m'a souvent frappé en Galicie, en Roumanie, en Russie, en Orient, — dans la Palestine, peut-être, plus qu'ailleurs. Ces anémiques juifs allemands, rentrés, après quelque dix-huit siècles, au pays de leurs robustes aïeux, me faisaient penser à ces fils d'anciennes familles qui, atteints de langueur, reviennent mourir dans le château délabré de leurs pères.

Le juif, en tout pays, est souvent mal bâti, mal venu, mal agencé. Il y a un contraste singulier entre sa vitalité persistante et sa faiblesse corporelle. Sa débilité lui donne parfois l'air peu viril. La machine, chez lui, est frêle ; la charpente d'os et de muscles, peu vigoureuse. Le juif a peu de carrure ; en maintes contrées, il est manifestement impropre aux gros ouvrages. C'est tout le contraire de l'Anglais, de l'Auvergnat, du Piémontais, du *Gallego* d'Espagne, taillés pour les rudes besognes. Le juif, en outre, est souvent contrefait. Peu de races semblent compter autant de difformes et autant d'infirmes : bossus, aveugles, sourds-muets, idiots de naissance. La raison n'en est pas seulement l'abus des mariages précoces ou des mariages consanguins, mais aussi, et

(1) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, t. III ; *la Religion*, liv. IV, chap. III.

avant tout, la séquestration séculaire, le manque d'exercice, le manque d'air, le manque de nourriture.

Pour l'historien, comme pour le géologue, le présent aide souvent à comprendre le passé. C'est en histoire surtout que se manifeste l'action des causes lentes; et, pour les voir à l'œuvre, nous n'avons parfois qu'à tourner nos yeux d'un pays vers un autre. Les forces qui ont façonné le juif du moyen âge, qui l'ont à la fois endurci et débilité : la persécution, le parcage, la misère, agissent encore dans l'Est de l'Europe. De nos jours même, les juiveries de l'Est sont si pauvres, que la nourriture du juif est réduite au minimum. Cela est particulièrement vrai des cinq millions de juifs russes. Sous le ciel du nord, ils ont découvert le moyen de vivre avec une alimentation à peine suffisante sous un ciel plus clément. Comment leur santé ne s'en ressentirait-elle point? Il y a longtemps déjà que l'observation en a été faite : le juif de la Petite-Russie consomme moins d'alimens que le Russe orthodoxe, ou le Polonais catholique (1). Et sa nourriture devient de moins en moins substantielle, à mesure que les lois et les règlemens de l'empire semblent s'appliquer à rendre plus malaisée sa piètre existence. Pour peu que la police russe continue à les refouler sur les villes de l'Ouest, où il n'y a plus, pour eux, ni place ni travail, il ne faudra pas s'étonner si, parmi les israélites de Russie, la mortalité finit par l'emporter sur la natalité. Aussi bien, tel semble être le calcul des inspirateurs, pétersbourgeois ou moscovites, de toute cette réglementation, aussi bizarre qu'inhumaine. C'est à un lent et silencieux dépérissement dans leur ghetto, systématiquement rétréci et affamé, que, loin des regards d'un souverain justement aimé pour sa bonté, sont là-bas condamnés quatre ou cinq millions de sujets du tsar. Pour qu'ils aient résisté jusqu'ici, et que la mort n'ait pas encore délivré le Niémen et le Dniester du sordide spectacle de leur misère, il ne faut rien moins que la force d'endurance du juif.

Quand je pense au régime auquel, à la fin de ce siècle, sont encore astreints la majorité des juifs européens, je ne m'étonne point de l'apparente dégénérescence de la race. Des hommes ainsi traités, durant des siècles, ont le droit d'être petits, malingres, débiles, chétifs; il serait ridicule de leur demander le beau torse du Grec ou la belle prestance de l'Anglais. Vices ou qualités, avantages ou faiblesses, toutes les particularités de sa constitution physique ou morale tiennent au passé du juif. C'est là le refrain auquel nous sommes toujours ramenés. Et ici, il y aurait une dis-

(1) Voyez P. Tchoubinsky : *Troudy Etnogr. statist. eksped. v Zapadnorousskiï kraï*, section du sud-ouest, t. VII, 1re partie.

tinction à faire, c'est que, dans sa constitution physique, — et peut-être aussi dans sa constitution morale, — le bien semble venir de lui, et le mal venir de nous ; l'un est de son fait, et l'autre est du nôtre. Sa longévité, sa résistance aux maladies, ses immunités vis-à-vis de certaines affections reviennent à ses ancêtres; il les doit à sa loi, à ses pratiques, à sa sobriété. Sa debilité, au contraire, et ses vices de complexion, c'est à nos lois, à notre ghetto, à notre système de parcage que le juif en est redevable. Ici encore, dans sa chair et son sang, nous pouvons dire que le juif est un produit artificiel façonné et comme fabriqué, de compte à demi, par sa loi et par les nôtres, par nos légistes et par ses rabbins. Les différences mêmes que nous constatons aujourd'hui entre juifs et juifs, entre les israélites de l'Est et ceux de l'Ouest, en sont la preuve. La race se relève ; le juif se fortifie, il se régénère, à mesure que tombent les chaînes qui pesaient sur lui.

L'imagination populaire a longtemps prêté au juif des maladies singulières, comme un secret vice de sang qui se traduisait en affections repoussantes. C'est là une pure légende. On la retrouve encore vivante en plus d'une contrée. Le peuple, regardant le juif comme un être maudit, le croyait frappé d'infirmités vengeresses de la croix du Calvaire. On pourrait tirer, du *folklore* de nos aïeux, tout un amusant chapitre de physiologie, dans le sens antique et fabuleux du mot *physiologos*, chez les auteurs anciens. La légende allait jusqu'à donner, à chacune des douze tribus, une maladie particulière, en expiation du rôle attribué à chacune d'elles dans le drame de la Passion. La tribu de Siméon, par exemple, a cloué le Christ sur la croix : les descendans de Siméon, quatre fois par an, ont des plaies aux pieds et aux mains. La tribu de Zabulon a tiré au sort les vêtemens de Jésus (dans l'Évangile, ce sont les soldats romains), les descendans de Zabulon ont des plaies dans la bouche et crachent du sang (1). Et ainsi des douze tribus : les hommes d'Asser ont le bras droit plus court que l'autre; les femmes de Joseph ont, à partir de trente-trois ans, la bouche pleine de vers vivans. A ces maladies pas d'autres remèdes, d'après la superstition populaire, que du sang chrétien. C'était une des raisons pour lesquelles les juifs égorgeaient des enfans baptisés. De même origine est le *fœtor judaïcus* du moyen âge, la croyance qui attribuait aux juifs une odeur spéciale, dénonciatrice du sang de Juda (2). On imaginait reconnaître les juifs à leur mauvaise odeur, et

(1) Voyez Isidore Loeb : *le Juif de l'histoire et le Juif de la légende*. Paris, L. Cerf, 1890.

(2) Ce *fœtor judaicus*, avec le *Judæorum fœtentium* de Marc-Aurèle (Ammien Marcellin, XXII, 5), semble remonter à une erreur ou une malice d'un copiste du moyen

comme, pour la faire disparaître, il ne suffisait pas du baptême, on découvrait parfois, en les flairant, que tels hauts dignitaires de l'Église étaient de famille juive. Un Allemand raconte qu'un jour, je ne sais quel pèlerin, baisant la mule du pape Pie IX, se releva en disant : *È ebreo!* Il l'avait reconnu pour juif à l'odeur. Et, ajoute le narrateur de cette histoire, d'autres personnes ont affirmé que, en effet, les Mastaï étaient de souche juive ; Pie IX lui-même en aurait fait la confidence à des israélites baptisés (1).

Une chose qui, au contraire, ne semble pas une fable, c'est que le juif est particulièrement enclin au mal de notre époque, à la névrose. Le fait a été constaté, dans la plupart des pays de l'Europe, aussi bien qu'aux États-Unis d'Amérique. Le juif est caractérisé par la prédominance du système nerveux sur le système musculaire. C'est là, pourrait-on dire, le principal trait de sa physiologie. Il a peu de muscles et beaucoup de nerfs ; il est tout nerfs, si l'on peut ainsi parler. « Dans ma clientèle parisienne, me disait un médecin français, j'ai souvent eu l'occasion d'en faire la remarque : chez le juif, les émotions semblent plus vives, la sensibilité plus intense, les réactions nerveuses plus rapides et plus profondes. » Le juif est le plus nerveux des hommes, peut-être parce qu'il est le plus « cérébral, » celui qui a vécu le plus de son cerveau. Chez lui, toute la sève vitale semble monter des membres ou du tronc à la tête. Chez lui, en revanche, les cordes nerveuses trop tendues par des vibrations prolongées finissent souvent par se briser ou se fausser. Aussi le juif est-il fort sujet aux troubles des centres nerveux, aux maladies de la moelle, à celles du cerveau surtout (2). L'équilibre entre les fonctions psychiques et les fonctions de nutrition est souvent rompu. L'aliénation mentale est plus fréquente chez les israélites que chez les chrétiens, catholiques ou protestans. La proportion, aux dépens des juifs, est parfois du double, et parfois du triple au simple (3). Le fait est d'autant plus frappant que partout, nous l'avons dit, l'israélite est,

âge qui, au lieu de *Judæorum petentium*, avait écrit *Judæorum fetentium*. — Voyez Is. Loeb, *ibidem*, d'après Joël : *Blicke in die Religionsgeschichte zum Anfange des Zweiten christlichen Jahrhunderts*, 2e partie. Breslau, 1883, p. 131.

(1) M. Gustave Iaeger : *Entdeckung der Seele*, t. Ier, p. 246-248 (1884). — Cf. *Revue des études juives*, octobre et décembre 1890, p. 314.

(2) Voyez le *Census Bulletin* américain, no 19, décembre 1890, p. 15.

(3) En Prusse et en Danemark, la proportion des aliénés serait deux fois plus forte, et en Bavière trois fois plus forte, parmi les juifs que parmi les chrétiens. (*Bulletin de la Société d'anthropologie*, 6 novembre 1884, p. 698-700.) — Cf. pour les aliénés épileptiques Enrico Morelli : *Intorno al numero e alla distribuzione geografica delle frenopatie in Italia*, p. 77. Milan, 1886. (Communication de M. le docteur Gustave Lagneau.)

par sa sobriété, à l'abri d'un des vices qui contribuent le plus au dérangement des intelligences, l'alcoolisme.

On sait que l'augmentation des maladies cérébrales et l'exacerbation de la nervosité est un des faits qui caractérisent notre époque et notre civilisation. C'est une conséquence de l'intensité fiévreuse de la vie moderne, qui, en multipliant les sensations et les efforts, force les ressorts nerveux et déchire le délicat réseau des fibres cérébrales. En étant le plus nerveux des hommes, le juif s'en montre le plus moderne. Il est, en quelque sorte, par ses maladies, en avance sur ses contemporains ; il les précède dans la voie périlleuse où l'excès de la vie intellectuelle ou passionnelle et l'incessant aiguillon de la concurrence poussent nos sociétés. La bruyante armée des psychopathes et des névropathes fait tant de recrues parmi nous que, sur ce point, les chrétiens ne tarderont pas longtemps à rattraper le juif. Ici encore, il n'y a probablement en jeu aucune influence ethnique. Ce n'est ni à ses origines orientales, ni à sa conformation anatomique, qu'il convient d'attribuer cette prédominance et cette exagération du système nerveux chez le juif ; c'est encore à son genre de vie séculaire et à ses conditions d'existence, à la vie urbaine et sédentaire, au défaut d'exercice physique, à l'affaiblissement du système musculaire, aux émotions et aux soucis des professions exercées par ses pères. Pendant des siècles, il a dû ses moyens d'existence moins à ses bras qu'à sa tête. Aucun être humain n'a dû s'ingénier à ce point pour vivre. Aujourd'hui même, en tels pays, en Russie, par exemple, il ne réussit à soutenir sa misérable existence que par une sorte de miracle de volonté et d'industrie. A côté des maladies nerveuses qui guettent Israël, on peut ranger le diabète, dont Bouchardat avait déjà signalé l'étonnante fréquence chez les juifs (1). C'est toujours là, comme disent les médecins, une particularité étiologique imputable au régime des israélites, à leur séjour dans les villes, à leur genre d'occupations et de préoccupations (2).

Une des choses qui, en maintes contrées, paraissent distinguer le juif et la juive, c'est la précocité. Peut-on contester la rapidité

(1) Voyez, entre autres, Demange : *Diabète (Dictionn. encyclopédique des sciences médicales)*.

(2) L'arthritisme, avec ses manifestations protéiformes, est encore une affection fort commune chez les juifs. Pour ne rien omettre sciemment, je mentionnerai les faits suivans, qui me sont indiqués par M. le docteur Gustave Lagneau. Les femmes juives ne seraient, presque jamais, atteintes du goître, si bien que la Société médicale de Metz aurait, en 1880, mis au concours cette question : Pourquoi les femmes juives sont-elles exemptes du goître? — MM. Javal et Wecker ont signalé, chez les juifs, un astigmatisme contraire à la règle, le méridien horizontal de la cornée présentant le

de leur développement physique (1), trop souvent arrêté par le mauvais régime et l'insuffisance de l'alimentation, il est malaisé de nier la promptitude de leur développement intellectuel. Cette précocité de l'intelligence juive, chacun de nous a pu la remarquer; j'en ai, pour ma part, été souvent frappé. Elle n'est peut-être pas étrangère aux succès des fils et des filles de Juda dans tous les collèges et les écoles dont l'accès leur est ouvert. On sait que de couronnes remportent, dans cette modeste arène scolaire, ces chétifs athlètes. S'ils y gagnent rarement les prix du « Lendit, » ils sont, sur tous les champs de l'Europe, parmi les meilleurs coureurs des luttes classiques. J'ai entendu des Allemands s'appuyer de cette précocité intellectuelle du juif, pour demander que les enfans israélites ne fussent pas élevés dans les mêmes écoles et les mêmes gymnases que les autres enfans. « Entre les fils du Nord, les pâles Germains, aux cheveux blonds et à l'intelligence lente, et ces fils de l'Orient, aux prunelles noires et à la compréhension rapide, la lutte, disaient-ils, n'est pas égale.»

A quoi attribuer cette maturité avant l'âge, et cette prompte ouverture de l'intelligence juive? Est-ce uniquement à la race et au sang oriental? N'est-ce pas, autant et davantage, à l'éducation historique, à la sélection séculaire, à la longueur et à l'âpreté de la lutte pour l'existence par laquelle ont dû successivement passer cent générations! Moqué, insulté, bafoué, battu, dès le jeune âge, le petit juif a, dès l'enfance, appris à réfléchir, à observer et à s'observer. La précocité de sa raison ne tient souvent qu'à la précocité de ses souffrances. Il a plus tôt, et plus chèrement, acquis l'expérience de la dureté de la vie. Son enfance est tronquée, et brève est sa jeunesse. L'heure des soucis et des efforts sonne plus tôt pour lui, et l'âge des longs rêves et des vagues espérances dure moins longtemps. J'ai souvent remarqué sa figure pensive ; c'est un des traits de la race (2). Au moral, comme au physique, le juif a peu de jeunesse. Plus vous marchez vers l'Est, plus cela vous

maximum de courbure. (Wecker : *Sur l'astigmatisme dans ses rapports avec la conformation des os du crâne; Bulletin de la Société d'Anthropologie*, 15 juillet 1869, p. 545-547. — Cf. Hovelacque et Hervé: *Précis d'anthropologie*, p. 309, 1887.) — Selon M. Hervé, on aurait remarqué la fréquence de la tumeur lacrymale chez les israélites par suite de l'étroitesse du canal nasal, (*Bulletin de la Société d'Anthropologie*, 20 décembre 1883, p. 915.) Cet astigmatisme *sui generis* et cette prédisposition à la tumeur lacrymale, en les supposant bien constatés, pourraient seuls être attribués à la conformation anatomique.

(1) Voyez, par exemple, Jos. Jacobs : *On the racial characteristics of the modern Jews*. London, Harrison, 1885, p. 51.

(2) Cela, m'assure-t-on, est sensible dans les photographies du type juif prises, à une école israélite de Londres, par le docteur Galton, selon sa méthode d'images individuelles combinées en une image « composite. »

frappe. Le juif est de bonne heure flétri par la vie, dit lui-même Graetz, son historien. Cela est vrai. Sa jeunesse est souvent comme développée. Ses traits tirés ont, avant l'âge, quelque chose d'usé; son front est sillonné de rides précoces. Le juif, pourrait-on dire, naît vieux; son regard, si perçant et intense, a souvent quelque chose de vieillot. Il semble qu'il y ait autour de sa personne un air de vétusté, comme sur les maisons de la *Judengasse*. Parlant d'eux, on est toujours tenté de dire : « Ces vieux juifs; » il semble que la jeunesse ne leur aille point. En certains pays, la-bas, vers l'Est, on est enclin à leur contester le droit d'être jeunes; si, par hasard, ils se permettent les jeux bruyans de l'adolescence, on en est choqué, on se plaint de leur turbulence et, au besoin, de leur insolence. Les ébats et les plaisirs de la jeunesse paraissent si peu leur fait qu'on est tenté de les leur interdire.

C'est qu'en effet le juif, fils de juif, est de vieille race; et ses goûts, ses passions, son caractère, son tempérament, tout, chez lui, s'en ressent. Qu'il descende, ou non, des patriarches ensevelis dans la grotte d'Hébron, le juif appartient à une famille ancienne, il a derrière lui une longue lignée d'ancêtres. Seul il peut, sans invraisemblance, faire remonter sa généalogie, à travers les âges, jusqu'à des temps préhistoriques. Près des juifs, les aînés des peuples de la vieille Europe sont des adolescens. Laquelle de nos dynasties ou de nos maisons féodales oserait comparer la longueur de ses années à celles de la Maison d'Israël? Et ce n'est pas là seulement une antiquité de date. Israël est surtout une race ancienne par l'antiquité de sa culture. Il y a longtemps qu'a commencé, pour les fils de Jacob, — dans Jérusalem, dans Babylone, dans Alexandrie, — le travail de la tête et le dur labeur du cerveau. Veut-on considérer les juifs comme une race, voilà peut-être le fait capital; c'est la race la plus anciennement cultivée de notre monde méditerranéen. C'est, à la fois, celle dont la culture remonte le plus haut, et celle dont la culture a subi le moins d'interruptions. Vingt siècles, c'est, pour une famille humaine, un long entraînement. Que sont, à cet égard, les héritiers de notre vieille bourgeoisie ou « les fils des croisés, » comparés aux Lévy, fils des Levites, ou aux nombreux Cahen, Cohen, Kohn, Kann, Cohn dont les aïeux authentiques, les *cohanim* du Temple, ont brûlé des aromates, devant l'Éternel, sur l'autel des parfums, avant d'aller, à l'ombre de Babel, discuter, sur l'origine du monde, avec les devins de la Chaldée et les mages de l'Iran?

L'antiquité et la continuité de leur culture intellectuelle est, — après la sélection séculaire, — ce qui, à mon sens, explique le mieux les juifs, et la place prise par Israël dans nos sociétés. Ils sont venus avant nous; ils sont nos aînés. Leurs enfans ont appris

à lire dans les rouleaux de la *Thora*, avant que ne fût fixé notre alphabet latin, — bien avant que Cyrille et Méthode n'eussent donné une écriture aux Slaves, avant que les lettres runiques ne fussent connues des Germains du Nord. Vis-à-vis d'eux, nous sommes des jeunes, des nouveaux; ils ont, en fait de culture, une avance sur nous. Nous avons eu beau les enfermer, quelques centaines d'années, derrière les murs du ghetto, le jour où les grilles de leur prison ont été arrachées, ils n'ont pas eu de peine à nous rattraper, jusque dans les voies que nous avions ouvertes sans eux.

On dit souvent que les familles, les nations, les races s'épuisent. Le juif y donne un démenti, pour l'intelligence du moins. Semble-t-il souvent d'un sang appauvri, a-t-il parfois l'air vieux et usé de corps, comme rabougri et abâtardi, son intelligence est toujours vive. Vieille, si l'on veut, par l'ancienneté de la culture, elle n'a rien de décrépit ou de sénile. Et le corps même du juif, là où il nous paraît cassé et dégradé, c'est moins par les siècles que par la misère. A voir les pâles juifs de certaines bourgades de l'Est ou de l'Orient, — à les voir, par exemple, aux bords du lac dont sont partis les pêcheurs qui ont pris le monde dans leur filet, — on croirait Israël une race finie. La décadence paraît s'étendre à l'esprit aussi bien qu'au corps. Mais, jusque chez ces juifs anémiés et avilis, il subsiste un ressort secret, une étonnante faculté de relèvement et de rajeunissement. La sève n'est pas morte; pour s'en apercevoir, il n'y a souvent qu'à les transplanter du maigre sol des juiveries orientales dans les riches terres de l'Occident.

II.

Chez le juif, l'intelligence prime le corps. Je ne sais pas de race plus intellectuelle. Le juif vit surtout par l'esprit. Sa force est moins dans son bras que dans son front. Nous lui en voulons de ne pas toujours vivre du travail de ses bras; il en serait souvent en peine; il a rarement, pour cela, assez de biceps. En revanche, il a dans sa cervelle de quoi suppléer à sa faiblesse physique. Dans ce corps débile logent, fréquemment, une intelligence lucide et une volonté forte. Au rebours de l'Hellène antique et de l'Anglais moderne, la supériorité du juif n'est pas faite d'un bel équilibre entre le corps et l'esprit. Nul n'a plus souvent mis en défaut le *mens sana in corpore sano*.

De même, et par la même raison, la vie animale, chez le juif, semble réduite au minimum. Par le fait de sa constitution physique, et aussi par le fait de l'antiquité de sa culture, les instincts animaux, les appétits brutaux sont, chez lui, moins puissans et moins impérieux. Le corps a moins d'exigences ou moins d'as-

cendant. La chair et le sang ont moins de révolte contre l'esprit; les sens, moins de peine à se subordonner à la raison. A cet égard, nulle race n'est aussi peu charnelle.

L'esprit, chez le juif, est plus robuste que le corps. Ce qui a débilité l'un a souvent fortifié l'autre. La longue et terrible épreuve qui a diminué sa vigueur physique et amaigri ses muscles a tonifié son intelligence et affiné sa cervelle. L'appareil mental en est sorti plus fort et plus ferme. L'esprit surtout a été à la fois endurci et assoupli. Une trempe de quinze siècles de persécutions en a fait un métal ductile et solide, pliant et résistant; il est incassable, pour ainsi dire.

On a dit que le juif s'acclimatait sous tous les ciels. Cela est encore plus vrai de son intelligence, car, si nous le trouvons vivant sous les latitudes les plus diverses, nous ne savons toujours au prix de quelles souffrances. Pour son acclimatation morale, aucun doute; elle est d'une rapidité singulière. Il sait se faire à tous les milieux. Cela est d'autant plus surprenant que, par ses origines, par ses traditions, par ses habitudes de séquestration, il semble le moins malléable et le moins changeant des hommes. Mais cela n'est qu'à la surface, ou, si l'on aime mieux, ce n'est qu'au fond mystérieux de son être intime. Prenez-le dans son ghetto, ou dans les juiveries d'Orient; il est le plus routinier des hommes; vous le croiriez à jamais pétrifié dans ses rites et momifié dans ses coutumes; on dirait une sorte de fossile vivant. Débarrassez-le de ses enveloppes traditionnelles, changez-le de pays ou de milieu; c'est le plus assimilable, le plus renouvelable, le plus progressiste des hommes. Il y a, en tout juif, une secrète faculté de métamorphose qui m'a souvent émerveillé. Il est prêt à toutes les transformations, sans presque jamais perdre l'empreinte de sa race, de même qu'il garde dans sa chair la marque de sa foi. Il a la faculté singulière de faire à volonté peau neuve, sans cesser au fond d'être juif. Il est ainsi, à la fois, l'homme qui se modifie le plus, et celui qui change le moins. Par là, il est peut-être unique. Il y a du Protée en lui. La facilité de ses mues tient du miracle. Il est comme un métal toujours en fusion : on peut le couler dans tous les moules, il prend toutes les formes sans changer de substance. Cela est surtout sensible en Occident, là où ses facultés ont libre jeu; et pour faire du plus crasseux et du plus bigot des juifs d'Orient, un Occidental et un Parisien, il ne faut souvent qu'une ou deux générations. Sous des dehors parfois lourds, son intelligence est la plus agile que je connaisse. Le juif s'adapte à tout et s'assimile tout. C'est là sa faculté maîtresse, dirait M. Taine. Il changerait de planète sans être longtemps dépaysé. Cette faculté d'adaptation est de grande conséquence en toutes choses; la place que tiennent

déjà, dans le monde, ces petits juifs, émancipés d'hier, c'est à elle, en grande partie, qu'ils la doivent. Le juif se plie à tout; il est propre à tout; il se trouve à l'aise partout, et, par suite, il réussit en tout.

Cette prestesse d'esprit, cette agilité intellectuelle, il y a été dressé par les siècles. Tout a contribué à la lui donner, son éducation historique, les persécutions et les humiliations qu'il a subies, les professions auxquelles il a été condamné, les diverses civilisations et les différens pays qu'il a traversés. Nulle race n'a été rompue à pareille gymnastique. Le juif ressemble à ces pauvres enfans dont les membres ont été brisés et les os disloqués à tous les exercices de souplesse; les tours de voltige les plus glissans, les sauts les plus périlleux, il les exécute en retombant toujours sur ses pieds.

Autre caractère de l'intelligence juive : la lucidité, la netteté, la clarté, la justesse. L'esprit juif est un instrument de précision; il a l'exactitude d'une balance. Ici encore, la raison en est simple : elle est dans la vie de ses pères, dans les habitudes et les aptitudes que lui ont inculquées les métiers exercés par ses aïeux durant dix-huit cents ans. En chacun de nous revivent nos pères; notre âme et notre intelligence, non moins que notre chair, sont soumises aux lois de l'hérédité. Rappelons-nous ce qu'étaient les ancêtres du juif moderne. Nous n'avons qu'à les regarder pour le bien comprendre. Jamais fils n'a été mieux expliqué par ses pères. Qualités et défauts des israélites contemporains ont leurs racines au sein des vieux juifs du moyen âge. Jetons un coup d'œil sur ces lointains ancêtres. Aussi bien la généalogie du juif est facile à relever; il n'est pas besoin de compulser les archives de ses ghettos. Nous savons quels sont ses aïeux; l'un d'eux même nous est familier; c'est le prêteur sur gages, le changeur, le brocanteur, le regrattier, le fripier, le facteur, le courtier, — toujours le même, sous divers noms et divers costumes, à travers cinquante générations. Voilà, pour nous, le grand ancêtre d'où proviennent tous nos juifs, mendians ou millionnaires, incultes ou raffinés. Nous verrons, tout à l'heure, qu'il n'est pas le seul; mais c'est le plus connu, le principal, si l'on veut. Le juif tient beaucoup de lui, pour l'intelligence, comme pour le caractère. De cette longue lignée d'aïeux voués au change, au trafic, au calcul, au chiffre, le juif a reçu l'esprit d'exactitude, la netteté de la pensée, la justesse du coup d'œil, l'habitude de ne pas se payer de mine. Le marchand n'est pas volontiers dupe des mots et des apparences. Ses yeux sont accoutumés à prendre mesure et ses mains à peser. Il est défiant et a peu de goût pour l'à-peu-près. Voyez le changeur manier des monnaies : il en examine le métal et le coin, il les pèse, il les fait sonner, il vérifie si les bords en sont rognés ou

intacts. Voyez le marchand de pierres précieuses, encore un métier longtemps exercé par les juifs ; comme il tourne et retourne les diamans ou les rubis, les regardant sous tous les angles, les approchant et les éloignant de ses yeux, les faisant briller au jour ou à la lampe, en estimant la grosseur, la transparence, l'éclat, la pureté. Ainsi le juif, des choses et des idées ; il sait tout évaluer à son juste prix ; il est en garde contre l'engouement. Cet esprit de précision, le juif le porte partout avec lui, dans la vie aussi bien que dans les affaires, dans la science non moins que dans le commerce ; c'est là une de ses forces. Il a, plus que personne, le goût et la notion du réel, le sens pratique.

Et, comme les choses, il a appris à connaître les hommes. Il en a tant vu, de tout âge et de toute origine, venir, sur la place, au comptoir de son arrière-grand-père, le trapézite, ou se glisser furtivement, à la nuit tombante, par la porte basse de son bisaïeul, le prêteur sur gages. Grands ou petits, enrichis ou ruinés, il les a tous connus : le joueur, l'ambitieux, l'amoureux, le prodigue, l'avare, le roué, le candide ; il les a observés à son aise, aux heures de transport, de gêne ou d'angoisse, où l'homme se laisse voir à nu. Jeunes et vieux, nobles et bourgeois, citadins ou paysans sont venus lui mendier des avances ; il a pu, durant des siècles, les toiser à loisir ; n'ont-ils pas tous été les cliens d'Israël? Aussi le juif a le flair des hommes, il sait les prendre et les enjôler. — De ses ancêtres, le courtier et le facteur, il tient, également, les paroles insinuantes et flatteuses, l'adresse du marchand, l'art de parer sa marchandise et d'achalander sa boutique. Le juif n'a pas d'égal pour le savoir-faire. Il sait, de longue main, que l'occasion est chauve, et personne n'est plus agile à poursuivre la fortune, ou plus habile à la fixer. Est-ce la peine de le dire? C'est le plus fin limier à la chasse des florins et des ducats. Nous l'y avons nous-mêmes dressé ; il a été élevé pour cela, comme un chien anglais pour la chasse au renard. Cette aptitude de la race, inutile d'y insister. Elle nous est connue, nous risquons même d'en exagérer l'importance. Cette face de trafiquant, de coureur aux écus, est celle sous laquelle nous nous figurons le plus souvent le juif, parce que, d'habitude, c'est celle qu'il tourne vers nous. Prenons garde! n'allons pas nous imaginer que l'homme d'argent ait jamais été tout le juif.

Le changeur, le trapézite, le brocanteur, l'usurier n'est pas l'unique ancêtre du juif moderne. Il en a un autre, moins connu de nous, mais dont il ne tient pas moins. On aurait tort de l'oublier, car c'est lui qui personnifie la tradition de Juda, l'esprit propre d'Israël, tandis que l'autre, le manieur d'argent, ne représente guère que les métiers que nous lui avons imposés. Cet ancêtre, — le plus ancien et le plus aimé d'Israël, c'est le rabbin, le

docteur, le talmudiste. L'âme de Jacob n'a pas été absorbée, durant vingt siècles, par l'escompte ou l'agiotage. Le trafic des écus n'a été longtemps pour lui qu'un moyen de vivre, le seul qu'on lui permît. Ce n'était pas au publicain ou au financier qu'allaient l'estime et l'ambition des fils de Juda, c'était au *rabbi*, à l'interprète de la loi, au scribe, au savant, au *hakham*. Israël a été le peuple du livre, avant d'être le peuple du comptoir. Il s'en est toujours souvenu. Son éducation a été double; il a eu deux maîtres, d'esprit différent, dont il a simultanément suivi les leçons. Tandis que, aux mains du changeur et du trapézite, il se formait au calcul positif, au sens pratique, à la connaissance des choses et des hommes; aux mains du rabbin et du *hakham*, il se formait aux spéculations théoriques, aux études intellectuelles, aux abstractions scientifiques. Les deux tendances qui se disputent la vie humaine se trouvaient ainsi réunies, et comme associées, chez Israël. Et, des deux voies qui sollicitent l'esprit et l'activité de l'homme, la plus prisée de l'élite de Juda, la plus recherchée de cette race, en apparence confinée dans les soucis matériels, a toujours été la plus spirituelle. Chez les juifs des vieilles juiveries, le banquier a toujours cédé le pas au savant, l'homme d'argent à l'homme d'étude. S'il n'en est plus toujours ainsi, en Israël, c'est que, à notre contact, Juda s'est écarté de ses traditions.

Encore au XVIIIe siècle, la grande ambition des riches juifs de Pologne était de faire entrer dans leur famille un savant *hakham*. Ils se disputaient à prix d'or, pour leurs filles, les petits rabbins d'espérance. Il y avait une sorte de marché de ces savans en herbe. Les parens les mettaient en quelque sorte aux enchères, et les pères bien avisés, comme celui de Salomon Maimon (1), ne les cédaient qu'au plus offrant. A onze ans, Salomon Maimon, le petit-fils du cabaretier de Lithuanie, avait déjà trouvé plusieurs preneurs. Le jeune docteur continuait ses études dans sa belle-famille. A Berlin même, la fille d'un riche banquier s'éprend de Moïse Mendelssohn, le fils du copiste des rouleaux de la *Thora*, rien qu'à sa réputation de savant. Le juif a l'admiration de la science. De l'édit de Cyrus au sanhédrin de Napoléon, c'est un des traits les plus marqués et les plus constans du judaïsme. Depuis les *sopherim* de Palestine et les *amoraim* de Babylone, le type national d'Israël, l'homme dans lequel Jacob se glorifie, c'est le docteur de la loi. On le sent partout, dans le Talmud, et jusque dans la Bible, et jusque dans l'Évangile. La science est, durant quelque deux mille ans, la seule distinction admise en Israël. Au savant reviennent tous les honneurs : — « Le savant, dit le Talmud, passe

(1) *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, éditée par R. P. Moritz. Berlin, 1792-93.

avant le roi ; le bâtard savant, avant le grand-prêtre ignorant (1). » — Quel contraste avec nos barbares d'Occident, Francs, Goths ou Lombards ! Cette maxime, Israël lui a été fidèle à travers tous ses abaissemens. Quand, en pays chrétien ou musulman, une main ennemie fermait ses écoles, les rabbins traversaient les mers pour aller, au loin, rouvrir ses académies. Comme le juif errant de la légende, le vacillant flambeau de la science juive a ainsi passé d'Orient en Occident et du Sud au Nord, émigrant, tous les deux ou trois siècles, d'une contrée dans l'autre. Lorsqu'un édit royal lui donnait trois mois pour abandonner le pays où étaient enterrés ses pères, où étaient nés ses fils, le trésor que le juif mettait le plus de soin à emporter, c'était ses livres. De tous les auto-dafés dont elle a vu monter la flamme, aucun n'a fait couler autant de larmes chez la fille de Sion que les feux de joie où le moyen âge a jeté les rouleaux du Talmud. Et, à cette heure même, — la plus douloureuse peut-être pour Israël, depuis la sentence arrachée par Torquemada aux conquérans de Grenade, — entre toutes les lois qui s'abattent sur lui, de Pétersbourg et de Moscou, celle auxquelles Juda a le plus de peine à se résigner, c'est le règlement qui se dresse entre lui et les universités.

Revenons à ses ancêtres. Représentons-nous ce qu'étaient ces savans de Juda, et ce qu'était leur science. Les *rabbi* et les *hakham* n'étaient pas des savans de cabinet, enfermés dans leur académie ou leur école, isolés de la masse de leurs coreligionnaires, et d'autant plus honorés de leur peuple qu'ils en étaient moins compris. Nullement ; à toute époque, ils ont été en relation étroite et intime avec le gros d'Israël ; ils ont bien réellement formé son âme et pétri son intelligence. Ils étaient bien ses guides, ses conseillers, ses maîtres, ses chefs. Israël tout entier s'imprégnait de leurs doctrines, se passionnant pour les diverses écoles rivales. On pourrait dire que tous les juifs étaient plus ou moins docteurs, ou plus ou moins lettrés. Le juif absolument illettré, l'*inalfabeto*, comme s'expriment les Italiens, a toujours été rare. L'instruction en Israël a, de tout temps, été obligatoire. Il n'en a jamais été des juifs comme des laïcs, chez les chrétiens, qui abandonnaient la science aux clercs. Un pareil partage eût été contraire à l'esprit du judaïsme. Tout israélite, en un sens, est prêtre ; tout juif est tenu à l'étude de la *Thora*. A cet égard, tout ce qu'on a dit de la Réforme et de la lecture de la Bible, chez les protestans, s'applique mieux encore aux juifs et au judaïsme. Cela est si vrai que la synagogue s'est longtemps appelée *école*. Ainsi, autrefois, chez nos juifs du Comtat. Les juifs polonais continuent à dire la

(1) Traité *Horaioth*, III.

Schule, et les juifs italiens la *scuola.* Durant des générations, les enfans, les garçons du moins, envoyés au *heder*, dès l'âge de quatre ou cinq ans, ont appris à lire dans les textes talmudiques. Aujourd'hui encore, là où s'est conservée la vie juive, plus d'un artisan ou d'un marchand israélite garde, dans son arrière-boutique, quelque traité du Talmud qu'il étudie, le soir, à porte close, après avoir mis ses comptes en règle. Dans nombre de villes de l'Est de l'Europe, à Vilna, à Berditchef, à Varsovie, à Brody, à Jassy, les ouvriers juifs se réunissent, dans leurs *Klausen,* pour étudier et méditer la loi. Au lieu du cabaret, au lieu des fanfares ou des orphéons qui attirent ailleurs leurs pareils, ces artisans juifs fondent des *hevras* pour l'étude de la *Thora.* Chaque *hevra* a son *maggid* ou lecteur qu'elle subventionne à ses frais. Partout, dans les contrées de l'Est, on compte un grand nombre de ces docteurs de divers degrés, *maggid*, *talmid*, *hakham*, dont beaucoup, comme autrefois les rabbins eux-mêmes, vivent du travail de leurs mains (1).

Cette science talmudique, il est vrai, est pour nous une science vaine. Elle nous paraît une stérile érudition de mots et de formules, une oiseuse et creuse dialectique, puérile à la fois et sénile. Ils ont, pour nous, quelque chose de pitoyablement ridicule, les petits rabbins polonais de onze ou douze ans, qui, devant leurs coreligionnaires en admiration, soutenaient toute sorte de thèses sur les matières les plus bizarres de la casuistique talmudique. Inutile et futile peut-être, pour ce qu'elle enseignait, cette science ne l'était point toujours pour l'esprit qu'elle formait et affinait. Il en était de ce pédantesque enseignement du *talmudtora* ou du *melamed* comme du discours latin et de nos inutilités de collège. Ce qui ne sert à rien pour la vie est souvent ce qui sert le plus à l'esprit. La Ghémara a soumis, durant des siècles, l'intelligence d'Israël à des exercices de voltige qui en ont encore accru l'agilité. Le Talmud, qui semblait la serrer dans un corset de fer, a, lui aussi, contribué à l'assouplir. On l'a remarqué souvent : la théologie est, pour l'esprit, une excellente école de dressage. De Talleyrand à Renan, diplomates ou savans, tous ceux qui ont passé par les bancs des séminaires en sont sortis plus prestes et plus agiles. Les facultés de théologie, on l'a dit maintes fois, ont été pour beaucoup dans la primauté scientifique de l'Allemagne. La science sacrée est peut-être le meilleur canif à tailler les intelligences. Cela est aussi vrai des juifs que des chrétiens. La discussion des *halakhot,* la distinction et la comparaison des opinions

(1) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes,* t. III; *la Religion,* liv. IV, ch. III.

des *anaim*, les raffinemens même de la dialectique rabbinique ont affilé l'esprit israélite. Au dernier siècle même, à l'époque de la décadence et du formalisme, quand régnait dans les juiveries polonaises la méthode du *Pilpoul* ou « des grains de poivre, » les écoles rabbiniques continuaient à aiguiser la pointe de l'esprit d'Israël.

L'intelligence du juif, comme son corps, a ainsi été façonnée par le Talmud. D'autant que la Mischna n'est pas seulement un traité de théologie, mais aussi, et plus encore, un *corpus juris*, et la Ghémara, un commentaire de la loi. Or, pour l'intelligence, l'étude du droit est une autre pierre à aiguiser. Aussi, le fil de l'esprit juif est-il tranchant comme une lame fraîchement repassée. Au lieu de se perdre dans des abstractions sans réalités, la subtilité des commentateurs de la Ghémara s'exerçait de préférence sur des matières concrètes, positives, sur les règles de la vie et les observances de la loi. En même temps la *Haggada*, la partie légendaire du Talmud, fournissait un aliment à l'imagination d'Israël. Ce n'est pas tout ; le champ des études rabbiniques était singulièrement vaste. Je ne sais trop quelle branche d'étude ou quel rudiment de science n'a pas été touché dans les écoles juives. Ces vieux rabbins du moyen âge, à noms exotiques, n'allons pas les mépriser. Peu de nos grands scolastiques ont eu une culture aussi variée ; devant aucun peut-être de nos docteurs en Sorbonne, ne se sont ouvertes des perspectives aussi amples, en tant de sens différens. Le rabbin n'était pas un prêtre ; à proprement parler, Israël n'a plus de prêtre depuis la chute du Temple. Le rabbin était un savant, à la fois théologien et juriste. Bien plus, c'était en même temps un médecin, et cela de par le Talmud où la médecine et la physiologie tiennent une large place (1). L'on sait la réputation des médecins juifs au moyen âge ; presque tous étaient des rabbins, comme les rabbins étaient presque tous médecins. Souvent aussi, le rabbin était un mathématicien, un astronome, tel qu'Abraham Ben Ezra ; toujours, de par le Talmud et la loi religieuse qui, pour fixer les jours de fête et le calendrier, avait besoin de connaître le cours des astres. Comme si cela ne suffisait point, ces rabbins étaient tous polyglottes et presque tous voyageurs, parlant plusieurs langues et connaissant plusieurs peuples ; obligés d'étudier des langues mortes et de déchiffrer des textes anciens, ils étaient, forcément, grammairiens et plus ou moins philologues. Beaucoup ont été de grands traducteurs devant l'Éternel. C'est ainsi que le juif s'est fait, comme on l'a dit, le roulier de la pensée entre l'Asie et l'Europe, entre le musulman et le chrétien,

(1) Voyez, par exemple, le docteur Rabbinowicz : *la Médecine du Talmud.*

entre l'antiquité et le moyen âge. Le savant juif, chez les *judios* d'Espagne surtout, le rabbin médecin était d'habitude doublé ou triplé d'un poète philosophe. Tels, la plupart des grands rabbins des XIe et XIIe siècles, l'âge d'or de la science et des lettres judaïques. Ainsi Rabbi Salomon Ibn Gabirol, l'auteur du *Fons vitæ*, l'Avicebron de nos scolastiques, à la fois le rénovateur de la poésie hébraïque et le restaurateur de la philosophie en Europe. Ainsi Rabbi Jéhuda Halévy, le médecin de Tolède et le pèlerin de Palestine, mort à Damas; le philosophe du *Khozari* et le poète des *Sionides*, dont les strophes hébraïques sur Jérusalem font encore pleurer les fils d'Israël; Jéhuda Halévy, « un vrai grand poète, » chanté par Heine, « un poète par la grâce de Dieu (1). » Ainsi Maïmonide, le plus grand de tous, Mosé ben Maïmum, le second Moïse, né à Cordoue, élevé au Maroc, enterré à Tibériade, un moment commerçant dans sa jeunesse, médecin des sultans du Caire, prince ou *nagid* des juifs d'Égypte; Maïmonide, le grand métaphysicien d'Israël, législateur et codificateur du judaïsme. Rarement l'homme, la plante-homme, comme disait Alfieri, a eu une sève plus riche et a poussé plus de branches en tous sens; mais courte a été la floraison. L'intelligence juive a été mise sous la lourde cloche du ghetto; ou mieux, pareille à ces arbres que les Chinois s'amusent à cultiver en des pots minuscules, elle a été enfermée dans une caisse étroite où la terre manquait à ses racines. Quoi de surprenant si elle en avait pris quelque chose de rabougri? Mais, pour qu'elle s'épanouît et se ramifiât en libres rameaux, il n'y avait qu'à la remettre en pleine terre.

Nous nous étonnons souvent de la variété d'aptitudes des juifs, de leur singulière faculté d'assimilation, de la rapidité avec laquelle ils s'approprient toutes nos connaissances et nos méthodes. Nous avons tort. Ils y ont été préparés par l'hérédité, par deux mille ans de gymnastique intellectuelle. En abordant nos sciences, ils ne mettent pas le pied sur un sol inconnu, ils ne font que rentrer dans une contrée déjà explorée par leurs ancêtres. Les siècles n'ont pas seulement équipé Israël pour les batailles de la Bourse et l'assaut de la fortune, ils l'ont aussi armé pour les luttes de la science et les conquêtes de la pensée. Les lourds traités du Talmud et les vieilles écoles rabbiniques l'ont formé d'avance, et comme prédestiné, aux deux branches d'études les plus modernes : aux sciences d'érudition, par la discussion des textes en langues savantes; aux sciences physiques et naturelles, par l'observation de la vie et du corps

(1) Ia er ward ein grosser Dichter,
Stern und Fackel seiner Zeit...

(Henri Heine : *Jehuda Ben Halevy; Romanzero.*)

vivant. Tel israélite voué à la philologie ou à l'archéologie descend d'une longue lignée de rabbins qui, durant des générations, ont peiné sur des textes obscurs. Les deux Darmesteter, par exemple, les fils de l'humble relieur, comptent parmi leurs ancêtres une trentaine de rabbins (1). L'intelligence juive n'est pas une terre en friche à défoncer; elle n'est même jamais restée longtemps en jachère. C'est un sol cultivé, depuis des siècles, qui, pour porter des moissons nouvelles, n'attendait que les nouveaux procédés de la science. Veut-on le regarder comme un peuple, Israël, encore une fois, est le plus ancien, et peut-être le mieux doué, de ce que les Allemands appellent les *Culturvölker*. Par la variété, comme par l'ancienneté de sa culture intellectuelle, il constitue, parmi les nations, une sorte d'aristocratie de naissance. Cela, nous l'avons dit, est de grande conséquence. Du jour où il a obtenu la liberté et l'égalité, le juif devait partout tendre au premier rang.

III.

Chez le juif, l'esprit l'emporte sur le corps; en revanche, chez lui, l'intelligence est supérieure au caractère. On dirait que l'une a grandi aux dépens de l'autre — ou, plus justement, — ce qui a fortifié ou affiné la première a souvent abaissé le second. Ce n'est pas là un phénomène sans précédent. Un pessimiste ajouterait peut-être que c'est un fait normal, que, dans les races et les civilisations, sinon chez les individus, l'intelligence et la moralité sont comme les deux plateaux d'une balance, dont l'un monte quand l'autre descend. C'est là, diraient certains, une loi historique. Nous sommes trop intéressés à ne pas le croire pour y souscrire facilement. L'exemple des juifs n'est pas une preuve. Le cas d'Israël est d'une explication aisée; l'histoire nous la donne.

Chez les anciens Hébreux c'était plutôt l'inverse : le caractère était supérieur à l'esprit. En ce sens encore, — au moral de même qu'au physique, — le juif moderne peut sembler une race en décadence. La dépression du caractère, unie à la vivacité de l'intelligence, est en effet un des traits les plus marqués des peuples en décadence, témoin les anciens Grecs et les Italiens des deux derniers siècles. On a beaucoup parlé de la persistance du caractère juif à travers les siècles; l'observation, vraie à certains égards, est fausse ou superficielle à d'autres. L'opiniâtreté était le trait dominant, la marque du juif ancien, de l'Hebreu antique. Il avait une raideur d'âme et d'échine, rare chez les Orientaux. C'est Mardochée,

(1) Arsène Darmesteter : *Reliques scientifiques*, 1890. Préface de M. James Darmesteter.

l'homme au manteau troué, qui refuse de plier le genou devant Aman. Race au cou raide, répète le Moïse de l'*Exode*. Le juif a toujours été rétif; alors même qu'il s'inclinait devant la force, — sa faiblesse l'y a souvent contraint, — le juif ne se courbait qu'en apparence. L'opiniâtreté, Juda l'a gardée; elle fait partie de son moi; elle a même été renforcée au cours des âges par ses épreuves. Sa volonté a été trempée au feu et à l'eau par vingt siècles de souffrances. Il a pris l'habitude de résister. Sa devise était : « Malgré tout. » C'est une race obstinée, s'il en fût. Les forts, les énergiques, les opiniâtres ont seuls pu s'entêter à demeurer juifs; les faibles, les lâches, les indécis, tous ceux dont la volonté était molle, dont l'âme ou le corps n'offraient pas assez de résistance, ont été éliminés par les siècles. La persécution ou la séduction en ont eu raison. C'est ici surtout qu'a opéré la sélection. Pour demeurer juif, il n'a fallu rien moins, en mainte contrée, que de l'héroïsme.

Aussi la race a-t-elle autant de volonté que jamais. En ce sens aucune n'a plus de caractère. L'énergie, la tension de la volonté est une des facultés les plus constantes du juif, et une des causes de sa supériorité. Mais la raideur a disparu. Le prophète ne dirait plus d'Israël : « Ton cou est une barre de fer, » *nervus ferreus cervix tua* (1). La nuque d'Israël a appris à se courber, et l'échine de Jacob est devenue flexible; il l'a bien fallu; sans cela, il se fût cassé les reins. Après avoir été le chêne qui se dresse contre la tempête, force lui a été de se faire le roseau qui plie à tous les vents. Ce n'est qu'à ce prix qu'il a survécu. Il a gardé son énergie, mais elle est rentrée en dedans. Sa ténacité s'est voilée de souplesse et masquée d'humilité. En lui se combinent deux qualités rarement unies et dont l'alliance suffirait à lui ouvrir les portes de la fortune : il est, à la fois, le plus résistant et le plus pliant des hommes, le plus opiniâtre et le plus malléable. A cet égard, l'âme, chez le juif, répond à l'intelligence; c'est un être homogène; il y a, chez lui, harmonie entre l'esprit et le caractère. La souplesse de l'un se retrouve dans l'autre; tous deux ont une égale élasticité. Mais ce qui, pour l'intelligence, est, d'ordinaire, un avantage devient souvent un défaut pour le caractère; en passant de l'une à l'autre, la qualité risque de se changer en vice. L'extrême souplesse, l'extrême ductilité, qui fait la supériorité intellectuelle du juif, fait, en revanche, son infériorité morale.

Cette flexibilité de tout l'être, le juif n'a pu l'acquérir sans la payer. A force de courber le dos, il en a gardé le pli. Sa taille en a été fréquemment déformée et comme déjetée; il lui en reste parfois une sorte de déviation de la colonne vertébrale. Son âme a été

(1) Isaïe, XLVIII, 4.

abaissée, et son cœur s'est rapetissé, comme son corps. A la dégénérescence physique, a correspondu, trop souvent, la dégradation morale. Contraint de se prêter à bien des accommodemens, il lui a fallu s'habituer à des compromis répugnans. L'homme interne s'est ressenti des courbettes de l'homme extérieur. Il a été tellement incliné par les siècles qu'il n'a pu toujours se redresser. Voyez le juif de l'Est : il a dû, si longtemps, porter la tête basse qu'il a parfois perdu l'habitude de marcher droit. On dirait qu'il y a en lui du reptile, quelque chose de sinueux et de rampant, de gluant et de visqueux, dont l'israélite cultivé n'a pu toujours se défaire. En ce sens, le juif a souvent du mal à se déjudaïser. Par là, il est en quelque sorte redevenu Oriental : c'est un trait de race, un péché d'origine; ni l'eau et le sel du baptême, ni les exorcismes du prêtre ne suffisent toujours à l'effacer.

Deux choses, selon un de nos grands écrivains, distinguent l'homme moderne; « deux choses que l'homme moderne n'aliène point : la conscience et l'honneur; — celle-là d'origine chrétienne, celle-ci d'origine féodale (1). » Or, de ces deux notions nouvelles, sur lesquelles repose toute la vie morale de nos sociétés, l'une était hier encore étrangère au juif, l'autre a longtemps été chez lui atrophiée ou faussée. C'est par là surtout que le juif diffère de nous; par là que, avec toutes ses facultés intellectuelles et ses qualités mentales, il reste souvent au-dessous de nous.

La conscience, on ne saurait prétendre qu'elle manque à Israël. M. Taine la dit d'origine chrétienne; il serait peut-être plus juste de dire qu'elle est d'origine juive. C'est encore là, — tout comme la charité, — une importation sémitique. C'est Israël qui l'a introduite dans notre monde, au moins dans le sens que lui a conservé le christianisme. Le juif est le premier qui, vis-à-vis des rois de la terre et des porteurs de glaives, s'est réservé un for intérieur où nul maître ne peut pénétrer. Assyrien, Grec ou Romain, ses conquérans successifs en ont su quelque chose. Israël a donné à la conscience ses protomartyrs; elle a eu pour hérauts les sept Machabées qui se laissaient torturer plutôt que de manger les viandes prohibées. La conscience a été l'âme du judaïsme; elle a ses racines dans la *Thora*. L'existence même d'Israël a été son affirmation; c'est parce qu'il l'a préférée à tout que Juda est resté fidèle à sa loi, et que le juif est demeuré juif.

Mais cette conscience juive, qui a été la mère et la nourrice de la nôtre, elle s'est peu à peu rétrécie et obscurcie. Elle aussi

(1) M. Taine : *les Origines de la France contemporaine. — La Révolution*, t. III, p. 124-126. Il y a là, remarque M. Taine, deux mots nouveaux sans équivalens en grec ou en latin : ni *conscientia* ni *honos* ni *dignitas* n'ont le même sens.

a perdu de sa raideur; elle s'est assouplie, elle s'est courbée sous la nécessité des temps, elle s'est adaptée aux compromis, elle a pactisé avec la force, elle a revêtu des déguisemens et porté le masque. Dans la religion même, pour ce qui lui tenait le plus à cœur, elle a appris à dissimuler, à mentir, à plier le genou devant les dieux ou les prophètes que niait sa foi. Des milliers et des dizaines de milliers de juifs d'Afrique, d'Asie, d'Europe ont abandonné extérieurement le judaïsme, se déclarant disciples de Jésus ou de Mahomet, pour obtenir le droit de vivre. Des chrétiens, aussi, ont faibli, durant les persécutions; les *lapsi* étaient nombreux; le martyre a toujours été une vocation rare. La différence est que les rabbins ont excusé, approuvé et parfois conseillé ce semblant d'apostasie. Le plus illustre de leurs docteurs, le grand Maïmonide, le rédacteur des 13 articles de foi, prêchant d'exemple, avait lui-même pris le turban au Maroc (1). Cinq siècles plus tard, Sabbataï, le pseudo-messie d'Orient, confessait Mahomet devant le sultan, et foulait aux pieds le bonnet de juif, sans que sa défection diminuât son autorité près de ses disciples. Je ne sais s'il n'en est pas encore qui attendent sa résurrection. D'autres, en Espagne, en Portugal, en Italie, en France, — là où le choix était entre la mort et la croix, — se sont laissé baptiser. Il peut y avoir, parmi le *sephardim*, des familles qui ont, tour à tour, baisé l'Évangile et le Coran. Les *nuevos cristianos* de Castille et les *marranes* de Lusitanie fréquentaient l'église, se faisaient marier par le prêtre, s'agenouillaient au confessionnal et à la table eucharistique, sans cesser d'être juifs. Chez nous-mêmes, à Bordeaux, nos juifs portugais, issus des nouveaux chrétiens de la Péninsule, ont longtemps protesté qu'ils étaient de bons catholiques, et non des mécréans de juifs. — « Nous sommes d'Israël, » disaient, en secret, les pères à leurs enfans, leur enseignant à mépriser la religion qu'ils leur faisaient pratiquer en public, et leur apprenant à renier, devant les hommes, la foi qu'ils leur transmettaient clandestinement. Des générations de fils de Jacob ont ainsi été formées à l'hypocrisie et au mensonge, dans ce qu'elles avaient de plus sacré et de plus cher. Il n'y a pas longtemps que, en dépit des familiers de l'inquisition, il y avait encore de ces faux catholiques en Espagne; — et en certaines villes d'Orient, à Salonique, si je ne me trompe, il reste toujours de ces faux musulmans. Aujourd'hui même, si ses *sabbatistes* ne sont point, comme on l'a cru parfois, des crypto-juifs (2), la Russie

(1) Maïmonide a composé un traité pour la défense des juifs mahométans. D'après lui, le Talmud et la loi n'interdisent, sous peine de mort, que l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide. — Voyez Graetz : *Geschichte der Juden*, t. VI, ch. X, p. 316-322.

(2) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, t. III; *la Religion*, liv. III, ch. IX, p. 515, 518.

semble tout faire pour convertir ses sujets israélites en faux orthodoxes. Étonnez-vous, après cela, si le juif souffre moins que nous de l'équivoque, s'il semble parfois à l'aise dans l'ambiguïté. Est-ce la peine de nous demander quelle influence peut avoir, sur des enfans et sur des hommes, l'adhésion des lèvres à une religion maudite du cœur? Sans cette duplicité religieuse, le judaïsme, il faut bien le dire, aurait peut-être disparu. Pour le juif, le plus sûr moyen de sauver sa foi a été de la renier. Le plus coupable ici, n'est-ce pas le chrétien qui obligeait les juifs à profaner ses mystères?

Encore cette humiliation suprême, ce renoncement apparent à la foi de leurs pères, tous les juifs n'y ont pas été contraints, ou tous ne s'y sont pas prêtés. Ils ont le droit de nous rappeler que, pour le nombre des martyrs, aucune religion ne saurait entrer en compte avec Israël. Mais cette sorte de travestissement religieux n'est pas le seul auquel les fils de Jacob ont dû se plier. Ce n'est pas seulement à la prière, devant le tabernacle de l'église ou le *mihrab* de la mosquée, que le juif a dû prendre un masque; c'est aussi dans la vie quotidienne, dans sa boutique, dans ses métiers, dans ses relations avec les *goïm*. La conscience juive n'est pas sortie intacte du ghetto. Elle a été rétrécie par l'esprit de tribu et obscurcie par la casuistique, elle a été altérée par la persécution et oblitérée par la souffrance. Rejeté de tous, mis hors la loi commune, frustré de ses droits d'homme par les autres hommes, le juif s'est cru beaucoup permis vis-à-vis de ceux qui, envers Israël, se permettaient tout. Privé des armes de la force, il a appelé à son aide les armes du faible, la ruse, la fourberie, la duplicité. C'est ainsi qu'a été faussée par les siècles la conscience du peuple qui nous avait révélé la conscience. Que cette perversion morale ait été moins l'œuvre de ses docteurs et de ses casuistes que l'œuvre de nos lois et de nos haines, peu importe. Cette conscience, ainsi déformée et comme tordue, ne peut toujours se redresser tout à coup.

Quant à l'honneur, où le juif en aurait-il pris la notion? Qu'avait de commun ce sentiment né dans les châteaux-forts du moyen âge, sous le heaume et la cotte d'armes du chevalier, avec le juif battu, hué, honni, vilipendé de tous? Comment son orgueil eût-il « monté la garde autour de son droit, » alors que personne ne lui reconnaissait de droit? L'homme féodal, dans son donjon, était tenu d'être fier sous peine de mort. Tout au rebours, le juif était tenu, sous la même peine, de se faire humble et petit. Il n'a vécu qu'à ce prix. L'honneur, chez lui, n'eût été qu'un ridicule. L'outrage, pour le juif, n'était pas un opprobre; l'opprobre, c'était d'être juif. Abreuvé de mépris, il s'en est imprégné. A l'opposé du baron féodal, il lui a fallu boire les injures comme l'eau. Le juif n'avait le droit de s'offenser de rien. C'est lui, et non le chrétien, qui a tendu

la joue gauche à qui frappait la droite. Sa peau en était devenue calleuse; les coups et les insultes ne l'entamaient plus; les blessures d'intérêt étaient les seules qu'il sentît. A certains jours, le vendredi saint notamment, en certaines villes, à Toulouse, par exemple, les chefs de la communauté juive se rendaient solennellement au Capitole, pour y recevoir, en public, devant monseigneur le comte et ses vassaux chrétiens, un soufflet. C'est ce que les hommes de loi appelaient pédantesquement : « la colaphisation. » Jamais cérémonie ne fut plus symbolique. Toute la juiverie a ainsi été souffletée, durant mille ans, par chrétiens et musulmans. Au Capitole de Rome, le conservateur mettait le pied sur la nuque du rabbin, prosterné devant lui. Le juif a dû se prêter à bien d'autres avanies. Presque partout, au carnaval, il lui fallait faire le clown ou le bouffon pour le divertissement de la populace. A Rome même, où les papes lui avaient ouvert un asile, des juifs, à demi nus, étaient contraints de courir, comme les *barberi*, au milieu des huées et des lazzi du peuple romain, qui souvent excitait leur paresse à coups de pierre ou de bâton. Le juif, pour la foule, était un grotesque; c'était le fou du peuple. Le mieux qui pût lui arriver, c'était d'exciter la risée.

Michelet l'a dit : « Il est le juif, l'homme immonde, l'homme d'outrage sur lequel tout le monde crache. » Et cela n'est pas une métaphore; j'ai pu le constater, en Europe et en Afrique. Comme le Slave russe qui, lui aussi, s'en ressent souvent encore, il lui a fallu « battre la terre du front. » Plus que le Chinois, il a dû, pendant quinze cents ans, se répéter : *Siao sin*, rapetisse ton cœur (1). Acculé au bûcher ou à l'exil, n'ayant plus même la liberté de feindre une autre foi, il n'a pas un instant l'idée de se soulever et de périr les armes à la main (2). Il était, pour cela, trop faible, il était trop brisé, trop habitué à plier. Son âme n'avait pas plus de révolte que sa bouche ou ses bras. Il se résignait, il se taisait. A peine osait-il se plaindre en vers hébraïques, ou pleurer en strophes vulgaires, comme les juifs français brûlés à Troyes. Jamais homme n'avait été mis à pareille école de patience et d'humilité. On reconnaît le juif, disait le moyen âge, à ce qu'il marche courbé. Et où eût-il appris à porter la tête haute? De même, à quelque besogne honteuse ou puante qu'on le ravalât, ni sa conscience ni ses sens ne se révoltaient. Il n'avait plus de nausées, il ne connaissait pas les haut-le-cœur. Le chien affamé n'a pas de dégoût pour les os

(1) Le P. Huc.

(2) On cite quelques exemples de résistance des juifs : ainsi, à York, sous Richard Cœur-de-Lion; mais de tels faits sont fort rares et se rapportent à l'époque où les juifs n'avaient pas été entièrement abaissés.

qu'il déterre dans les ordures. L'abjection était devenue la part du juif; c'était son lot. Il ressemblait à ces animaux qui ont appris à se nourrir de charognes et de débris putrides. Il vivait de l'ignoble, il se résignait aux métiers borgnes qu'on exerce, la nuit, furtivement, dans les quartiers mal famés. Libre au chevalier, au clerc, au bourgeois chrétien, de se regarder comme une créature noble à laquelle les actions basses sont interdites. Ces actions basses, ces besognes viles, auxquelles le chrétien ne voulait pas s'abaisser, étaient souvent les seules qu'il permît à ces chiens de juifs. Où le prêteur sur gage et le brocanteur, où le fripier et le revendeur du ghetto eussent-ils pris le point d'honneur, bien ou mal placé qui faisait qu'un gentilhomme se tenait debout devant un Philippe II ou un Louis XIV?

Ce n'était point que ce paria n'eût, lui aussi, son orgueil. Aucune race peut-être n'a été plus orgueilleuse d'un orgueil concentré, et comme cuirassé d'humilité, que rien n'entamait. Ne pouvant exiger de respect pour sa chétive personne, le juif s'est réfugié dans un orgueil collectif; il a eu l'orgueil de son peuple, de sa loi, de son Dieu. Jamais il n'a perdu sa foi en la supériorité d'Israël. Il avait, vis-à-vis de ses seigneurs chrétiens ou musulmans, les sentimens d'un fils de roi vendu comme esclave et condamné à de vils offices par des maîtres grossiers. En cédant à la force, il gardait, dans sa loi, un réduit intérieur où les injures ne pouvaient l'atteindre. Les chevaliers, les seigneurs, les prelats, les grands du monde, tout comme la foule des *goim* n'étaient, à ses yeux, que des barbares d'un sang moins noble, et d'une culture, — presque d'une race inférieure. Quel mépris devait couver ce cœur de juif pour les chrétiens, dont les vices le faisaient vivre! pour ces grands corps de barons bardés de fer, qui, selon le conseil de saint Louis à Joinville, ne savaient argumenter, contre le juif, qu'à coups d'épée dans le ventre! Les Gentils n'avaient pour eux que la force brutale. En se prêtant aux plus repoussantes besognes, Israël conservait dans son cœur le dédain de ceux qui l'y contraignaient. Dans la fétidité et l'ignominie de la *Judengasse*, le juif, coiffé du bonnet jaune, se sentait infiniment au-dessus de ses maîtres incirconcis. Israël seul est noble, Israël seul est pur, et rien ne peut souiller la Maison de Jacob, ou la faire déroger. Dans cette conscience de sa supériorité native, le juif puisait des forces pour tous les abaissemens, de façon que, selon le mot de Lamennais, « aucune souffrance, aucun opprobre n'a pu lasser ni son orgueil, ni sa bassesse. » N'était-il pas, du reste, sûr d'avoir un jour sa revanche? — « Petit imbécile! disait dans leur infect cabaret de Sukoviborg, le rabbin Josué à son fils Salomon Maimon, muet d'admiration devant la princesse Radzi-

will ; — dans l'autre monde, cette belle princesse nous allumera notre poêle. » — Et maints juifs comptaient ne pas attendre l'autre monde. Ils espéraient bien entendre, sur cette terre, les trompettes des anges sonner l'heure du triomphe. Les prophètes le leur avaient promis et Jéhovah le leur devait. Le Messie ne doit-il pas venir un jour tout remettre à sa place : Israël en haut, les *goim* en bas, sous ses pieds ? Le Messie vengeur, les juiveries l'attendaient, de générations en générations, demandant à l'astrologie, ou à la Cabale, l'année de sa venue, accueillant ingénument tous les faux Messies, jusqu'au temps de Descartes et de Voltaire, sans que jamais se lassât l'espérance d'Israël.

Par là s'explique comment le juif a pu rester, des siècles, plié sous le mépris sans en être accablé. Chez lui, le ressort intérieur n'a pas été brisé ; il s'est toujours conservé intact, prompt à se débander au jour de la délivrance. Si courbé qu'il fût, le juif était prêt à tous les relèvemens. Il les attendait et les escomptait d'avance, demandant à Jehovah quand sa colère cesserait de se déverser sur son peuple, sans douter jamais de la libération finale, patient, lui aussi, parce qu'éternel. De là, chez le juif, dès qu'il n'est plus écrasé sous un poids trop lourd, cette merveilleuse faculté de rebondissement qui, après toutes les chutes, le reporte toujours en haut. De là, parfois aussi, chez lui, ces soudaines éruptions de l'orgueil longtemps comprimé et comme rentré, ou même, une susceptibilité qui choque d'autant plus qu'elle est moins attendue : voulant être fier, il devient insolent.

C'est ici surtout, si nous nous piquons de justice, qu'il nous est malaisé de ne pas faire un retour sur nous-mêmes. Cette bassesse, cette platitude d'âme et de caractère que, aujourd'hui encore, nous nous croyons en droit de reprocher au juif, elle est à nous, autant qu'à lui. C'est notre œuvre. Nous la lui avons inculquée et enseignée de père en fils. Nous nous sommes ingéniés à l'avilir ; nous y avons travaillé sciemment et savamment. Nous lui avons, pour cela, inventé des costumes déshonorans, des marques d'ignominie, des cérémonies dégradantes. Le juif, au goût du chrétien, ne semblait jamais assez vil. Nos ancêtres l'ont formé à la bassesse, comme ils dressaient des chiens couchans ou des bassets à ramper dans les terriers. Ici encore, le sang sémitique et la loi hébraïque n'ont rien à voir. Il n'y a qu'un fait d'hérédité et d'adaptation au milieu. Là où il a été relativement libre, où il a eu le droit de lever le front, le juif, à cet égard comme à bien d'autres, se rapprochait du chrétien. Ainsi, autrefois des juifs d'Espagne ; ainsi même des Séphardim accueillis en Occident. S'ils ont plus souffert que les Askenezim de l'Est, ils ont été courbés moins bas. Le sentiment de

l'honneur n'a pas toujours été, pour eux, un château-fort aux murailles à pic, dont le pont-levis ne laissait jamais passer le juif. Ils ont parfois été admis à porter les armes, ils ont souvent fréquenté les chevaliers arabes et les hidalgos chrétiens. Après quatre siècles d'expulsion, on retrouve parfois, chez eux, comme un reflet de la fierté castillane ou de la dignité orientale.

Quant aux juifs d'Asie, d'Afrique, de Turquie, de Hongrie, de Russie, assujettis à un régime de mépris, plus fatal peut-être à l'âme que les *quemaderos* de l'Inquisition, comment, et depuis combien de temps, auraient-ils pu se laver de la boue d'abjection où leurs maîtres chrétiens et musulmans les ont forcés de croupir? Ils ressemblaient, ces misérables juifs, à ces animaux craintifs qui, pour ne pas attirer l'attention de leurs ennemis, se collent à la terre et s'aplatissent contre le sol. Puis, autre chose qu'il ne faut pas oublier, ils ont subi la dégradation de la pauvreté héréditaire, de l'indigence sordide qui, sous un ciel inclément, avilit à la fois l'âme et le corps. Les lois mêmes de l'Europe chrétienne étaient calculées pour les y maintenir et les y refouler. Encore aujourd'hui, en Russie, en Roumanie, ces lois hostiles, récemment renouvelées ou aggravées, pèsent sur plus des deux tiers des juifs européens. Ils ne peuvent guère vivre qu'à force de ruse, par contrebande, pour ainsi dire, en passant frauduleusement à travers les mailles de la loi qui les tient dans son filet. Entre eux et les chrétiens, la partie n'est pas égale; la loi les contraint à tricher. Il y a là une sorte de cercle vicieux dont les gouvernemens n'ont pas encore eu l'art, ou le courage de sortir. Le législateur prétend protéger les chrétiens contre les artifices du juif, et tous les règlemens édictés contre ce dernier ne font que l'induire à la tromperie et à la duplicité. Dans les pays mêmes où ils sont émancipés, en Allemagne, en Autriche, en Italie, les juifs n'ont de liberté et de sécurité que depuis une ou deux générations; nulle part, sauf en France et en Hollande, depuis plus de cent ans. Les juifs sont des affranchis, fils d'esclaves; c'est d'hier, seulement, qu'ils ont échangé le bonnet de juif pour le bonnet de la liberté. Ils sont tous des *liberti*, ou des *libertini*, dont la liberté récente reste souvent précaire. Or, de quelque race qu'il sorte, dans nos démocraties modernes, comme dans la Rome antique, il faut, à l'affranchi, plus d'une génération pour prendre les mœurs, les pensées, le cœur de l'homme libre.

Songez à l'éducation que vingt siècles ont donnée aux juifs, à celle que reçoivent, encore de nos jours, les trois quarts d'entre eux. Qu'est-ce que l'enfant apprenait de son père? et, ce qui importe plus encore que les conseils ou les exemples de la famille, quels enseignemens lui donnaient le monde et la vie? Étaient-ce des

leçons de loyauté, de franchise, de droiture, de délicatesse? Quels étaient les jeux et les distractions du petit juif? Presque partout les enfans jouent à des jeux qui leur apprennent la fierté, le courage, le point d'honneur; vous pouvez être certain que ce ne sont pas là les jeux des petits juifs. En quelques régions, à peine osent-ils s'essayer aux jeux bruyans de leur âge. On ne leur pardonne point d'être tapageurs, étourdis, espiègles comme les fils des chrétiens. Le juif n'a pas le droit d'être un enfant comme les autres; ses légers méfaits sont punis comme des crimes. Il n'y a qu'un an, en juillet 1890, à Bialystok, en Russie, un jeune garçon juif, de douze ans, surpris, dans un jardin, en train de cueillir des cerises, a eu la figure tatouée, au nitrate d'argent, par le propriétaire, un médecin chrétien, qui lui a laborieusement gravé, sur le front, le mot *voleur*, en russe, en allemand et en hébreu (1). Et les juifs qui ont osé trouver mauvaise cette ingénieuse correction ont été internés au loin. Même dans nos collèges d'Occident, lorsqu'il y a été admis, l'enfant juif a été longtemps un souffre-douleur. Il était comme un étranger au milieu des enfans chrétiens, comme un bâtard au milieu d'enfans légitimes. Jusque chez le juif baptisé, le sang de Jacob semblait une tare, un défaut de conformation que la cruauté de ses camarades lui faisait durement expier. Benjamin Disraëli, par exemple, n'a jamais oublié, et jamais pardonné les sévices dont son enfance a été victime à Eton ou à Harlowe (2).

Qu'était-ce donc, avant que la révolution française eût donné l'exemple de l'émancipation de ces parias? Partout le petit juif recevait de bonne heure des leçons de choses qui s'enfonçaient profondément dans sa jeune cervelle : leçons de feinte, de fausse humilité, de patience, de fourberie, de finesse sournoise. Était-il battu ou injurié par des chrétiens ou des musulmans? A quoi bon se plaindre? Il n'y avait, pour lui, ni droit, ni justice. Les parens prudens s'appliquaient à bien pénétrer leur progéniture de cette vérité élémentaire. Le père de Salomon Maimon, le rabbin Josué, excitait ses fils à lutter de ruse. « Pas de force, leur répétait cet homme de sens, des stratagèmes. » Les petits frères de Salomon lui avaient un jour dérobé adroitement des boutons de culotte que le futur rabbin philosophe leur avait traîtreusement extorqués. Salomon se plaignait : « Pourquoi te laisses-tu attraper? lui répondit son père; tâche d'être plus malin une autre fois (3). »

(1) J'ai entre les mains la photographie de l'enfant ainsi défiguré.

(2) Ces souffrances et ces rancunes de son enfance, Disraëli les a dépeintes dans deux de ses premiers romans : *Contarini Fleming* et *Vivian Grey*. — Cf. G. Brandes : *Lord Beaconsfield*. Berlin, 1879, p. 20-24.

(3) *Salomon Maimons Lebensgeschichte*. — Cf. Arvède Barine : *un Juif polonais*.

C'est ainsi que, au XVIIIe siècle, les sages d'Israël apprenaient à leurs enfans la science de la vie. Étonnons-nous, après cela, de la bassesse de ce Maimon, un des types les plus accomplis du juif d'avant la révolution : âme vile et haute intelligence. Il saura, ce rabbin autodidacte, devenir un des métaphysiciens les plus subtils de l'Allemagne, tout en restant un fripon de mendiant. Raffinant sur la noble philosophie de Kant, il planera avec aisance dans la sphère éthérée des idées pures, tout en continuant de ramper dans les plus vulgaires soucis d'une vie terre à terre. Le penseur, chez lui, gardera les sentimens, les instincts, les mobiles d'un parasite de bas étage. Malgré toute sa science et sa philosophie, il tombera au-dessous des plus dégradés de ses congénères, car, avec sa foi traditionnelle, il aura perdu le bâton sur lequel, à travers tous leurs abaissemens, s'appuyaient les plus méprisés des vieux juifs. Et le cas de Maimon, remarquons-le en passant, n'est pas unique. Plus d'un israélite moderne, sous des dehors d'élégance bien différens de la répugnante grossièreté du petit-fils du cabaretier de Lithuanie, est, en fait de morale, logé à la même enseigne. Dépouillé des croyances de son peuple sans avoir pris les nôtres, n'ayant plus, comme tant d'entre nous, qu'une vacillante notion du devoir, sans avoir reçu de ses ancêtres, comme la plupart d'entre nous, l'inflexible sentiment de l'honneur, ou sans avoir eu le temps ou l'occasion de s'en imprégner à notre contact, le juif déjudaïsé est trop souvent vide de tout sentiment moral.

Il y aurait beaucoup à dire sur la morale du juif, là même où, par bonheur pour lui et pour nous, la *Thora* n'a pas perdu toute prise sur l'âme d'Israël. Chaque race se fait une morale en rapport avec ses conditions d'existence. Comment celle des fils de Jacob ne se serait-elle point ressentie de l'existence que nous leur avons faite? La morale d'un peuple ou d'une religion ne tient pas, tout entière, dans ses lois ou dans ses livres sacrés; elle s'élève et s'abaisse, elle s'altère ou s'épure avec les nécessités de la vie. Le juif, naturellement, s'est fait une morale d'accord avec son oppression et son abjection. C'est ici surtout qu'a opéré l'éducation séculaire. Aux fils de Juda, la vie apparaissait, dès l'enfance, comme une guerre avec tout ce qui les entourait, guerre sournoise, guerre de pièges et d'embûches, où le juif ne devait compter que sur son habileté et sa dextérité. Ses ancêtres, dont il lisait les hauts faits dans la Bible, avaient combattu avec l'épée et le javelot : ses armes, à lui, les seules à sa portée, étaient l'intrigue, la fraude, l'astuce, la dissimulation. Il en a été d'Israël comme de toutes les races longtemps foulées et avilies. Nous savons ce que la conquête romaine, le despotisme byzantin et le joug turc ont longtemps fait

du plus noble peuple de l'antiquité. La servitude est partout un terrible agent de démoralisation ; et peut-être les races les plus hautes en sont-elles les plus dégradées : *optimi corruptio pessima.*

Puis, pour le caractère et pour l'âme, il y a une autre éducation, celle des professions héréditaires, des métiers exercés par les ancêtres. Chaque profession, pourrait-on dire, a sa morale, comme chacune a ses travers ou ses tics. Les métiers habituels du juif, nous les connaissons. Nous en avons retrouvé la marque sur son intelligence ; ils en ont peut-être laissé une plus profonde sur son caractère. Longtemps enchaîné à son comptoir ou enfermé dans sa boutique, le juif en a pris l'esprit. Il lui en est souvent resté quelque chose de mercantile. Plût à Dieu que pareil instinct ne se rencontrât que chez les fils d'Abraham, où il s'explique si aisément ! Pour le juif, il y a là une sorte d'atavisme. Chez le banquier de Berlin ou de Francfort, chez le journaliste ou le savant de Vienne ou de Paris, perce parfois, tout à coup, le brocanteur de la *Judengasse* ou le regrattier du ghetto. L'empreinte était trop bien gravée pour s'effacer, entièrement, en moins d'un siècle. On ne se défait pas si vite de ses aïeux. A toutes les repoussantes besognes auxquelles il a été contraint, durant des générations, le juif s'est parfois sali l'âme, comme les doigts. Prenons les plus honnêtes des métiers exercés par ses pères : le colporteur, le maquignon, le cabaretier, le marchand de vieux habits ; prenons même l'argentier du roi ou du sultan, le financier ou le fermier des taxes ; ce ne sont pas là des professions qui élèvent l'âme ou ennoblissent le caractère. Ce qu'elles inculquent à l'homme, ce n'est pas la délicatesse morale, la sincérité, le désintéressement, la générosité. Il ne nous convient point de médire du commerce ; mais, de toutes les professions, le négoce, le petit commerce surtout, est manifestement celle qui tend le plus à émousser le sens moral, ou qui laisse le moins de jeu aux plus hautes facultés de l'âme. Les anciens en étaient si convaincus que leurs législateurs ou leurs philosophes excluaient de l'*agora* et des affaires publiques les marchands. Il n'était pas sans quelque fondement, ce préjugé d'ancien régime : « Le trafic déroge à la noblesse. » Or, si l'homme d'argent n'a jamais été tout le juif, presque tous les juifs ont été obligés de faire de l'argent. Exclus des professions libérales, presque aucun n'a pu, comme disaient nos pères, vivre noblement.

Qu'est-ce donc si l'on songe aux circonstances dans lesquelles étaient obligés d'opérer les trafiquans juifs ? Le commerce, d'ordinaire, jouit de la protection des lois ; or, sur quelles lois pouvait compter le juif, en dépit des chartes que lui a concédées ou vendues la politique ou la cupidité des chrétiens ? Son trafic, secret ou avoué, le juif l'exerçait sans sécurité, souvent clandestinement,

toujours incertain du lendemain, exposé à toutes les vexations et spoliations, menacé de voir nier ou réduire ses créances, anxieux de dissimuler ses gains pour avoir chance d'en sauver quelques ducats, au jour où le peuple ou le prince s'aviserait de lui faire rendre gorge, par pillage de mutins ou par édit royal. Ce n'est pas tout, contraint d'abandonner aux grands ses écus à bas prix, il lui fallait exploiter les petits, sucer le sang des pauvres, reprendre aux misérables, à force d'astuce, ce que les puissans lui avaient arraché par la violence. C'était là, pour eux-mêmes, comme pour le menu peuple, un des côtés les plus démoralisans de l'activité du juif. Souvent fermier du fisc ou du seigneur, il ressemblait aux oiseaux qu'on dresse à chasser ou à pêcher, pour le compte du maître. Le juif était l'agent héréditaire de toutes les oppressions et de toutes les exactions. Traité sans pitié d'en haut, il lui fallait être impitoyable avec ceux d'en bas, leur faire rendre tout ce qu'il en pouvait tirer, au profit de ceux qui ne voyaient en lui qu'une éponge à presser. En Pologne, en Hongrie, en Allemagne, en Bohême, le juif a été l'intermédiaire abhorré entre le peuple et le prince, entre le serf et le noble. Dans ce métier, il rendait naturellement aux petits les dédains et les coups qu'il recevait des grands, faisant payer aux manans les injures de leur seigneur. Prenons un exemple, le *facteur* de l'est de l'Europe, le juif polonais, longtemps employé par l'État, par les *pans,* par l'Église même, pour faire rentrer les impôts, taxes, redevances, créances, rentes de toute sorte. Ce facteur a deux faces; c'est, par profession, un homme à deux visages : l'un obséquieux et servile, éternellement souriant, tourné vers le maître; l'autre dur, hautain, railleur, tourné vers le paysan et le tenancier. C'est ainsi que le même juif est, tour à tour ou en même temps, humble et arrogant, qu'il a la voix basse et le verbe haut, selon l'homme à qui il parle. A ce métier, sa sensibilité s'est émoussée, son épiderme est devenu calleux, son cœur s'est desséché ou racorni. Il avait trop à souffrir pour n'être pas endurci aux souffrances des autres. Son œil était sec; durant des générations, selon l'image de Heine, ses pleurs silencieux avaient été, vers l'Orient, grossir les eaux du Jourdain; il ne lui en restait plus dans les yeux. Puis, il était trop haï du peuple pour compatir aux maux dont il était l'instrument. En foulant le chrétien, en vendant le cheval ou la vache du paysan en retard pour ses redevances, il ne faisait que rendre aux *goïm* les maux qu'il en avait reçus; il pouvait répéter avec la Bible : œil pour œil et dent pour dent, sûr, quoi qu'il fît, d'être en reste avec les ennemis de son peuple. Les chrétiens, pour le juif, n'étaient pas des semblables. Et la réciproque était vraie.

Est-ce à dire, comme nous sommes portés à l'imaginer, que le

juif fût inhumain, insensible, cruel, féroce, qu'il eût une pierre à la place du cœur? Non point; de ce qu'il était dur vis-à-vis des ennemis d'Israël, il ne suit point qu'il fût incapable de bonté, de tendresse, d'affection, de dévoûment. Pour qui l'a observé de près, le juif est peut-être le plus affectueux des hommes; mais toute sa sensibilité, il la gardait pour les siens, pour sa famille et pour son peuple. Son cœur, endurci et comme rugueux au dehors, demeurait tendre dans ses fibres intimes. Le juif était homme, lui aussi; Shakspeare l'a senti, d'instinct, dans Shylock; mais le juif n'était homme qu'avec ses frères, avec ceux qui le traitaient en homme. Vis-à-vis des autres, il se hérissait, il se roulait en boule, ou s'enfermait dans une impassibilité froide. Sa tendresse, comme son orgueil, était tournée en dedans. D'une manière générale, on pourrait dire que le juif était l'homme du dedans. Toute son existence, sa séquestration et son abjection le contraignaient, en toute chose, à se replier sur lui-même. Joies ou douleurs, toutes ses affections étaient comme rentrées. Exécré et méprisé de tous, il ne pouvait avoir ni confiance, ni ouverture de cœur, ni expansion, ou il n'en pouvait avoir qu'avec les siens, avec « sa juive » et « ses petits juifs, » persécutés et traqués comme lui. Tel le sanglier des bois, l'animal sauvage, avec sa laie et ses marcassins. C'était à sa femme, à ses enfans, à ses frères en ignominie qu'il gardait tout ce qu'il y avait de bon et de doux en lui. Ses tendresses refoulées s'épanchaient librement, le soir, dans la famille. La famille a toujours été le refuge du juif. Il en a eu les vertus; ses ennemis ne les lui ont jamais refusées. A toute époque, il a mérité les éloges, trop souvent menteurs, des épitaphes villageoises : il a été bon père, bon fils, bon époux. Aucune race, peut-être, n'a possédé à ce point les qualités qui font aimer la vie de famille, et qui, pour n'être point les plus hautes ou les plus brillantes, n'en sont pas moins peut-être les plus solides et les plus précieuses : la tempérance, la continence, la patience, la douceur, la modération, la régularité des mœurs. Le juif a peu de vices; il ne connaît guère ceux dont souffrent le plus la femme et l'enfant : l'ivrognerie, le jeu, la colère, les brutalités de la main ou les grossièretés de la bouche. En cela, jusque dans son infect ghetto, il est toujours demeuré homme de race, bien élevé ou bien né.

D'une manière générale, le juif répugne aux actes de violence et aux passions violentes : il y a si longtemps qu'il ne peut plus se les permettre! Ce n'est pas qu'il ne soit passionné, mais passionné en dedans, et souvent à froid. La passion, chez lui, n'éclate guère que dans l'intensité du regard. A l'inverse du barbare slave ou germain, il est rarement l'esclave ou le jouet de sa passion; il sait la

contenir et la conduire. Le juif est le contraire de l'homme de la nature, de l'homme primitif, emporté et effréné, tout en dehors et tout d'instinct. A cet égard, rien ne lui ressemble moins que le *juif de Malte*, le Barrabas de Marlowe, furieux et féroce. La brute cruelle et impudique, qui est au fond de tout homme, apparaît plus rarement chez lui; elle a été matée. Le juif, d'habitude, n'est pas homme de premier mouvement; il n'a ni la fougue méridionale, ni l'emportement sanguin des races du Nord. S'il sent vivement, en homme nerveux, il ne s'abandonne point aux brusques impulsions des nerfs. Ses passions ne sont point des chevaux impatiens qui hennissent et piaffent; il les a dressées, il leur a appris à ne point se cabrer; à tout le moins il les tient en rênes et ne leur rend pas la main. Chez quelques-uns, il est vrai, — phénomène nouveau, — il y a parfois une sorte de revanche de la nature, comme une explosion des passions longtemps comprimées; mais c'est encore l'exception. A la différence du Slave ou du Celte, le juif est rarement « impulsif; » il sait attendre et se dominer. Les siècles lui en ont donné l'habitude; il a été, si longtemps, obligé de toujours se surveiller et se contrôler. Aujourd'hui encore, il se sent épié par des regards hostiles. — « Vous ne sauriez croire combien cela est fatigant de toujours s'observer ainsi, » me disait un israélite; mais, pour la plupart, le pli est pris. Le juif est maître de lui-même, et cet empire de soi lui vaut d'être facilement maître des autres. Le juif écoute moins l'instinct ou la passion que la raison. Si le propre de l'homme est d'être un être raisonnable, le juif est le plus homme des hommes.

Pour lui, il est vrai, la voix de la raison est, d'habitude, la voix de l'intérêt; mais n'est-ce pas là, pour presque tous les humains, ce qu'ils appellent être raisonnable? Le juif a cette supériorité, qu'il comprend souvent mieux ses intérêts, et que, les comprenant, il s'y attache, et ne s'en laisse pas distraire. Il y a chez lui peu « d'emballement; » tout est calcul réfléchi et dessein suivi. Il a la patience et la persévérance qui font réussir les grandes entreprises et les petites. Rien ne le rebute, rien ne le lasse, rien ne le déconcerte. Rappelez-vous son énergie, faite à la fois de ténacité et de souplesse. Sa volonté est un arc toujours tendu, et son œil ne s'écarte point du but. Que d'avantages dans ce qu'on se plaît à appeler la lutte pour la vie! Cette lutte, que nous sommes fiers d'avoir récemment découverte, le juif la connaissait mille ans avant Darwin; il y a été longuement préparé par les siècles et laborieusement dressé par nos ancêtres. Il a pris, dans la servitude et la misère, les qualités qui conquièrent le pouvoir et mènent à la fortune. Son caractère, aussi bien que son intelligence, a été équipé

pour le combat ; et dans les batailles de la vie moderne, qui ne sont pas des tournois de chevaliers, ses défauts le servent presque autant que ses qualités. Aussi réussit-il dans le monde. Pour employer le jargon fin de siècle, le juif est le grand *struggleforlifer* de notre continent. Sommes-nous sincères, c'est là ce qui lui vaut le plus d'ennemis.

IV.

Tel est le juif que nous ont légué les âges; mais, corps et âme, ce juif est un produit du passé, et il tend à se modifier avec les temps nouveaux. Défauts et qualités s'atténuent chez lui, s'émoussent, s'effacent peu à peu, à mesure que s'épure ou s'élargit l'atmosphère où il vit. Aucune race ne subit aussi rapidement l'action du milieu. Il y a, chez elle, une sorte de rénovation physique à la fois et morale. Rappelons-nous que la faculté maîtresse du juif est la souplesse, le don d'adaptation. Nous l'avons déjà remarqué : il se fait, avec une incroyable facilité, à nos modernes conditions d'existence; et, en prenant nos mœurs, il prend, plus que nous ne le croyons, nos idées et nos sentimens. Regardez ce petit juif de Russie, qui nous arrive en caftan râpé et en casquette de velours; s'il garde, toute sa vie, son accent et sa gaucherie, les enfans qu'il traîne à sa suite seront, dans une quinzaine d'années, des Français, des Anglais, voire des Américains. C'est par la tête que commence la métamorphose, par cette tête juive qui se vide si aisément de toutes ses idées orientales pour se remplir des nôtres. Le cœur, les sentimens changent plus lentement; c'est une conversion qui demande d'habitude plusieurs générations. Aussi certains juifs nous font-ils penser à ces êtres fabuleux dont la tête appartient à une espèce et la poitrine à une autre; parfois on dirait d'une tête française ou allemande sur un buste d'Oriental du moyen âge. Souvent aussi la métamorphose a été trop brusque pour être complète. Ces israélites français ou anglais, dont les pères nous sont venus de Pologne ou d'Allemagne, ont fréquemment, pour nous, quelque chose qui détonne. Un regard, un mot, un geste met subitement à nu le vieux fond juif. « Grattez l'israélite, me disait un de mes amis, vous trouverez le juif du ghetto. » Cela n'est pas toujours vrai. Ce que nous prenons pour le juif n'est souvent que l'étranger, l'homme d'un autre pays, d'une autre éducation. Ce que l'on sent percer chez l'israélite civilisé, ce n'est pas tant le juif que le parvenu; nous confondons souvent l'un avec l'autre, d'autant qu'ils font corps ensemble.

Des parvenus! La plupart des juifs de notre connaissance le sont

assurément; ils en ont les faibles et les travers, la prétention, la présomption, la suffisance. De là, généralement, leur peu de distinction ou d'élégance, leur mauvais goût ou leur mauvais ton, leur peu de tact, leurs façons outrées dans un sens ou dans l'autre, tantôt familières et sans gêne, tantôt apprêtées et cérémonieuses; leur peine, en un mot, à demeurer dans la mesure de l'homme du monde. De là, en partie, cette vanité qui s'étale naïvement chez des hommes d'habitude peu ingénus, d'autant plus grande et plus chatouilleuse que le juif a plus longtemps souffert dans son amour-propre. De là aussi, en partie, cet appétit de titres, de croix, de rubans, de distinctions de toute sorte, dont le juif semble d'autant plus affamé qu'il en a plus longtemps jeûné, et, qu'en ayant été privé, il est enclin à leur donner plus de prix et à leur trouver plus de saveur. De là aussi ce besoin de faire du bruit, de se faire voir, de faire parler de soi, d'éblouir les autres et les siens; de là ce luxe souvent criard, cet amour des bijoux, des équipages, des fêtes retentissantes, de tout ce qui reluit et tire l'œil; on sent l'homme heureux de faire parade des richesses qu'il a si longtemps été obligé de cacher. De là aussi, quelquefois, les excentricités d'hommes d'ailleurs fort avisés; c'est le jeune Disraéli, habillé de velours et de satin, avec ses mains chargées de bagues et ses prétentions de dandy; c'est Lasalle, le démocrate socialiste, se faisant le chevalier de la comtesse Hatzfeld et jouant sottement sa vie, par amour-propre, pour épouser une jeune aristocrate bavaroise dont la famille ne veut pas de lui. — « Un Anglais a dit que, pour faire un *gentleman*, il faut quatre générations. Or, ces quatre générations, bien rare le juif qui les a derrière lui. » Ainsi me parlait un riche israélite de Varsovie. Le propos est juste. En dehors de quelques dizaines, de quelques centaines de familles, au plus, le juif est presque toujours un homme nouveau, *a self-made man*. Il s'est élevé brusquement; c'est un soldat de fortune. Il n'a pas encore eu le loisir de prendre les goûts, les manières, le ton, et, ce qui est peut-être plus malaisé, les sentimens d'un *gentleman*. Cela ne prouve point qu'il ne le puisse devenir; avant d'en décider, il faut lui faire crédit de deux ou trois générations. Est-ce même toujours nécessaire? Si rares qu'ils nous semblent, j'ai, pour ma part, connu des juifs français, anglais, italiens, voire des juifs allemands, polonais ou russes qui, pour l'élévation des sentimens, méritaient, autant qu'aucun chrétien, le titre de galant homme.

A ceux qui croiraient le juif irrémissiblement dégradé, il suffirait de rappeler les noms de tant de juifs, circoncis ou baptisés, qui ont fait honneur au vieux sang d'Israël. On en trouve dans tous les temps, au moyen âge comme de nos jours, — à l'époque même où

le juif a été le plus avili, aux deux ou trois derniers siècles. Chaque race, chaque religion peut se personnifier dans quelques hommes qui en sont comme la plus haute expression. Il en a été ainsi d'Israël, au sortir même du ghetto, alors que pesaient encore sur lui les lourdes lois et les lourds préjugés qui l'ont si longtemps écrasé. Veut-on voir, par un exemple, ce que peut donner le vieux fond juif au contact de notre civilisation? je citerai un homme qui me semble particulièrement « représentatif » de son peuple et de sa foi. C'est Moïse Mendelssohn, l'ami de Lessing et le grand-père du compositeur. Ce petit juif du Nord qui, par sa vie, plus encore que par ses écrits, a tant contribué au relèvement de sa race en eût pu être le symbole vivant. Petit, laid, gauche, difforme, le fils de Mendel, le copiste de rouleaux de la *Thora*, n'avait rien de ce qui charme les yeux ou séduit l'imagination. La première fois que le vit sa future, la fille du banquier, qui, sans le connaître, s'était éprise de sa jeune renommée, elle le trouva si disgracié que le courage de l'épouser lui manqua. Le pauvre philosophe se retirait déjà, lorsque la jeune juive, le rappelant, lui fit cette question inspirée du Talmud : « Est-il vrai que les mariages se décident dans le ciel? » La réponse affirmative de Mendelssohn décida du sien. Et la riche jeune fille, assez avide d'idéal pour donner sa main au petit bossu, n'eut pas à se repentir d'avoir cru que le ciel avait pu combiner une auss bizarre union. Si la taille de Mendelssohn était basse, son âme était haute, et si son corps n'était pas droit, son cœur l'était. Nous avons dit que, chez le juif, le caractère était généralement au-dessous de l'esprit, et voilà que le premier représentant du judaïsme dans la société moderne nous donne un démenti. L'auteur du *Phédon,* le « Socrate de Berlin, » était justement plus grand par l'âme que par le génie. Comparez-le aux plus célèbres de ses contemporains, à nos grands Français spécialement, à Voltaire, à Rousseau, à Diderot, à Mirabeau, qui l'a connu, l'avantage moral n'est pas de notre côté; pour la noblesse du caractère, la dignité de la vie, la générosité des sentimens, le juif fait honte aux chrétiens. Et cette facile supériorité sur des chrétiens infidèles à l'esprit du Christ, le fils d'Israël la devait à sa foi et à sa loi. C'est le respect de la loi et de la règle, l'habitude de la discipline morale, l'union aisée de la raison et de la foi; c'est le sens intime de ce qu'il y a de sain, de pondéré, de mesuré, dans la *Thora* et dans la tradition d'Israël, qui ont fait de Mendelssohn un sage, avant que Lessing ne l'ait pris pour modèle de son *Nathan der Weise*. Et ici vous vient une réflexion. De même que le type idéal du chrétien, le *summum* de la vertu évangélique, est le saint, — la cime la plus haute à laquelle ait jamais atteint notre pauvre espèce humaine, — on pourrait dire que le type

idéal d'Israël, l'homme monté au sommet de l'échelle de Jacob, est le sage.

De ces caractères élevés, Israël en a produit en tout pays. En veut-on un autre exemple, pris cette fois non plus parmi les Askenazim, les juifs du Nord, mais parmi ceux du Midi, les Sephardim, — non plus parmi les juifs demeurés fidèles à la synagogue, mais parmi les fils de Juda détachés, à notre contact, des traditions de leur peuple, nous rencontrons le plus grand peut-être des juifs modernes, un génie, d'une autre envergure et d'un vol autrement hardi, mais, cette fois encore, un sage, quelques-uns ont osé dire un saint. On sent que nous voulons parler de Baruch Spinoza, le solitaire du Pavilioengragt, le juif espagnol enterré dans une église hollandaise. Ici encore, ce qui est partout singulièrement rare parmi les grands hommes, — y compris les philosophes, — nous voyons un juif dont l'âme est au niveau du génie. On peut ne point aimer la philosophie de Spinoza, — j'avoue, pour ma part, que je la goûte peu, — il est malaisé de ne pas admirer le philosophe et de ne pas l'aimer. Sans fortune, sans appui, ce juif sacrifie tout à ce qui lui paraît la vérité; presque seul des penseurs de son temps, il ne craint pas d'aller jusqu'au bout de sa pensée, et ose être sincère avec les autres, comme avec lui-même, ne cherchant ni la gloire, ni le scandale. Des princes lui offrent des chaires ou des pensions; presque seul d'entre les savans de son temps, le juif refuse places et pensions, ne cherchant pas plus l'argent que le bruit. Le pieux impie qui voit Dieu en toutes choses, ne veut pas se laisser distraire de la contemplation de la substance infinie. Le peu qu'il lui faut pour soutenir sa vie passagère, — il est, lui aussi, de faible complexion, — le juif, dans un temps où le travail des mains est dédaigné de tous, le demande à un métier manuel. Il médite les théorèmes de l'*Ethique* et les déductions de son traité *Theologico-politicus* en polissant des verres de lunettes (1). Son biographe Colerus nous le montre simple et bienveillant avec les simples, s'entretenant volontiers avec eux, édifiant par sa vie et par ses propos ses hôtes, les bons Van der Spyk, les encourageant dans la piété, avertissant les enfans d'aller au service divin et leur commentant les paroles du prédicateur. Par la dignité et la simplicité de la vie, ce juif, excommunié par la synagogue, reste un des exemplaires les plus achevés de l'humanité, un des hommes qui font honneur à l'homme. D'autres, avant nous, l'ont rapproché de ce qu'ont produit de plus élevé la piété chrétienne

(1) Rappelez-vous le sonnet de M. Sully-Prudhomme et la conférence de M. Renan à La Haye.

et la sagesse antique : le juif me semble à mi-chemin entre les deux, entre l'humilité de l'une et l'orgueil de l'autre ; il y a, dans sa vertu, moins d'effort apparent et de tension héroïque ; tout y est humain et naturel. Ici encore, chez le juif frappé des imprécations du *herem*, on sent quelque chose de tempéré, d'équilibré qui semble tenir à ses origines et à son éducation hébraïques. Alors même que sa philosophie n'aurait rien d'israélite, qu'elle ne devrait pas plus à la *Cabbale* qu'à la *Thora*, sa vie et sa sagesse tiennent d'Israël. Ce n'est pas, en tout cas, une race à jamais déchue, celle qui, à ses plus mauvais jours, a enfanté un Spinoza.

« Dans le livre des contes de l'Arabie, a dit le poète juif, on voit des princes changés en bêtes qui, le jour venu, reprennent leur forme première... Tel a été le destin du prince que je chante. Son nom est Israël. Des sorcières l'avaient changé en chien, en chien jouet des enfans de la rue, en chien avec des pensées de chien : *Hund mit hündischen Gedanken* (1). » Le poète a dit vrai. Durant des siècles, Israël, prince des pays d'Orient, chassé de la maison du roi son père, a été métamorphosé en animal obscène ; il a dû ramper aux pieds de maîtres étrangers, aboyant de faim et de misère, objet de dégoût pour qui le rencontrait. Et voilà que, au grand scandale de ceux qui le croyaient fait pour être à jamais fouetté et battu, il a repris, devant nous, sa forme humaine. Les sorcières qui la lui avaient enlevée sont bien vieilles ; toutes pourtant ne sont pas mortes. Ce sont les lois d'exception qui, pendant si longtemps, ont refusé de voir dans le juif un homme ; en certaines contrées, là-bas, vers l'Asie, les survivantes s'obstinent encore à le traiter en chien. La fée qui a fait cesser l'enchantement, est-il besoin de la nommer ? Elle est coutumière de pareils prodiges, et Israël n'est pas le seul qui lui doive d'avoir repris forme humaine. Naguère encore, elle était en haute renommée parmi nous, Français ; et, à notre exemple, les peuples l'invitaient volontiers à leur rendre visite. Aujourd'hui, on semble las d'elle ; plus d'un ne lui pardonne pas ce qu'elle a fait pour Jacob. On l'appelle Liberté ; — pour redevenir tout à fait un homme, le juif ne demande pas d'autre aide.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

(1) H. Heine, *Prinzessin Sabbath ; Romanzero.*

PAYSAGES HISTORIQUES

DE FRANCE

III[1].

LES LÉGENDES DE LA BRETAGNE ET LE GÉNIE CELTIQUE.

La Bretagne est de toutes nos provinces celle qui offre encore de nos jours la race la plus pure, les plus vieilles traditions, la physionomie la plus originale. Si la Provence est le pôle latin de la France, la Bretagne en est le pôle celtique. L'une lui a transmis le courant classique de la Grèce et de Rome ; l'autre lui a renvoyé le courant plus mystérieux, mais non moins puissant, qui jaillit de sa source primitive avec le reflux des races sœurs du nord-ouest de l'Europe. La Provence se souvient d'avoir été le royaume d'Arles, le pays de la langue d'oc et des troubadours contre les barbares du Nord. La Bretagne oublie moins encore qu'elle a été l'Armorique, le royaume de Breiz-Izel contre ces mêmes Franks, et qu'un de ses rois, Noménoé, poursuivit un empereur carlovingien jusque sous

(1) Voyez la *Revue* des 15 février et 1er août 1890.

et la future étaient froids comme glace, froids comme deux nigauds à qui leurs parens ont dit : — « Mariez-vous, mes enfans, cela nous convient. » — Et voilà ce que c'est qu'un mariage de convenance. Quand on voudra s'amuser et avoir chaud, on n'aura qu'à venir au mien. Le thermomètre marquera ce jour-là quarante degrés au-dessus de zéro, et nous dégèlerons tous les cœurs d'Épernay.

M. Brogues venait d'entrer :

— As-tu déjà fait ton choix? lui demanda-t-il.

— Pas encore, et je ne le ferai jamais. Quand on aime, il n'y a plus qu'un homme au monde, et on ne choisit pas.

— Fort bien, minette, répliqua-t-il. Mais quand tu auras trouvé ton homme unique, encore faudra-t-il t'assurer qu'il nous convient; car si les convenances ne sont pas tout, elles ont quelque chose à dire dans toutes les affaires humaines et surtout dans les mariages.

Puis, s'approchant de sa femme :

— Le fait est, ma chère, que nous nous sommes ennuyés ferme et que vous avez choisi la bonne part.

Il s'informa de sa santé; elle répondit d'un ton languissant à ses questions, et cette victime résignée se retira bientôt dans ses appartemens sans avoir daigné me regarder.

Telle fut mon aventure. Quand la chasse s'ouvrit, Mme Brogues ne se souvint plus qu'elle m'avait proposé de me faire tirer des faisans, et je n'eus garde de le lui rappeler. Que s'était-il passé dans sa tête? Elle avait eu une soirée à tuer, et l'exaspération de son ennui l'avait mal conseillée. Elle s'était flattée sans doute que le benêt se laisserait prendre, que pendant quelques semaines, quelques mois, elle aurait le plaisir de le voir courir après un feu follet et s'embourber jusqu'au cou dans des terres mouvantes. Le benêt ne s'était pas laissé prendre, et pourtant son aventure lui avait laissé une impression inoubliable. Une parole fatale prononcée par Mme Brogues d'une voix émue, une parole délicieuse et empoisonnée m'était restée à jamais dans l'esprit; l'eau-forte avait mordu sur la planche de cuivre : — « Croyez bien, monsieur Tristan, qu'un homme qui aime n'est jamais laid. » — Je lui avais menti, il y avait une chose impossible que je désirais du plus profond de mon âme. A partir de ce jour, quand je me souvenais de ce qu'elle avait dit, mon sang s'allumait et l'impossible me semblait presque possible; l'instant d'après, revenant à moi, je maudissais mon absurde chimère, et j'aurais voulu pouvoir fuir mon propre cœur comme on s'enfuit devant un fou dangereux.

VICTOR CHERBULIEZ.

(La deuxième partie au prochain n°.)

LES

JUIFS ET L'ANTISÉMITISME

IV[1].

LE GÉNIE JUIF ET L'ESPRIT JUIF.

Un mot en commençant : vous revenez donc aux Juifs, me dira-t-on peut-être ; vous quittez, pour ces peu intéressans sémites, les grandes questions sociales et religieuses, les questions vitales qui passionnent aujourd'hui les intelligences ? — Non, vraiment, car l'antisémitisme aussi est une question sociale, — et en étudiant les Juifs et l'esprit d'Israël, comme en examinant les enseignemens du pape sur le socialisme et la démocratie, j'ai toujours en vue le même objet : la liberté religieuse et la paix sociale. *Caritas et Pax*, telle reste ma devise, et, si je ne m'abuse, c'est une devise chrétienne que peut arborer un Français.

J'ai essayé de faire la physiologie et la psychologie du Juif. C'est là chose malaisée. Tous les Israélites n'ont pas été satisfaits du portrait que j'ai tracé d'eux. Quelques-uns ont cru de leur devoir de me répondre. Un grand-rabbin a pris la peine de me montrer que j'avais été sévère, parfois même injuste pour Israël (2).

(1) Voyez la *Revue* des 15 février, 15 mai et 15 juillet 1891.

(2) Voir, dans l'*Univers israélite* du 1er novembre 1891, la lettre de M. le grand-rabbin Lehmann : « Qu'auriez-vous pensé, m'écrivait-il, si nous avions accepté sans révolte certaines de vos appréciations ? Vous n'auriez eu que trop raison alors ! Sans

D'autres, israélites ou chrétiens, m'ont fait observer que je m'étais arrêté à mi-chemin. « C'est bien d'avoir fait la psychologie du Juif, m'écrivait un anonyme, — de ces correspondans d'occasion, plus ou moins bienveillans, nous en avons souvent à la *Revue*, — mais pour nous faire connaître le Juif, et nous montrer son rôle chez les nations modernes, il ne suffit point de nous dépeindre les qualités de son intelligence ou les défauts de son caractère. Il faudrait autre chose. Il serait bon d'examiner s'il y a un génie, et s'il y a un esprit juif, c'est-à-dire si dans les lettres, dans les arts, dans les sciences, dans la politique, le Juif se distingue par un génie national, ou un esprit national, foncièrement différent de celui des nations soi-disant aryennes au milieu desquelles il vit. » Mon correspondant avait raison; car, si le Juif a vraiment un génie national distinct et un esprit national particulier; si, par sa nature intellectuelle et par ses tendances morales, il diffère radicalement de nous, c'est alors que l'ascendant que prend Israël parmi les peuples modernes menace de les dénationaliser. Le Juif, au contraire, n'a-t-il ni génie, ni esprit national, que signifie « la judaïsation » des sociétés contemporaines?

Cette question, pourquoi ne pas le dire? je me la suis souvent posée depuis quinze ans. Elle est des plus délicates et des plus complexes. Pour qui ne veut pas la trancher selon sa fantaisie ou ses préjugés, je ne vois qu'une manière de la résoudre : c'est de prendre les écrivains, les artistes, les savans, les philosophes, les politiques d'origine juive, et de voir s'il y a entre eux quelque chose de commun qui les distingue des écrivains, des savans, des artistes du même pays et de la même époque. Ce travail, pour ne pas dire ce jeu d'esprit, je m'y suis souvent amusé, en dilettante cosmopolite, curieux de tous les arts et habitué à voyager à travers les cinq ou six grandes littératures. J'ai toujours beaucoup aimé ce qu'on pourrait appeler la psychologie nationale comparée; c'est pour moi le grand attrait des études de politique étrangère, aussi bien que de l'histoire de l'art. A quoi je suis arrivé pour le Juif, je vais essayer de le dire sans pédantisme, ni prétentions scientifiques. Je m'en tiendrai, de préférence, aux artistes et aux écrivains, laissant pour une autre étude ce qui touche la politique ou l'économie so-

honneur et sans conscience, qu'est-ce qui restera aux Juifs? » — Ce grand-rabbin n'avait pas tort, je ne lui en veux point de se révolter contre certains de mes jugemens; cela même montre qu'ils ne sauraient s'appliquer à tous ses coreligionnaires. Quelques-uns d'entre eux, des officiers de notre armée, ont protesté, à leur façon, l'épée à la main; et la rencontre où est tombé le capitaine Meyer ne permet plus de dire que le point d'honneur est un sentiment étranger aux Juifs. Je n'en crois pas moins mes jugemens fondés, au moins pour le grand nombre, en expliquant, comme je l'ai fait, ces défectuosités morales par les traitemens infligés aux Juifs dans le passé.

ciale et la grosse question de nos temps d'abaissement, la question d'argent.

I.

Premier point : Le Juif a-t-il un génie national qui lui soit propre? et, s'il en a un, en quoi consiste ce génie juif? quels en semblent les principaux traits et quels en sont les principaux représentans? — Veut-on remonter aux origines, Israël a un génie aussi fortement marqué que celui de Rome, ou celui de la Grèce. N'en déplaise aux frivoles détracteurs du sémite, Israël a été unique entre toutes les nations. Il n'a pas été un peuple artiste, il a été le peuple prophète; comme celles du fils d'Amos, ses lèvres ont été brûlées par le charbon du chérubin, et elles n'ont plus eu de paroles pour les choses profanes. Son génie national, la Bible est là pour en témoigner. La poésie de la *Genèse* vaut bien la poésie d'Homère; Isaïe est aussi original que Pindare; si le rigide génie hébraïque reste inférieur au génie hellénique, ce n'est pas qu'il s'élève moins haut, c'est qu'il se ramifie en moins de branches, qu'il a infiniment moins de variété et moins de nuances. Le génie hébraïque était tout d'une pièce, pareil aux rochers nus qui se dressent au loin sur le désert. A cet égard, rien de plus différent de ses lointains aïeux, les Beni-Israël, que le Juif moderne, si souple et si agile. Or, ce que nous avons en vue, c'est le Juif moderne, le judaïsme contemporain, issu du ghetto et du *talmud-tora*, et non l'antique hébraïsme, le farouche lion de Juda que n'ont pu apprivoiser ni le sourire des dieux de la Grèce, ni l'épée du Romain.

Y a-t-il, aujourd'hui encore, après les deux mille ans de dispersion et le contact prolongé des civilisations et des races, un génie juif? S'il en est un, il se manifestera chez les écrivains, les artistes d'origine israélite, chez les hommes distingués de toute sorte que Jacob a fournis au monde moderne. Considérons-les, un instant, de l'œil du naturaliste qui classe et étiquette les êtres vivans : y a-t-il, parmi ces Juifs, de quoi constituer une famille, une espèce, une variété intellectuelle, distincte de tous les autres types contemporains? Voyons quels semblent être les caractères qui permettent de les classer à part. Aussi bien, cette étude est relativement facile; ce ne sont point les sujets qui nous manquent.

L'on compte bien peu de générations depuis qu'au signal de la France sont tombées les noires murailles des ghettos et les portes verrouillées de la *Judengasse;* et déjà un grand nombre de Juifs de France, d'Allemagne, d'Autriche, d'Angleterre, d'Italie, de Russie même, non contens de s'établir dans les rues de nos villes, ont en-

vahi les chaires de nos universités, la scène de nos théâtres, jusqu'à la tribune de nos assemblées politiques. Cet essor inattendu d'une race si longtemps comprimée a été tellement rapide que plusieurs ont cru assister à une sorte de renaissance nationale, telle que l'Europe en a salué plus d'une au XIXe siècle. Beaucoup de ces affranchis d'hier se sont hardiment essayés dans nos arts, dans nos sciences; on eût dit des oiseaux dont on ouvrait la cage, si prompt a été leur vol; on les a vus s'élancer de rameau en rameau sur toutes les branches de l'arbre touffu de notre culture moderne, comme si aucune n'était trop haute pour leurs ailes. Cela seul est un fait considérable. Comment, après cela, nous faire croire que le Juif est impropre à notre civilisation, que les fatalités de race font du sémite un Oriental, condamné à être simple spectateur de notre culture d'Occident? Cette civilisation, le Juif à peine affranchi y a pris sa place d'emblée, une place trop large au gré de beaucoup d'entre nous. Chose singulière, ce prétendu Oriental réussit d'habitude beaucoup mieux en Occident qu'en Orient, tant il s'assimile aisément le génie de l'Occident. En dehors de la France et de la Hollande, il n'y a pas un siècle que ce paria circoncis est émancipé; et dans tous les pays où il a obtenu l'égalité des droits, ce petit juif, hier encore parqué dans son ghetto, ne se contente pas de régner à la Bourse; il rivalise avec nous, sur notre terrain, dans ce qui lui était le plus étranger, dans les arts et les sciences les plus modernes. Phénomène peut-être sans précédent dans l'histoire, il ne lui a même pas fallu, pour cela, un stage de deux ou trois générations. Que conclure de là, sinon qu'entre le sémite et nous, malgré toutes les différences d'origine et d'éducation historique, il existe une secrète conformité de nature, une incontestable parenté intellectuelle? Dans presque tous les domaines, ce nouveau-venu d'Israël s'est montré de force à lutter avec le chrétien, avec l'aryen. Quel est le pays moderne qui n'en ait fait l'expérience? Les Juifs ont beau être parmi nous en minorité infime, — un ou deux pour cent; parfois, comme en France ou en Italie, un ou deux pour mille, — dans presque toutes les carrières, dans celles surtout qui n'exigent que de l'intelligence et du travail, on trouve, depuis moins de cent ans, quelques Juifs qui se sont élevés aux premiers rangs. Ces succès du sémite dans les champs les plus divers sont même peut-être le principal facteur de l'antisémitisme. Pour être si peu, les Juifs tiennent partout trop de place. Comme je le disais en commençant, ils ont le tort de montrer que le nombre n'est pas tout; et cela, le nombre ne le pardonne point.

Comparez en effet cette infime minorité juive à la majorité chrétienne, comptez le nombre d'hommes distingués sortis des rangs d'Israël. Nul doute que, à nombre égal, le Juif, le soi-disant sémite,

fournît à notre civilisation aryenne plus d'hommes de talent que les soi-disant aryens (1). Et cela est d'autant plus merveilleux que, dans la course à la renommée et aux honneurs où tant de concurrens de toute race se disputent le prix, le Juif, en qualité de Juif, avait hier encore une infériorité marquée; en beaucoup de pays, la lice ne lui était même pas ouverte; sa naissance le disqualifiait. Là où il était admis sur le *turf*, il portait une surcharge, un poids de plus que les autres: sa religion, son nom de Juif; si bien que pour s'alléger et pour mieux courir, beaucoup des plus célèbres ont dû rejeter ce poids incommode. Ils n'ont gagné le prix qu'en tendant la tête aux eaux du baptême et se déguisant en chrétiens.

Un Israélite anglais a eu l'idée singulière de réduire en chiffres et en formules ce qu'il appelle *the comparative ability* des Juifs en regard des Anglais et des Écossais (2). Pour calculer le tant pour cent de Juifs plus ou moins célèbres, il a recouru aux dictionnaires biographiques et aux annuaires des académies. Il a trouvé que la proportion des Juifs qui, depuis cent ans, se sont fait un nom dans toutes les branches de l'activité humaine était supérieure à celle des chrétiens. Personne, je crois, n'en doutait. Les 6 ou 7 millions de Juifs de l'Europe ont fourni relativement plus d'hommes de talent que les 300 millions de chrétiens : catholiques, protestans, orthodoxes. Si l'on devait toiser à pareille mesure l'intelligence des races et la valeur des religions, le Juif et le judaïsme auraient sans conteste la première place. Et la proportion en faveur des Juifs est notablement plus forte, si l'on met de côté l'Orient et l'empire russe, où les fils d'Israël ont toujours au cou le lourd carcan des lois d'exception. Il y a trois ou quatre fois plus de chances de trouver un homme distingué, un savant ou un artiste, sur 1,000 Juifs d'Occident que sur 1,000 Anglais, 1,000 Français, 1,000 Allemands. Dirons-nous, pour cela, que les Israélites sont trois ou quatre fois, souvent même, semble-t-il, dix fois mieux doués pour la science, les lettres, les arts, que le commun des gentils? Je n'irai pas jusque-là, quant à moi, attendu que la proportion des Juifs qui se livrent au travail intellectuel est sensiblement plus forte que celle des non-Juifs. Leur supériorité d'aptitudes n'en semble pas moins établie. Elle est telle qu'un Anglais, un Israélite, sans doute, en conclut que les fils de Jacob représentent

(1) Le calcul est curieux à faire pour l'Institut de France, par exemple; — et je n'imagine pas que l'on puisse dire que les israélites, de religion ou d'origine, admis depuis un siècle ou un demi-siècle dans nos académies, aient dû leurs sièges à la faveur.

(2) Joseph Jacobs, *The comparative distribution of Jewish ability*; Londres, Harrison, 1886. Cf. Servi, *Gli Israeliti d'Europa*, 1873. Un Autrichien, M. Alf. Schönwald, si je ne me trompe, a entrepris un dictionnaire biographique des Juifs célèbres, sous ce titre : *Das Goldene Buch des Judenthums*.

dans l'humanité un degré d'évolution supérieur (1). Je ne serais pas étonné que ce fût l'opinion secrète de nombre de Juifs. Est-ce vrai, c'est là une de ces vérités qu'Israël doit se garder de faire sonner trop haut, car elle risquerait de lui valoir bien des ennuis. De toutes les supériorités, celle de race est peut-être celle que les hommes admettent le moins volontiers. On n'aime pas confesser qu'on appartient à une race mal douée. Par bonheur pour nous, et aussi pour les Juifs, nous n'en sommes pas encore réduits là. Nous verrons tout à l'heure que certains croient avoir de quoi rabattre l'orgueil des « sémites » et persistent, malgré tout, à les regarder comme une race inférieure.

Cette fréquente supériorité du Juif, comment l'expliquer? Pour ma part, je n'en suis pas embarrassé ; elle s'explique par ce que j'ai déjà dit, par son éducation historique, par l'antiquité de sa culture, par le long entraînement que lui ont donné les siècles, par la sélection héréditaire en un mot, sélection cruelle de deux mille ans de souffrances et d'efforts. Je ne vois là ni mystère, ni fatalité de race. Un fait plus singulier, c'est que la proportion des hommes distingués, des *eminent men*, comme disent les Anglais, est encore plus considérable, — elle devient tout à fait extraordinaire, — lorsqu'il s'agit d'hommes de demi-sang juif (2). Nous en rencontrerons tout à l'heure des exemples. La chose est d'autant plus étonnante que plus rares ont été longtemps les mariages entre Juifs et chrétiens, la loi ancienne et la loi nouvelle y répugnant presque également. Ce serait à faire suivre le conseil donné, avec une tout autre intention, par ce grand humoriste de Bismarck : « Croisez un étalon chrétien avec une pouliche juive. » Ironie des choses! En contractant de semblables alliances, la noblesse besogneuse, jalouse de fumer ses terres, et la banque israélite, avide de s'ouvrir les salons mondains, travailleraient, à leur insu, au relèvement de l'espèce; la cupidité aryenne et la vanité sémitique seraient dupes de la bonne nature qui ne songerait qu'à procréer des enfans d'élite. Ce n'est point, par malheur, qu'elle y réussisse toujours ; et quand il en serait souvent ainsi, peut-être n'y a-t-il là qu'un cas particulier d'une loi générale, un exemple nouveau de l'avantage du croisement des races voisines.

Naturellement, les fils d'Israël ne se montrent pas également bien doués dans toutes les sphères de l'activité humaine. Les arts et les sciences où ils se sont le plus distingués, c'est, d'après les calculs de notre auteur, la musique, l'art dramatique, la poésie,

(1) Luc. Wolf, *What is Judaïsm*, *Fortnightly Review;* August, 1884.

(2) Voyez J. Jacobs, *ibidem*. Le fait, d'après lui, avait déjà été remarqué par M. Grant Allen, *Mind*, t. VIII, p. 504.

la médecine, les mathématiques, la philologie (1). Nous nous en doutions, nous n'avions pas pour cela besoin de statistique. C'est pour la musique et pour la philologie, pour l'art des sons et pour la science du langage, deux choses après tout peut-être secrètement apparentées, que les Juifs ont sans conteste manifesté le plus d'aptitudes. Les musiciens d'origine juive, inutile de les nommer, beaucoup sont connus. Les philologues, les archéologues, les érudits en général sont peut-être encore plus nombreux. On pourrait dire, à cet égard, qu'une bonne partie de la science contemporaine, de la science française surtout, est juive. Je citerai au hasard, chez nous, les Munck, les Oppert, les Bréal, les Weil, les Derenbourg, les Halévy, les Loeb, les deux Darmesteter, les deux Reinach. Cette disposition des Juifs pour la philologie et les sciences d'érudition, je l'ai déjà remarquée; elle s'explique par leur éducation historique, par l'étude héréditaire des textes anciens, et aussi par les migrations, les exodes successifs de Juda, par la fréquence de ses voyages, libres ou forcés, chez des peuples de langues diverses. Contraint d'être polyglotte, le Juif est plus aisément devenu philologue, quoique les deux choses n'aillent pas toujours ensemble. Un chrétien de mes amis, philologue lui-même, s'amusait à en donner une autre explication. Il voyait dans la philologie, spécialement dans la phonétique, dans les permutations des voyelles et des consonnes, une sorte de change des sons, dont le Juif, habile à toute sorte de change, saisissait aisément les lois.

De ce que la musique est l'art, et la philologie la science où le Juif a le mieux réussi, il ne faudrait pas conclure qu'il est impropre aux autres. Rien de plus faux. Il n'est peut-être pas une science, pas un art où les fils d'Israël n'aient fait leurs preuves. Cela n'est point pour nous surprendre, puisque nous avons montré que leur faculté maîtresse est le don d'adaptation. Quelques-uns regardent l'intelligence comme un instrument qui se prête également à tout. Si cela semble parfois vrai, c'est peut-être du Juif. Il y a des arts pour lesquels il a longtemps paru dénué de toute aptitude : la peinture, la sculpture, les arts plastiques en général. Mais voici qu'en Hollande, en Allemagne, en France, en Russie même, il a commencé à s'y mettre. On compte chaque année, à nos expositions, une cinquantaine d'artistes juifs. Beaucoup y ont obtenu des récompenses ; quelques-uns se sont fait un nom, tels qu'Émile Lévy, Lehmann, Heilbuth, Worms, tels que l'Allemand Liebermann ou l'Américain Mosler ; un ou deux ont une réputation européenne ;

(1) M. Jacobs ajoute la finance, ce qui me paraît superflu. En revanche, il prend la peine de noter l'infériorité des Juifs comme généraux et comme marins ; les raisons en sont assez claires.

Josef Israëls, le peintre hollandais, et Antokolsky, le plus grand sculpteur qu'ait encore eu la Russie. D'où vient ici l'infériorité relative des Juifs? De leur loi sans doute, de ce que, pendant trois mille ans, les images peintes ou sculptées leur ont été interdites comme des idoles. C'est là, si l'on veut, un trait de race, un trait sémitique, encore semble-t-il revenir plutôt à la religion qu'à la race.

Faut-il en dire autant du goût de tant des fils de Jacob pour la musique, le plus moderne et à la fois le plus ancien des arts? Je ne sais s'il est permis de voir là quelque chose de sémite et d'oriental, car je ne vois pas trop que les Orientaux aient montré de faculté spéciale pour la musique; et s'il est vrai que l'Orient a ses quarts de ton, ses gammes, ses modes différens des nôtres, nos oreilles ne distinguent chez les compositeurs d'origine juive rien d'oriental ou de sémitique. Je croirais encore ici que cette prédilection de tant de Juifs pour le plus pénétrant et le plus intime de nos arts modernes tient, avant tout, à des causes historiques : à l'intimité de leur vie domestique, à leur isolement et à leur retraite forcée derrière les grilles du ghetto, à la liturgie de leur synagogue qui a toujours associé le chant à la prière, peut-être aussi à leurs souffrances qui les contraignaient à se replier sur eux-mêmes et leur rendaient plus chère la consolation des mélodies nationales. La nervosité même que nous avons remarquée chez eux les prédispose au plus vibrant de tous les arts, à celui qui a le plus de prise sur les nerfs; c'était le seul, en tout cas, par où pût s'épancher leur sensibilité. Si les déportés de Babylonie, encore novices aux douleurs de l'exil, n'avaient pas le cœur de chanter devant leurs maîtres de Chaldée, la harpe d'Israël, tant de fois suspendue aux saules de l'étranger, ne pouvait longtemps demeurer muette. La harpe et le psaltérion ont accompagné les fils de Juda à travers toutes leurs pérégrinations, et l'hymne des cantiques de Sion a résonné au bord des fleuves des gentils.

Chez les Juifs du reste, comme chez toutes les races musiciennes, le goût de la poésie, l'amour des vers, le sens du rythme s'est joint à l'amour de la musique. David, le roi poète, est demeuré un de leurs types favoris. Le Juif de la dispersion a plié l'hébreu aux lois du vers et l'a fait chanter en des mètres inconnus du psalmiste et des *cohanim* du temple. Le Juif a eu sa poésie nationale au moyen âge, en Espagne; et, depuis qu'il s'est mêlé aux peuples modernes, Ahasvérus, enfin au repos, a modulé sa complainte dans presque toutes les langues contemporaines. Des *Sionides* de Jehuda Halévy au *Romancero* de Heine, et du Champenois inconnu qui chantait en vieux français le martyre de ses frères de Troyes, aux froids versificateurs castillans des Séphardim de Hollande, et aux sonores poésies russes de Minsky et de

Natson, on recueillerait, à travers tous les dialectes, comme des églantines de pierres multicolores, une curieuse anthologie de poésies juives. Me croira qui voudra: poètes ou prosateurs, l'on retrouve souvent, chez les écrivains d'origine israélite, un sentiment poétique, une veine de lyrisme que l'on n'attendait pas de cette race mercantile. Comment toute poésie n'a-t-elle pas été étouffée partout, chez elle, sous le prosaïsme des viles besognes auxquelles nous l'avions ravalée et sous le formalisme pédantesque de ses écoles rabbiniques? C'est qu'au fond des ruelles du ghetto sordide, le Juif avait conservé, dans sa Bible et dans sa *Haggada*, deux sources de poésie auxquelles rafraîchir ses lèvres : l'une profonde, aux eaux vives et jaillissantes, pareille aux sources ombragées des pentes du Liban; l'autre, moins pure et moins fraîche, semblable à ces fontaines des bazars d'Orient au dôme arrondi et aux capricieuses arabesques. Il y avait, chez lui, comme une poésie latente, souterraine, qui devait reparaître à la surface, là où Jacob n'a pas été trop desséché par le formalisme ritualiste, ou trop dégradé par l'oppression et les métiers avilissans.

Cette faculté poétique, souvent recouverte de vulgarité, des filles de Sion de basse naissance nous l'ont révélée aux feux de la rampe. Après la musique, l'art où les Juifs, les Juives surtout, ont eu les succès les plus bruyans, c'est l'art dramatique, comme disent les comédiens. De ces tribus si longtemps sans théâtre, de cette race sémitique réputée incapable de sortir de soi, il nous est venu des acteurs et des actrices. L'art dramatique lui a tenu lieu d'art plastique; il a été sa statuaire. Les figures vivantes, les émotions, les passions, que le Juif a rarement su exprimer avec la palette ou le ciseau, ses fils et ses filles les ont sculptées avec les muscles de leur visage, les ont peintes avec l'accent de leur voix. Il n'y a du reste, ici, rien pour nous surprendre; cela confirme ce que nous savions de la souplesse du Juif, de son don d'imitation, de sa faculté d'assimilation. Ses ennemis diront que, chez lui, le talent de comédien est inné; qu'il a, de longue date, approfondi l'art de feindre et de se grimer ; que c'est là un des caractères du sémite, habile, de tout temps, à composer ses traits, à prendre tous les masques, à mentir avec toute sa personne comme avec sa langue. Je le veux bien ; mais s'il a appris à jouer des personnages divers, s'il sait à volonté changer de visage et de regard, c'est nous qui le lui avons enseigné par les métiers que nous lui imposions et par l'estime que nous faisions de lui. Le Juif était trop peu de chose, il était trop incertain du respect et de la tolérance d'autrui, pour avoir la hardiesse de se montrer tel qu'il était. Une remarque pourtant; ce n'est point dans l'expression des passions basses ou mesquines qu'a excellé le sang d'Israël.

Ses filles, du moins, — comme si, par une mystérieuse sélection du sexe, elles avaient plus cruellement ressenti l'outrage séculaire fait à leur race, — ont moins brillé dans les jeux de la comédie que dans les péripéties de la tragédie et du drame. Singulière revanche de l'art ou du génie, c'est une fille de cette race déchue, une Juive sans culture, ramassée un matin sur la place publique, qui a le plus noblement incarné les royales créations des poètes du grand siècle.

Quant aux sciences mathématiques, aux sciences physiques ou naturelles, nul ne contestera que la postérité de Jacob est bien douée pour elles. Par là encore se montre l'aptitude du Juif pour notre civilisation. Dans ce domaine, la faculté peut-être la plus fréquemment développée chez lui, c'est la faculté mathématique. « Ces Juifs ont souvent la bosse des mathématiques, comme ils ont celle de la musique, » me disait un professeur. On sait, du reste, qu'il n'est pas rare que les deux « bosses » se rencontrent sur la même tête. Cette race, en apparence absorbée dans la recherche du concret et des biens matériels, a, depuis la dispersion, toujours montré du goût pour les sciences abstraites, pour la géométrie et l'astronomie, comme pour la philosophie. Cela s'explique par l'histoire, par l'antiquité de la culture, par les professions des ancêtres, peut-être aussi par les besoins de la religion. Israël n'est pas cependant le seul sémite qui ait eu du penchant pour la métaphysique ou pour les mathématiques. L'on sait que les Arabes n'en faisaient pas fi, et que l'astronomie a été fondée par les Chaldéens. C'est à Babylone, sur les gradins des pyramides à degrés, que les Juifs ont appris les rudimens de l'astronomie. Les rabbins s'en servaient pour fixer les fêtes de leur calendrier, et la science du ciel a sa place dans le *Talmud*. Est-ce pour cela que, de Herschel au frère de Meyerbeer, W. Beer, l'astronome de Berlin, les coupoles des observatoires ont abrité nombre de Juifs? En France, où ils sont à peine deux ou trois pour mille, on n'a qu'à prendre les annuaires de l'Académie des Sciences, on y découvre côte à côte plusieurs Israélites. Halphen, par exemple, passait pour un des premiers mathématiciens de notre temps. Un détail encore: plusieurs des plus célèbres joueurs d'échecs des deux mondes étaient Juifs. N'est-ce pas toujours que l'esprit de combinaison et de calcul a été développé chez eux par l'hérédité? Peut-être même sont-ils, plus que d'autres, enclins à faire abus de l'esprit mathématique et de la méthode déductive; ainsi Spinoza dans la philosophie, Ricardo dans l'économie politique, Marx dans le paradoxe socialiste (1).

(1) Pour ne pas sembler trop incomplet, il faudrait signaler le grand nombre de

S'il est une science ou un art auquel leur passé semble les rendre impropres, c'est, assurément, la politique, le gouvernement des hommes. Ils en ont été exclus durant des siècles, quoiqu'au moyen âge, en Espagne et ailleurs, ils y aient encore souvent pris part. A peine émancipé, le Juif ne s'en est pas moins jeté dans la confuse mêlée des partis. La tentation était forte : il n'avait qu'à mettre le pied sur l'escabeau du pouvoir pour atteindre, du même coup, à la fortune et aux honneurs. Son agilité, son élasticité faite d'opiniâtreté et de souplesse, devaient lui rendre facile l'accès des emplois, dans les pays où la carrière était librement ouverte. Aussi les États en possession du régime électif, la France, l'Angleterre, l'Autriche, l'Allemagne, l'Italie, ont-ils eu déjà nombre de politiciens de sang juif. La politique, a-t-on dit, est devenue une cuisine assez malpropre. Cela n'est pas pour rebuter les descendans de Jacob; il leur a fallu longtemps se résigner à des métiers plus répugnans. Circoncis ou baptisé, le moderne politicien est une engeance peu édifiante; et s'il n'est pas pire que les autres, le Juif ne vaut pas mieux. Nous n'avons pas toujours à nous louer de son intervention dans les affaires publiques, — alors même qu'il y voit autre chose qu'une « affaire. » J'ai déjà remarqué qu'il y apportait parfois un esprit sectaire, une sorte de rancune contre les croyances au nom desquelles ses aïeux étaient persécutés. Mais je n'ai en vue, aujourd'hui, que le jeu de ses facultés intellectuelles. L'action des Juifs en politique ne s'est pas du reste toujours exercée dans le même sens. Les ministres et les orateurs qu'ils ont donnés à nos parlemens, les Crémieux, les Goudchaux, les Fould, les Raynal, les Lasker, les Bamberger, les Disraëli, les Goschen, les Luzzatti, n'ont pas tous siégé sur les bancs de gauche.

Laissons là les personnages de second plan, arrêtons-nous devant trois des figures les plus curieuses du XIXe siècle, trois hommes bien divers qui, en trois pays différens, ont fait une fortune presque également inouie. Je veux parler de Benjamin Disraëli, de Ferdinand Lassalle et de Léon Gambetta, ce dernier un Juif mâtiné de Gascon (1). Ne voilà-t-il pas de singuliers types de juifs? Ce qu'il

Juifs qui se sont distingués dans la médecine et la physiologie, en Allemagne surtout. M. C. Lombroso, lui-même un Juif, en a dressé une liste, dans *l'Homme de génie*, si je ne me trompe. D'autres israélites se sont fait un nom dans l'enseignement du droit, ce qui se comprend d'autant mieux que le rabbin était une sorte de juriste, comme le Talmud un *Corpus juris*.

(1) Gambetta était bien Juif par son père; c'était un de ces demi-sang dont nous avons parlé. Le fait m'a été confirmé par un israélite qui le tenait de Gambetta lui-même. — De Gambetta, on pourrait rapprocher un autre avocat, lui aussi dictateur, Daniel Manin, qui dirigea l'héroïque défense de Venise contre l'Autriche en 1848-49. Le père de Manin sortait du ghetto.

y a de commun entre eux, partant ce qu'il y a de sémite en eux, — beaucoup de savoir-faire, un grand art de la mise en scène, un peu de charlatanisme peut-être, et peut-être aussi un fond latent d'aristocratique dédain pour le peuple caressé en public, — au lecteur de le chercher. Voilà, toujours, trois saints de trois calendriers politiques différens ; ce n'est point les mêmes églises qui se placent sous leur vocable. Chose rare en politique, tous trois ont fait école : leur action sur leur parti a survécu à leur éloquence. Arrivés à la popularité par des routes diverses, après avoir mis leur ambition au service de causes presque opposées, tous trois, le tory anglais, le socialiste allemand, le républicain français, sont devenus, pour leur patrie de rencontre, des fétiches. Ces fils d'une race proscrite, ennemie des idoles, ont eux-mêmes été érigés en idoles par l'enthousiasme servile des foules aryennes. Dans les trois nations les plus cultivées de l'Europe, aristocrates, bourgeois, ouvriers, se sont presque simultanément courbés sous la royauté d'un « sémite ; » que dis-je ? l'aristocratie britannique, la petite bourgeoisie française, le prolétariat allemand, se sont tous trois, à leur heure, personnifiés dans un descendant d'Abraham. Aujourd'hui encore, en ce siècle où la vague de l'oubli recouvre tout si vite, ces fils d'Israël ont gardé dans la mort des dévots qui fêtent pieusement leur anniversaire. Je ne sais auquel de ces trois rejetons de Juda l'incurable anthropolâtrie de nos races païennes a décerné la plus bruyante apothéose. Vous rappelez-vous les triomphales funérailles faites à ce fils d'épicier, au nom étranger, qui, à l'heure de la détresse, eut la gloire d'incarner l'âme de la France? On dit que la maison où il est mort, usé avant l'âge, est devenue pour certains un lieu de pèlerinage. Et en fait de vénération posthume, Gambetta le cède à Lassalle, le jeune dieu de la plèbe germanique, à Lassalle salué de son vivant comme le messie du socialisme et glorifié après sa mort dans un duel imbécile, comme le Christ souffrant, comme le rédempteur adoré des masses ouvrières. Mais le plus heureux des trois, celui dont la haute fortune a donné le plus d'orgueil à Israël et a fait le plus d'envieux dans les juiveries, c'est encore Disraëli, le *sephardi* de Venise, à la lèvre dédaigneuse, qui, dans la société la plus exclusive, a réalisé le rêve de tant de ses congénères avides de s'imposer au monde *select*. Que valent les acclamations de Belleville ou de Dusseldorf, les grossiers hommages de foules ignorantes et les vivats de milliers de voix rauques, à côté des applaudissemens des salons de Piccadilly et en regard des couronnes apportées sur la tombe du vieux Beaconsfield par l'élite de la plus aristocratique nation du globe ? Pour lui, la jalouse Angleterre a inventé une fête nouvelle ; et à chaque printemps, l'an-

cien *dandy* aux boucles noires, déguisé en pair d'Angleterre, voit du haut de sa statue, au *primrose-day*, la main des *ladies* les plus titrées, répandre à ses pieds des corbeilles de sa fleur favorite. — Plus que Disraëli, le *self-made leader* des aristocrates britanniques, qui a rajeuni pour un demi-siècle le torysme décrépit, Lassalle et Gambetta, l'apôtre du socialisme et le patron des nouvelles couches, nous ont fait voir le Juif dans un rôle nouveau : le roi de la parole, dompteur des assemblées et fascinateur des masses, le prophète des derniers temps, annonçant aux peuples l'Évangile démocratique, acteur lui aussi, tour à tour tragédien et comédien, mais avec une fougue, avec une puissance de vie animale, une ardeur de tempérament, une génialité en un mot qu'on n'attendait guère du vieux sang d'Israël. Que reste-t-il en ces riches natures du juif étriqué des ghettos? Prenez le profil de Gambetta à la courbe judaïque si marquée : la maigre face du Juif s'y élargit en masque léonin. De même au moral, où se retrouve chez eux le sémite? Dans leur aplomb, peut-être, dans leur imperturbable confiance en soi? dans leur sens du réel et du possible, dans la netteté de leur vision, au milieu de leurs emportemens et de leurs violences, dans leurs calculs à froid jusqu'en leurs témérités et leurs folies apparentes? Et tout cela encore s'est rencontré chez qui n'avait pas une goutte du sang des tribus. De tous les avatars du Juif contemporain, ce moderne Protée, c'est là, en tout cas, le plus récent et le plus étonnant. Ne pas l'indiquer, c'eût été donner de lui un portrait tronqué.

Veut-on les considérer comme une race, une sorte de nationalité éparse au milieu des autres, que d'aptitudes diverses se rencontrent chez les fils de Jacob! Cela serait déjà, chez eux, un trait ancien, témoin les grands rabbins du moyen âge à la fois ou tour à tour médecins, mathématiciens, grammairiens, poètes, philosophes, parfois financiers et administrateurs. Vous plaît-il de réunir sur une seule tête, dans un personnage imaginaire, les principaux traits de la race, le Juif moderne, le Juif cultivé qui s'est insinué dans notre société, ressemble à un jeune homme d'une intelligence précoce, ouverte presque également en tous sens, calculateur d'instinct, pratique de caractère, cachant parfois sous des tendances positives un grain de poésie vite desséché, — à un de ces jeunes gens tels qu'il nous en arrive chaque année de province, du Midi notamment, se sentant plus ou moins aptes à tout, et grâce à leur agilité intellectuelle ayant en effet de quoi réussir partout.

Mais cette variété d'aptitudes n'implique pas l'originalité. Elle ne prouve nullement qu'Israël ait un génie national. Loin de là, elle laisse croire que le Juif se distingue moins par la personnalité

que par le don d'adaptation. Il s'assimile tout, pourrait-on dire, et il n'invente rien. On l'a dit en effet. Qu'en faut-il penser?

II.

Il y a sur le Juif deux opinions courantes. Les uns lui attribuent un esprit, sinon un génie étranger, antipathique à notre race, ce qu'ils dénomment l'esprit sémitique. Les autres, et souvent les mêmes, assurent que le Juif est dénué de tout génie propre, de toute originalité. A les entendre, il n'a jamais rien inventé, il n'est dans l'art ou dans la science, comme partout, qu'un arrangeur, un apprêteur. « Voyez-les, me disait un de mes amis, ils montent lestement avec une agilité de singe ou d'écureuil les premiers barreaux de toutes les échelles, ils grimpent parfois jusqu'au sommet, mais n'y ajoutent jamais un échelon. » Soit ; mais combien d'entre nous ajoutent un échelon à la mystérieuse échelle que nous dressons vers l'infini dans le ciel vide?

Des hommes qui tiennent les débris d'Israël pour un élément ethnique distinct entre tous affirment que, dans l'art, la poésie, la philosophie, Israël n'a jamais eu rien d'original. Pour eux, il est dépourvu de toute faculté créatrice. C'est la marque de l'esprit sémitique opposé à l'esprit aryen. Le sémite est stérile. Il en est de son cerveau comme de ses bras, le Juif ne produit rien. Il se contente de s'approprier, pour le mettre en œuvre, le travail des autres; il fait valoir les idées et les inventions comme il fait valoir les écus, il les combine, il les exploite, il les met dans le commerce. Il vit toujours sur autrui ; pour un peu, l'on dirait qu'il est le parasite de l'art ou de la science.

C'est à peu près la théorie de Wagner pour l'art le plus cultivé des juifs, pour la musique (1). Selon Wagner, des Juifs tels que Mendelssohn, Meyerbeer, Halévy, Hérold, ont pu réussir à composer une symphonie allemande ou un opéra français; ils n'ont pas su inventer une forme d'art nouvelle. Mais pour être artiste et original, faut-il inventer des formes d'art nouvelles? Et suit-il de là que le génie juif consiste uniquement dans une faculté de combinaison? Incapacité de créer, défaut de spontanéité et d'originalité, telle serait partout la marque du juif. Israël aurait, à cet égard, quelque chose de la femme. Le sémite serait une race féminine possédant à un haut degré le don de réceptivité ; il lui manquerait toujours l'énergie virile, la puissance génératrice. Par là, ce serait bien, malgré tout, une race inférieure.

En est-il ainsi vraiment, il nous vient une réflexion; c'est que

(1) Wagner, *Das Judenthum in der Musik.*

si le Juif ne fait qu'imiter, copier, emprunter, comment une pareille race pourrait-elle dénationaliser nos fortes races aryennes? Mais doit-on voir dans ce défaut d'originalité un signe de race, la marque du sémite et d'Israël à travers les âges? Pour moi, je le confesse, s'il est, dans l'antiquité, un peuple qui me semble original, c'est celui-là. Ceux-mêmes qui lui ont refusé l'imagination créatrice (1) ont dit qu'il avait donné au monde la religion, ce qui, en fait d'invention, en vaut bien une autre. Comment nier toute spontanéité chez ce Lilliput du Jourdain, d'où sont sortis le monothéisme hébraïque et le christianisme, la Bible et l'Évangile? Veut-on s'en tenir à l'étroit point de vue littéraire? Qu'est-ce que le sentiment spontané et la *vis poetica* s'il n'y en a ni dans les *Psaumes*, ni dans *Job*, ni chez les *Prophètes?* On peut discuter la valeur historique des livres juifs; impossible d'en contester la poésie, poésie impersonnelle, jaillissante, qui sourd du fond de l'âme populaire. S'il y a, dans le monde, au-dessus de nos vaines littératures de rhéteurs et de polisseurs de phrases, quelque chose d'inspiré, n'est-ce pas ces livres sans art et sans apprêt, éternellement vivans, où tant d'hommes de toutes nations ont senti le souffle de l'esprit de Dieu? Ce qui est vrai, ce qui est une marque de la race, c'est que les Hébreux n'ont pas inventé de genre littéraire, qu'en ce sens, ils n'ont eu ni art, ni littérature, ne possédant ni drame, ni épopée, ni peinture, ni sculpture. Ce qui est vrai, c'est que le génie d'Israël (et si l'on veut celui du sémite) s'est exercé dans un champ étroit, entre deux parois de rochers, d'où l'œil n'apercevait que le ciel ; mais il y a creusé une citerne si profonde que les siècles n'ont pu en tarir les eaux et que, des quatre coins du monde, les nations sont venues s'y abreuver.

Mettons hors de cause les anciens Hébreux ; ce n'est pas eux qui ont toujours vécu d'emprunt, contens d'exploiter les inventions de l'étranger. Quant aux Juifs de la *diaspora*, aux Juifs modernes surtout, nous avons remarqué qu'ils ont d'ordinaire reçu l'impulsion sans la donner. Et que de raisons pour cela : leur petit nombre, la double servitude à laquelle ils ont été pliés, la compression spirituelle du dedans et du dehors, l'esprit routinier pris dans le ghetto, le morcellement et l'insécurité de leurs écoles, l'amour superstitieux du passé national entretenu par l'oppression du maître chrétien ou musulman. Était-ce sous la verge du persécuteur que pouvait grandir l'esprit d'initiative? Le Juif a-t-il eu part à l'élaboration de la culture moderne, c'est surtout comme agent de transmission, comme roulier des idées et colporteur des

(1) Renan, *Histoire générale des langues sémitiques:* « Le caractère éminemment subjectif de la poésie arabe et de la poésie hébraïque tient à un autre trait de l'esprit sémitique, à l'absence complète d'imagination créatrice et par conséquent de fiction. »

sciences, des découvertes, des histoires, des contes. Israël a été un trait d'union entre l'Orient et l'Occident, entre l'antiquité et le moyen âge, entre le monde musulman et le monde chrétien. Tel a été son rôle capital ; et cette fonction qu'il garde encore parfois de nos jours, Israël la tient bien moins de ses instincts ethniques que de son histoire, de sa dispersion aux confins des races et aux confluens des civilisations. Que l'ancien peuple de Dieu n'ait apporté à notre culture que ce qu'il avait reçu d'autrui ; qu'au milieu des peuples modernes, il n'ait pas montré de génie distinct, spécifiquement juif, cela ne semble-t-il pas prouver qu'il n'a plus de génie national particulier? que s'il en a eu un, chez lui, jadis, en Palestine, il l'a, depuis longtemps, perdu en son mélange avec nous? Et encore une fois, s'il n'a plus de génie propre, s'il n'est bon qu'à imiter, à emprunter, à transmettre aux uns ce qu'il reçoit des autres, comment ce mince résidu de Juda, dilué entre cent peuples, peut-il mettre en péril notre génie national ?

Ici prenons garde de confondre le Juif et la race juive, l'originalité nationale et les facultés individuelles. De ce qu'Israël, en tant que peuple, en tant que race, ne semble plus témoigner de génie national, il ne suit point que le Juif, en tant qu'individu, comme homme moderne, comme Français, Anglais, Allemand, soit toujours dénué de toute originalité, de toute spontanéité. Est-il vraiment certain que le don d'invention a été uniquement dévolu aux aryens et reste la marque de la race? Combien d'entre nous pourraient alors faire preuve de sang aryen? Je vois des peuples entiers qui, depuis des siècles, n'ont pas produit de génie créateur. Faut-il les ranger parmi les sémites? Ne soyons pas dupes de cette vague notion de race. Le petit nombre relatif des Juifs, l'épaisseur des nuages hier encore amoncelés sur le ciel de Juda, expliquent assez qu'à leur firmament ne scintille pas d'étoile de première grandeur. Peut-on dire pour cela que, poètes, artistes ou penseurs, les Juifs n'ont jamais été que des reflets de notre flambeau ou des échos de notre voix? Parce que, sans Descartes, il n'y aurait peut-être pas eu de Spinoza, irons-nous affirmer que Spinoza était un philosophe sans idées, sans vues et sans génie?

Et ce que nous n'oserions écrire de Spinoza, le plus grand des fils d'Israël, le dirons-nous d'un poète tel que Heine? Est-il faux que, à la lyre germanique, ce sceptique héritier du psalmiste ait ajouté une corde d'une finesse étrange? ou notre oreille n'en perçoit-elle plus les vibrations subtiles et les dissonances délicates? Si démodé que soit le poète juif en Allemagne, répèterons-nous que ses *Lieder* ne sont qu'une insipide versification de copiste sans spontanéité, sans imagination, sans humour, sans imprévu, sans génialité en un mot? Il me semble, quant à moi, que

dans toute cette riche poésie allemande, il n'y a pas de fantaisie plus libre. Arrêtons-nous un instant sur Heine. S'il reste aux Juifs un génie national, c'est chez l'auteur des *Reisebilder* que nous avons le plus de chance de le découvrir. Il a eu beau se faire baptiser, il garde la marque d'origine. Vous ne le comprendrez point si vous oubliez qu'il est né juif. Il y a chez lui, jusqu'en ses chants d'amour et ses plus naïves mélodies, une note étrangère à l'Allemagne du temps, quelque chose de douloureux et à la fois de mauvais, une saveur âcre, une pointe de malignité qui tient à ses origines, à son éducation, à la situation des Juifs alors en Allemagne. C'est l'oiseau échappé de la cage du ghetto et qui se souvient de sa prison, tout en volant bruyamment en tout sens pour essayer sa liberté ; il y a du défi et de la rancune dans ses roulades et ses battemens d'ailes. Je sais que la critique allemande lui est sévère ; on dirait que dans le poète elle se plaît à ravaler le Juif. Aux yeux de l'Allemagne, imbue de l'orgueil de race, n'être pas de sang teutonique est, pour un poète allemand, un péché originel, malaisé à racheter. Le nouvel empire ne veut rien devoir qu'au sang de Hermann. Du classique Walhalla, élevé sur la rive du Danube aux gloires germaniques, l'ingrat teutomane s'efforce d'expulser tout ce qui n'est pas fils de Thor. Heine a été traité par les critiques d'outre-Rhin, comme ses congénères, les musiciens, par Wagner. A lui aussi on a contesté toute originalité, tout don d'invention. Wilhem Scherer, l'historien de la littérature allemande, ne lui reconnaît qu'un rare talent d'imitation. Il est vrai que le moule des *Lieder* n'est pas à Heine ; il appartient au romantisme des Schlegel, de Tieck, de Novalis. Selon W. Scherer, le poète de la *Heimkehr* n'est que le dernier et le plus brillant des romantiques. On ne lui laisse même pas en propre ce qu'il semble avoir de plus personnel, cette ironie que d'aucuns appelaient l'ironie juive ; — elle aussi revient au romantisme allemand. Heine n'en est que la fleur suprême, fleur maladive aux parfums malsains, car il y a un ver dans cette rose allemande, le judaïsme (1).

Quand on trouve si aisé de faire rentrer l'auteur d'*Atta-Troll* dans le cadre historique de la poésie allemande, comment admettre qu'il y ait un génie juif, une poésie juive ? A travers ses partis-pris, la critique allemande montre à quel point le plus personnel des écrivains sortis de Jacob est de son temps et de son pays. Elle a

(1) L'historien Treitschke et le philosophe Hartmann, deux des éducateurs de l'Allemagne contemporaine, ne sont pas plus tendres pour Heine. Tous deux, du reste, laissent voir que chez le poète ils poursuivent le Juif, et, comme dit Hartmann, l'entrée du judaïsme dans la civilisation allemande. Le lecteur français lira avec profit le livre de M. L. Ducros : *Heine et son temps*, sa jeunesse (1886), et l'article de M. J. Bourdeau, *Revue Bleue*, 8 janv. 1887. Cf. Ad. Strodtmann, *Heine's Leben und Werke*.

raison : Heine est un Allemand et un romantique d'outre-Rhin. Il est beaucoup plus Allemand que ne le soupçonnent nombre de Français, ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait rien de personnel. Loin de là, il a un esprit, une verve légère, une agilité de pensée, si rare chez les Allemands (comparez Heine à Jean-Paul), que nous sommes portés à l'attribuer à son origine juive, ou à son séjour en France. Nous n'avons peut-être pas tout à fait tort. Si Allemand qu'il soit, il y a du Juif et du Français chez lui. De même que son contemporain et congénère Börne, Heine a subi l'influence de l'esprit français, non-seulement des idées françaises, mais du génie même de la France. Il s'en est imbu à un degré impossible peut-être à un Allemand de sang teutonique. Cela est une part de son originalité, et cela tient sans doute au sang d'Israël. Veut-on qu'il y ait un génie juif, c'en est là le principal trait ; il se ramène à cette faculté peu commune partout, même chez les fils de Juda, de s'assimiler à la fois le génie de deux peuples. Mais cela ne saurait constituer un génie national distinct. Cet avantage (en est-ce toujours un ?), le Juif le doit à ce que, si marquée qu'elle soit sur son cerveau par l'éducation et par le milieu intellectuel, l'empreinte nationale, française, anglaise, allemande, est chez lui moins profonde, étant d'habitude moins ancienne, n'ayant pas été imprimée dans sa chair et ses moelles durant des siècles et des siècles. Par cela même, à l'inverse de la plupart d'entre nous, dont les pores sont fermés à l'esprit du dehors, le Juif reste perméable au génie des peuples où baignent son intelligence et ses membres. Il s'en imprègne comme une éponge, il en absorbe l'esprit, il en prend pour ainsi dire la teinte. C'est ainsi que nous voyons des Juifs russes ou allemands se faire si vite Français et Parisiens. Au rebours de ses pères, recouverts du Talmud comme d'un cuir épais, le Juif moderne subit plus rapidement que nous l'action du milieu et du moment.

Des poètes, si nous passons aux artistes, aux musiciens, ils nous suggèreront des réflexions analogues. C'est peut-être dans l'art où ils ont remporté les triomphes les plus retentissans que les Juifs ont montré le moins de facultés créatrices. Remarquons d'abord qu'il n'y a pas plus de musique juive que de poésie juive. Il y a eu seulement des musiciens juifs qui, tous, se rattachent au pays où ils sont nés, ou au pays où ils ont vécu. Dans ces rejetons de Jacob, on reconnaît du plant d'Allemagne, de France, de Russie, d'Angleterre (1). Rien, chez ces musiciens juifs, qui ressemble à un génie national juif. Autrement, qui eût osé contester leur origi-

(1) Parmi les musiciens qui ont essayé de doter l'Angleterre d'une musique anglaise, beaucoup sont d'origine juive : ainsi J. Nathan, sir Julius Benedict, sir M. Costa, F. Cowen, sir A. Sullivan.

nalité? Halévy, Hérold, sont Français, et entre les plus Français de nos compositeurs, ils ont, à un haut degré, les qualités de notre race, l'esprit, la vivacité, la grâce enjouée, la mesure, l'art de la composition. Mendelssohn, le *Wunderkind* de Goethe, est Allemand par l'inspiration autant que par les formes de son art. Il a de l'Allemagne le sérieux, la science, la poésie, la profondeur, le sentiment de la nature. Si le Juif perce chez lui, c'est par l'effort de la mise en œuvre et le voulu de la composition, par le sens critique, par une sorte d'éclectisme. Pour Meyerbeer, le fond, chez lui aussi, est allemand; a-t-il quelque chose de juif, c'est la faculté de s'approprier tour à tour le goût ou le style allemand, italien, français; c'est l'art de les associer, sans toujours réussir à les fondre ensemble. Il est Juif en tant qu'il semble cosmopolite, qu'il sait emprunter à des peuples différens des élémens contraires. C'est chez lui surtout que l'esprit de combinaison prédomine. A ce titre, il est éminemment représentatif. A lui pensait Wagner, en refusant aux Juifs tout génie créateur. S'il est vrai que la musique juive est une sorte d'amalgame de styles divers, quelque chose de composite, comme le nom dont s'était affublé l'auteur de l'*Africaine*, cela est surtout vrai de Giacomo Meyerbeer. Mais cela ne constitue pas une musique nationale juive; cela en est plutôt la négation. Y a-t-il parfois chez Meyerbeer (et j'en dirai autant de Mendelssohn) une inspiration proprement israélite, c'est l'inspiration religieuse, c'est l'austère écho biblique qui traverse telle page du *Prophète*.

Et maintenant, faut-il nous demander quel sera le rang des musiciens israélites, de Meyerbeer, notamment, dans l'histoire de l'art? Ce n'est pas ici le lieu (1). Le fait est que l'opéra, un royaume qui, lui aussi, a ses révolutions, est demeuré tout un demi-siècle sous le sceptre de Meyerbeer. C'est déjà un long règne pour un Juif d'originalité mince. On a dit de lui qu'à force de volonté, il s'était élevé du talent au génie: beaucoup de talent cuisiné dans beaucoup de patience, notait, je crois, Thomas Graindorge. Cela encore pourrait être donné comme un trait de race; car, nous le savons, ce qui fait la force du Juif, c'est la ténacité associée à la souplesse. Quant à n'accorder à l'auteur des *Huguenots* que du savoir-faire, de la facture, des trucs de métier, ou encore la science de l'effet, l'entente du décor, la connaissance de la scène, l'art d'exploiter une situation de théâtre ou une idée musicale, comme ses congénères de la Bourse exploitent une situation de place, il faudrait,

(1) Je remarquerai en passant qu'un des premiers détracteurs de Meyerbeer a été son congénère Mendelssohn, importuné sans doute des succès au théâtre d'un artiste qu'il se sentait inférieur. (Voyez les lettres de Mendelssohn Bartholdy : *Briefe aus den Jahren* 1830-1847, *passim*. (Leipzig, H. Mendelssohn.)

pour cela, ignorer le duo de Valentine et de Raoul, et l'acte de la cathédrale dans le *Prophète*. Ses opéras français pourront passer de mode comme son *Crociato* et ses opéras italiens ; il n'en restera pas moins qu'un Juif berlinois aura donné à deux générations de chrétiens le sentiment du sublime. Certes, sa musique a vieilli ; nous en sentons aujourd'hui les taches, l'artifice. Elle nous choque par ses italianismes, par la banalité de ses formules ou la vulgarité de son instrumentation. De tous les compositeurs de son siècle, Meyerbeer n'en a pas moins été le plus dramatique. On peut railler, avec Wagner, l'opéra historique, trouver que c'est un genre faux, bâtard ; on est libre de préférer le drame lyrique et les symboliques légendes. Cela n'empêche que cet opéra historique a régné sur les deux mondes, et que Meyerbeer en a marqué l'apogée. Juif ou chrétien, c'est assez pour la gloire d'un artiste.

Ainsi donc, qu'on leur concède ou qu'on leur refuse la spontanéité de l'art, l'imagination, la force créatrice, il est manifeste qu'il n'y a plus, chez les enfans d'Israël, de génie national. Il y a seulement des facultés qui se rencontrent plus souvent chez les Juifs que chez d'autres : l'esprit de combinaison, le don d'adaptation, l'art d'associer des élémens divers, l'aptitude à comprendre des génies nationaux différens (1). Au fond, cela se ramène toujours à ce que nous avons appelé la faculté maîtresse du Juif, à sa capacité d'assimilation. En dehors de cette flexibilité, de cette élasticité intellectuelle, je ne sais trop s'il reste à ses artistes ou à ses écrivains quelque chose de spécialement juif. Vous noterez bien, chez eux, deux ou trois traits ; encore sont-ils loin d'être communs à tous. C'est ainsi que nous nous figurons parfois reconnaître en eux quelque chose d'oriental. Je leur saurais gré, quant à moi, de nous apporter sous notre ciel brumeux un rayon du ciel d'Orient. Mais ce reflet d'Orient, que nous croyons apercevoir dans la prunelle de leurs filles, beaucoup des fils de Jacob l'ont-ils dans l'âme? Alors même que leur imagination nous paraît avoir une teinte orientale, est-ce bien là un fait d'atavisme, un obscur souvenir de Sion et du Carmel transmis à travers les migrations séculaires? — « Ce que vous prenez chez nous pour un trait de race, me disait à ce propos un Israélite, n'est le plus souvent que l'empreinte de l'éducation ; les livres y ont plus de part que le sang. Nous nous sommes si longtemps tournés vers les collines de

(1) De là peut-être le succès des Juifs comme exécutans et interprètes de la musique d'autrui. A cet égard, aucun pianiste peut-être n'a égalé Antoine Rubinstein. A Bayreuth même, la direction de *Parsifal* est réservée à un artiste d'origine juive, M. Hermann Lévy. Le célèbre violoniste allemand, J. Joachim, est également d'Israël comme l'était la grande cantatrice Pauline Lucca. A rapprocher de ces musiciens les acteurs juifs.

Jérusalem, que la vision de l'Orient flotte encore dans nos yeux, que les voix de l'Orient nous tintent encore aux oreilles. Quand nous avons vingt ans et le loisir de rêver, il y a des palmiers dans nos rêves, — plus de palmiers peut-être qu'il n'y en a jamais eu dans la Palestine. De fait, nous ne sommes plus guère Orientaux qu'en tant que nous nous figurons l'être. Comme celui de Disraëli, l'auteur de *Tancrède*, notre orientalisme est un orientalisme de tête, qui ressemble fort à celui d'un pasteur anglais nourri de métaphores bibliques. »

Un trait fréquent chez les écrivains juifs, c'est l'ironie ; la plupart en ont un grain. On pourrait dire que cela remonte loin chez Israël, jusqu'à cette terrible ironie des prophètes d'une âpreté parfois féroce. Mais ce penchant leur vient-il de Juda et d'Éphraïm, ou de leurs pères de la *rue aux Juifs ?* Plutôt de ces derniers, croyons-nous, de leurs humiliations, de leurs souffrances. C'est encore un fruit de la persécution, une âcre fleur d'amertume éclose sur les eaux saumâtres des rancunes séculaires. Prend-elle parfois, cette ironie, quelque chose de satanique, cela vient de l'enfer du ghetto et de la longue damnation de la *Judengasse ;* ou bien, c'est le juif baptisé qui, avec Heine, se venge sur Dieu et sur la société chrétienne de l'opprobre du baptême forcé (1). Opprimés ou disgraciés, l'ironie, la raillerie, le sarcasme, ont toujours été l'arme des faibles. On connaît l'esprit caustique des bossus, et le judaïsme a été, durant des siècles, comme une difformité. L'ironie du Juif n'a du reste rien épargné ; il s'est moqué de lui-même comme du reste. Les chrétiens n'ont guère plus mal parlé des Juifs que les Juifs eux-mêmes. En cela, ils nous ressemblent à nous Français, et ce n'est peut-être point leur seule ressemblance avec nous.

N'y a-t-il pas, par certains côtés, par la souplesse légère de l'esprit, par une sorte de désinvolture intellectuelle, une secrète affinité entre l'esprit juif et l'esprit français ? Des étrangers l'ont affirmé. Je confesse l'avoir cru jadis. Cela m'expliquait la prompte acclimatation des Juifs sur nos boulevards, et comment, parmi les oracles de nos badauds, il y en a tant de Parisiens importés d'outre-Rhin. Mais non, Israël nous a tout bonnement prouvé par là sa merveilleuse faculté d'adaptation. « Prenez garde, me répondait un Juif alsacien, ce que vous dites du Juif et du Français, d'autres l'ont dit du Juif et de l'Allemand, du Juif et de l'Anglo-Saxon. Pour apercevoir des ressemblances différentes, il suffit de changer de place ou de changer de jour. » Je me rappelai en effet certaines pages de Heine où le

(1) Il s'en faut, du reste, que l'ironie juive ait toujours ce fiel diabolique. Loin de là, témoin Disraëli, Lud. Halévy et plus d'un écrivain français. En Allemagne, comme représentant de l'ironie enjouée, on peut citer David Kalisch (1820-1872), le populaire auteur de la *Posse* berlinoise et le fondateur du *Kladderadatsch*, de Berlin.

versatile auteur de *Lutèce* célèbre la parenté de l'esprit allemand et de l'esprit juif, tous deux uniques, par la moralité, par la profondeur de la pensée et le sérieux du sentiment (1). Un israélite anglais ne serait-il pas encore mieux venu à dire que le Juif se rapproche de l'Anglo-Saxon par son esprit pratique et son esprit d'entreprise, par son ardeur contenue, son énergie, sa ténacité ? Le Juif d'Italie découvrirait aisément des affinités entre le génie italien et la finesse, la fécondité en ressources, la dextérité d'Israël. Et ainsi de suite en tout pays, même en Russie, où la participation de certains Hébreux à la propagande nihiliste pourrait servir de preuve à la parenté du Juif et du Slave. C'est un jeu d'esprit auquel il est facile de se divertir (2). Qu'en conclure, sinon qu'il y a toujours quelque artifice dans les rapprochemens de ce genre, et que, de leur passage à travers tous les climats et de leur contact avec toutes les civilisations, les Juifs ont gardé une étrange plasticité qui les rend partout assimilables à leurs compatriotes de souche aryenne.

Inutile, après cela, d'insister sur la rapidité avec laquelle le Juif, l'Israélite cultivé surtout, se nationalise dans chaque pays. Mais en devenant Français, Allemand, Anglais, Américain, il garde parfois, à son insu, quelque chose des pays où vécurent ses ancêtres. Je ne dirai point qu'il demeure plus ou moins cosmopolite, le petit nombre seul est cosmopolite ; mais il est, moins que nous, exclusivement national ; il a plus d'ouvertures sur le dehors. Les langes traditionnels de préjugés nationaux dont chaque peuple est comme emmailloté, le Juif a moins de mal à s'en défaire. C'est là souvent son originalité et sa supériorité. L'Israélite cultivé arrive plus aisément que nous à voir son pays du dedans et à la fois du dehors. Il en sent le génie national comme un indigène, et il le juge comme un étranger. Par là Israël reste toujours propre à servir d'intermédiaire entre les divers peuples, à les rapprocher les uns des autres, à les expliquer les uns aux autres. C'est ainsi que Heine et Börne ont jeté pardessus le Rhin, entre l'esprit français et l'esprit allemand, un pont aujourd'hui en ruines. C'est ainsi encore qu'une mince juiverie du Danemark nous a donné un critique comme G. Brandes, l'homme de l'Europe peut-être qui a le mieux pénétré le génie des diverses littératures.

Nous avons beau battre tous les buissons, impossible de décou-

(1) Heine, *Shakspeare's Mädchen und Frauen.*

(2) Quelques érudits s'y sont laissé prendre et ont cru découvrir là un argument en faveur de l'origine hébraïque de telle ou telle nation chrétienne. Chez quel peuple ne s'est-on pas flatté de retrouver les dix tribus d'Israël ? Entre les innombrables essais de ce genre, je citerai le suivant, dont le titre parle assez : *Anglo-Israel and the Jewish problem. The ten lost tribes of Israel found and identified in the Anglo-Saxon Race,* by Th. Rosling Howlett, B. A. ; Philadelphia, Spangler, 1892.

vrir un génie national juif, ce qui ne veut pas dire que les fils de Jacob, pareils à la statue de Condillac, n'aient d'impressions et d'idées que celles que leur suggère notre contact. Je ne sais si l'âme du sémite diffère beaucoup de celle de l'aryen ; mais l'âme juive ne rend pas toujours le même son que l'âme chrétienne. Cela tient à ce qu'elle n'a pas été, comme la nôtre, bercée dans la crèche de Bethléem, et que la religion laisse sur les âmes une empreinte plus durable qu'on ne l'imagine. Cela tient, non moins, à la longue humiliation d'Israël. J'admets donc volontiers qu'entre le Juif et nous, il puisse subsister des différences de caractère, des nuances de sentiment ; mais je ne vois pas que ce soit un désavantage pour nous et pour notre civilisation. J'ai peu de goût, je l'avoue, pour l'uniformité ; je laisse cela aux jacobins. A mes yeux, l'idéal d'une nation n'est pas un monolithe d'un seul bloc, ni un bronze fondu d'un seul jet. Mieux vaut, pour un peuple, être formé d'élémens divers et de races multiples. Si le Juif diffère de nous, tant mieux ; il y a plus de chances pour qu'à notre monotone et plate culture moderne, en train de faire du globe un potiron bien lisse, il apporte parfois un peu de variété. Je suis tenté de leur reprocher, à ces fils de Sem, comme aux Orientaux qui s'habillent à notre mode, de trop nous ressembler, de trop nous imiter. Mais à quoi bon ! Quand ils n'auraient aucune originalité spécifique, quand ils ne seraient, ainsi que les Slaves, au dire des Allemands, qu'une matière ethnique brute, ne serait-ce rien que de nous fournir l'étoffe de philosophes comme Spinoza, de compositeurs comme Mendelssohn, de virtuoses comme Rubinstein, de poètes tels que Heine, d'orateurs tels que Gambetta, d'actrices telles que Rachel ? Lorsque je rencontre le lamentable convoi de ces Juifs russes en voie d'exode, qui, refaisant en sens inverse, à des siècles de distance, le long chemin d'exil suivi par les pères de leurs pères, vont chercher la liberté aux pays où le soleil se couche, je me demande si quelqu'une de ces piteuses Juives, amaigries par les fatigues de la route, ne porte pas dans ses flancs quelque futur Messie de l'art ou de la science. La mère de Spinoza a dû débarquer ainsi en fugitive sur les plages basses de la Néerlande. Quant à moi, pour un métaphysicien tel que Baruch de Spinoza, pour un poète comme Heine, pour une Rachel seulement, je me résignerais à doubler le nombre des Juifs de France.

III.

Soit, dira-t-on, le Juif n'a plus de génie national, partant il ne peut guère dénaturer le génie français, le génie allemand, le génie slave. Cela ne suffit pas à nous rassurer : à côté du péril intellec-

tuel, il y a le péril moral. Vous nous avez dit que le Juif, notre égal, parfois notre supérieur pour l'intelligence, nous était fréquemment inférieur pour l'âme, pour le caractère. S'il n'y a pas de génie national juif, n'y a-t-il pas un esprit juif qui est en train de corrompre l'esprit français, de corrompre l'esprit allemand, l'esprit russe, l'esprit américain? car, Néo-Latins, Teutons, Slaves ou Anglo-Saxons, c'est une croyance reçue de chacun de nous que notre sang est pur et notre race saine. Chaque nation se persuade volontiers que la corruption lui vient du dehors. Ingénuité ou hypocrisie peu digne de grands peuples!

Y a-t-il un esprit juif, c'est-à-dire les Juifs ont-ils des tendances morales et sociales radicalement différentes des nôtres? Cela encore me paraît douteux. S'il y a un esprit juif, c'est dans le sens où il y a un esprit catholique, un esprit protestant, dans le sens confessionnel. Cet esprit juif, on le retrouve presque intact dans les juiveries de l'Est, là où les fils d'Israël vivent en groupes compacts; il est respectueux du passé, attaché à la tradition; il est formaliste et défiant des nouveautés. Voilà l'esprit judaïque tel que l'ont façonné le Talmud et le ghetto. Ce n'est pas là ce que d'habitude, en Occident, on appelle l'esprit juif; c'en est plutôt le contraire, — car, j'en ai déjà fait la remarque, ce que notre ignorance entend d'ordinaire par l'esprit juif, c'est l'esprit du Juif déjudaïsé à notre contact, esprit de négation que le Juif a pris chez nous en respirant l'air et les miasmes de notre atmosphère. Cet esprit trop commun chez eux, esprit de révolte contre toute tradition et toute autorité, il est juif à peu près comme l'esprit de Voltaire et de Diderot est catholique. Il a été inoculé aux fils de la Synagogue par des chrétiens. La démonstration en a encore été faite sous nos yeux en Russie. J'ai dit ailleurs comment le nihilisme russe déteignait sur la jeunesse juive qui fréquentait les écoles russes (1). Il en a été de même en Allemagne, de l'hégélianisme, du pessimisme, du matérialisme. Ici ce qui caractérise le Juif, c'est que de même que le catholique et à l'inverse du protestant, il passe souvent sans étapes, et comme d'un saut, de la foi de ses ancêtres à la négation totale, — et à l'inverse du catholique, le dogme et le rituel qu'il abandonne, il est rare que le Juif y revienne.

Laissant de côté, pour aujourd'hui, les questions sociales et la politique, à quoi reconnaissons-nous l'esprit juif et en quoi se manifeste-t-il? Est-ce dans le mercantilisme qui s'est glissé partout; dans la recherche du bien-être et de ce qu'on appelle, d'un nom étranger à Israël, le confortable? Est-ce dans l'amour du lucre et

(1) Voyez l'*Empire des Tsars et les Russes*, t. II, livre VII, ch. II; cf. t. III, livre IV, ch. III.

du luxe, dans la passion de jouir, dans le matérialisme pratique que nous respirons et que nous exhalons partout autour de nous? Est-ce dans la vénalité qui ronge nos hommes publics, et qui, pareille à un chancre honteux, menace de dévorer peu à peu les chairs d'une nation naguère encore brillante de santé? Cette corruption parlementaire qui nous envahit depuis une douzaine d'années, le courtier juif d'outre-Rhin en est trop souvent le véhicule; mais pourquoi est-ce dans notre France républicaine que le bacille corrupteur semble trouver le meilleur bouillon de culture? Cela tient, hélas! à bien des causes: à nos dissensions politiques, à notre désunion sociale, aux préjugés artificiellement entretenus des classes populaires contre les classes élevées et les familles où l'honneur était un héritage toujours intact; cela tient aux appétits des nouvelles couches qui assiègent avidement la table du pouvoir, impatientes d'avoir quelque chose à se mettre sous la dent, à la voracité des politiciens faméliques, dupeurs effrontés du suffrage universel; cela tient, en un mot, à l'abaissement graduel du niveau social et du niveau moral de nos assemblées électives. Ne connaissons-nous pas, de l'autre côté de l'Atlantique, un grand pays où le sémite ne passe point pour régner, et qui, pour des causes analogues, souffre d'un mal semblable? C'est le résultat de la prédominance des intérêts matériels et de la transformation démocratique de nos sociétés; et s'il plaît à notre patriotisme de lui donner un nom étranger, nous pouvons aussi bien dire que c'est de l'américanisme.

Où donc est la marque de l'esprit juif, et quelle en est l'expression dans l'art, dans la littérature? Elle est bien avilie, bien salie, notre littérature moderne, notre littérature française surtout; elle vous a trop souvent un fumet de faisandé, un relent de pourri qui soulève le cœur. La faute en serait-elle au Juif? Mais est-ce bien Israël qui, depuis cinquante ans, a donné le ton aux lettres françaises? et comment est-ce en France, un des pays où il y a proportionnellement le moins de Juifs, que la littérature s'est le plus gâtée? Qu'ont donc de sémitique notre théâtre ou notre roman? Le naturalisme qui se plaît à ravaler la nature humaine, l'énervant pessimisme, le dilettantisme affadissant, le niais cabotinage, sont-ils des produits de la synagogue? Est-ce du *talmud-tora* que sortent les jongleurs de mots, les inventeurs de l'écriture artiste qui font de l'art un puéril kaléidoscope de sons et de couleurs? Je distingue bien au théâtre, dans le roman, dans la presse surtout, quelques fils de Jacob; mais qui s'aviserait de voir en eux les chefs d'orchestre de notre littérature? Serait-ce d'Israël que nous sont venus le décadentisme, le symbolisme, le baudelairisme dépravé, l'occultisme mystificateur? Sont-ce des Juifs exilés de la terre sarmate qui nous ont apporté

dans leurs crasseuses lévites la dernière épidémie littéraire, l'égotisme, le culte du moi, insipide et malsaine fadaise dont sont victimes tant de novices ingénus? Dans la cohue tapageuse des « jeunes, » mûrs ou adolescens, qui s'évertuent à surprendre l'attention par l'étrangeté bariolée de leur prose alanguie, ou par le déhanchement rythmique de leurs vers désarticulés, j'aperçois bien quelques arrière-neveux d'Abraham, et non peut-être des moins lestes. Je ne sais qui l'a dit : Il y a presque autant de sémites dans nos petits cénacles littéraires qu'à la petite Bourse ; mais je ne vois pas qu'on puisse réclamer pour eux l'initiative. Ni M. Mikhaïl Éphraïm, ni M. Kahn, n'auraient eu pareille prétention. Ils se bornent, ces fils de Jacob, à suivre la mode du jour en cherchant à deviner celle de demain. Là comme partout, ils font preuve de savoir-faire, d'agilité, de subtilité ; mais si l'on est en droit de leur dénier l'imagination créatrice, c'est ici. Ils ne sont même pas, ces Juifs d'outre-Rhin ou d'outre-Vistule, les seuls étrangers d'origine qui se délectent à renouveler notre prose ou notre poésie française. Grecs, Roumains, Flamands, Slaves, créoles, ils s'y sont tous attelés ; c'est dans notre vieille langue comme une invasion de barbares raffinés. Puissent-ils l'assouplir sans la trop déformer!

Il y a bien, au théâtre, un genre secondaire, à demi démodé, où les fils de Juda ont longtemps primé. Sans Hervé, l'auteur du *Petit Faust,* peut-être même eussent-ils pu réclamer un brevet d'invention. Je veux parler de l'opérette française, de l'opéra-bouffe du second Empire. Voilà, semble-t-il, un genre français. Or, poètes et musiciens, les créateurs de l'opérette avaient, pour la plupart, du sang des tribus. Faut-il croire pour cela que c'est un genre juif? Mais comment cette opérette est-elle née en France et n'a-t-elle fleuri qu'à Paris? Dirons-nous qu'*Orphée aux enfers*, *la Belle-Hélène*, *la Grande-Duchesse* personnifient l'esprit juif dont la verve sacrilège se rit des rois et des dieux? Ces irrévérencieuses parodies de l'héroïque et du divin sont-elles un jeu de l'ironie juive? Je le veux bien; l'ironie juive, cette fois, n'est pas bien cruelle; mais comment n'y pas reconnaître la gaîté française et la « blague » parisienne, qui n'ont jamais été très fortes sur la notion du respect? Hector Crémieux et Offenbach ont eu bien des précurseurs depuis l'*Énéide travestie*, depuis *la Pucelle* et *les Galanteries de la Bible*, sans remonter au *Gargantua* et aux *Dialogues* de Lucien. Quelle est la chose sainte pour le croyant ou le patriote que n'ait tournée en ridicule l'esprit gaulois? Que de Français de la vieille France,— qui, elle, n'était pas juive, n'ont point rougi de traiter les patriarches de la Bible, les saints de l'Évangile, et les héros de notre histoire, comme les librettistes des Variétés ou des Bouffes ont accommodé les héros d'Homère et les demi-dieux de la Grèce! Ne faisons point les Pha-

risiens; soyons francs vis-à-vis de nous-mêmes : c'est bien là un plant de notre sol qui ne pouvait guère pousser ailleurs. Offenbach a beau être venu d'Allemagne et avoir cueilli des motifs dans les partitions d'outre-Rhin, c'est Paris qui l'a inspiré, Paris qui lui a fourni ses sujets, son style, sa musique pimpante et piquante. Tous les auteurs, compositeurs, acteurs de *la Belle-Hélène* et de *la Grande-Duchesse*, eussent été d'Israël que le genre n'en resterait pas moins français et parisien. Ici, comme d'habitude, les Juifs n'ont pas donné le branle, ils n'ont fait qu'entrer dans la danse.

Autre exemple : la chronique des journaux du boulevard, encore un genre frivole, spirituel à vide, né spontanément en France. Là aussi plusieurs Juifs se sont fait un nom ou, ce qu'ils aiment mieux, se sont fait des rentes. C'est toujours même histoire, même souplesse et même faculté d'adaptation des fils de Juda. Journal ou théâtre, ils se montrent les plus Parisiens des Parisiens de Lutèce, et tous ces Parisiens parisiennans ne sont pas nés en France. Rien de plus divertissant à cet égard que la carrière d'Albert Wolf, le juif allemand, admiré pour son bagout, par tant d'ingénus, comme le type du journaliste parisien. On connaît le mot d'une jeune Berlinoise à un de nos compatriotes : — « Quel est, pour vous, en français, le meilleur style du jour? N'est-ce pas celui d'Albert Wolf? » — J'ai retrouvé cette opinion dans de graves feuilles anglaises ou américaines. Le plus drôle est qu'elle était partagée de nombre de Français, — de provinciaux, il est vrai. Israël a souvent fourni la presse, la nôtre surtout, d'acrobates de lettres, de pitres de journal, de clowns de feuilleton. Il singe, au besoin, le Français, né danseur, comme on sait, et il dépasse son maître ; il est plus Parisien, plus boulevardier que nature. Tristes exploits et vils triomphes pour les héritiers des prophètes et les descendans des Machabées! Ils me rappellent ces ingénieux petits Juifs, bons à toutes les joyeuses besognes, les Grecs de l'empire, les *Græculi* de Rome qui, après avoir, eux aussi, donné au monde des héros et des dieux, épuisèrent le résidu de leur génie à divertir l'ennui des Romains de la décadence. Mais non ; c'étaient leur frivolité vicieuse et leur corruption de peuple usé que ces Grecs d'Achaïe ou d'Ionie apportaient à Rome ; tandis que c'est notre propre frivolité, c'est notre pourriture et nos vices, appris et imités de nous, que, pour notre plaisir et pour leur profit, cultivent, chez nous, ces *Hebraïculi*, ces *Judaïculi* dégénérés. Ils nous versent, hélas ! de l'eau de notre fontaine et du vin de notre cru. Ce n'est ni des rochers du Carmel, ni des neiges du Liban que découlent la légèreté gouailleuse du Parisien, le scepticisme irrévérent du Français. Interrogez un étranger, un Anglais, un Allemand, voire un de nos amis russes. Il vous dira que cela tient au sol, à la race, à l'histoire, — au sang celte, à la

tradition latine, à l'Église romaine, aux Jésuites, — car, au dehors, non moins que chez nous, il est des gens qui mettent tout sur le compte du jésuite, comme d'autres sur le compte du Juif. Jésuite ou Juif, l'un comme explication vaut l'autre : ce sont nos deux boucs émissaires; on peut tout rejeter sur eux. Ils ont tous deux bon dos.

Il nous reste une primauté que personne ne dispute à la France de la troisième république : c'est celle de la pornographie. Sur ce terrain, nous sommes sans rivaux. Pour certains de nos journaux, littéraire est devenu synonyme de pornographique. Cette abjecte royauté, à qui la devons-nous? Est-ce au Juif? est-ce le sémite, avec ses antiques *kedeshoth*, qui nous a fait passer du culte de la dame au culte de la fille? Mais l'Angleterre compte autant et plus de Juifs que la France, l'Allemagne en possède sept ou huit fois plus que nous; et anglaise ou allemande, la littérature de nos voisins n'est pas contaminée comme la nôtre. Le conteur galicien, Sacher-Masoch, raconte qu'un relieur israélite d'une bourgade de Hongrie, ayant reçu d'une de ses coreligionnaires un roman de Zola, répondit à sa cliente qui lui réclamait le volume : — « Je l'ai fourré au poêle, ce n'est pas un livre pour une femme juive. » — De combien de livres ou de journaux rédigés ou édités par des Juifs, n'aurions-nous pas à dire : cela n'est point pour une femme chrétienne? — Mais les Juifs ont-ils la spécialité de cette marchandise littéraire? sont-ils seuls à étaler dans nos feuilletons ces élégantes turpitudes? Certes, le métier est trop profitable pour qu'aucun n'y mette la main. Nos ancêtres avaient des peintres qui peignaient à la cire et au jaune d'œuf, nous avons une école qui peint à l'ordure et trempe ses pinceaux dans l'immondice. Tels directeurs de feuilles populaires, qui font profession d'éclairer les foules, réclament la liberté de polluer la jeunesse et tiennent publiquement boutique d'obscénités, comme ailleurs, en des pays arriérés, ils auraient ouvert, dans une ruelle écartée, un bouge mal famé. Mais les tenanciers de ces bazars de lettres sortent-ils tous de Jacob? — De même pour les écrivains dont la Muse, aux grâces de courtisane, s'ingénie aux poses lascives, experte à tous les artifices propres à chatouiller les sens des petits vieillards libidineux. Sont-ce bien toujours des fils de la maison d Israël, retombés aux fornications d'Ohola et d'Oholiba, qui se font les prêtres d'Astarté, la Syrienne, et qui dansent en chantant d'impures litanies devant la Bête apocalyptique, vêtue de pourpre et d'écarlate, aperçue naguère par M. Alexandre Dumas (1)? Sont-ils tous de Juda les chorèges de ces immodestes théories, les maî-

(1) Lettre à M. Cuvillier-Fleury (préface de *la Femme de Claude*).

tres de cette poésie lubrique, habile à jongler avec les équivoques luxurieuses, à rehausser les voluptueuses images de la gaze indiscrète de vocables transparens comme des maillots couleur de chair? Hélas! je reconnais plus d'un chrétien, baptisé au nom du Christ, parmi ces poètes de l'indécence qui inventent dans l'impur et, comme on l'a dit, idéalisent dans l'obscène (1). Si c'était là tout ce qui nous reste de poésie, nous n'aurions, avec Platon, qu'à bannir les poètes, — sans les couronner de fleurs; et si c'était là vraiment l'esprit juif, je demanderais qu'on relevât le ghetto.

Mais y a-t-il, chez nous, une poésie qui ait quelque chose d'israélite, ce n'est pas celle de M. Catulle Mendès; c'est plutôt celle de l'auteur des *Ouvriers*, de M. Manuel, le petit-fils du lévite, modeste et discrète poésie, intime, domestique, un peu courte peut-être, mais chaste, mais saine. La lyre aux cordes lydiennes et les cymbales phrygiennes n'ont rien de commun avec le psaltérion des filles de Juda et la harpe du roi prophète. Les Juifs qui nous chantent la volupté sur le mode ionien sont les élèves des Gentils. Allez voir, là-bas, les juiveries où la loi et les rabbins ont gardé l'autorité; on y fait encore des vers en hébreu et en jargon; je vous assure que la mère les laisserait chanter devant sa fille. Des prophètes à Jehuda Halévy et du moyen âge à nos jours, les *Hebraïca* et les *Judaïca* constituent une littérature immense; je ne crois pas que, dans aucune, les *erotica* tiennent moins de place. *Shir Hashirim*, *le Cantique des cantiques*, cette brûlante églogue de l'amour oriental, chaste jusqu'en sa crudité (comparez *Daphnis et Chloé*), *Shir Hashirim* est isolé dans la poésie hébraïque, et la Synagogue, qui ainsi que l'Église n'y voit qu'une allégorie, n'en permettait la lecture qu'aux hommes de trente ans. Les peuples qui pratiquent la Bible et qui se sont le plus imprégnés de l'esprit de Juda sont les moins indulgens aux jeux délétères de la pornographie. Je ne sais rien de plus opposé à l'esprit d'Israël, esprit de pureté et de sainteté domestique, qui a toujours traité les rapports des sexes en chose sérieuse, y apportant une sorte de pédantisme médical. Les Juifs qui en font un objet de divertissement spirituel, ou de raffinement sensuel, sont infidèles aux traditions de leur race; ce sont, comme disent leurs coreligionnaires d'Orient, des *apicoresim*, des épicuriens, des mécréans qui n'allument plus les flambeaux de Chanouka. On ne badinait pas avec l'adultère dans les écoles de Judée. Nous savons quel châtiment lui réservait la loi; et, cette peine, un vieux Juif parisien avait naguère le mauvais goût d'en demander le rétablissement, insis-

(1) Le mot est de M. James Darmesteter.

tant pour qu'elle fût appliquée aux pornographes du feuilleton aussi bien qu'aux épouses coupables (1). Eux aussi, affirmait-il, tombent sous la loi du retranchement. Ici encore, loin du pharisaïsme! ce n'est pas un défaut français, et nous avons assez des nôtres sans emprunter ceux de nos voisins. Ici encore, y a-t-il une tradition, une filiation, c'est chez nous, Aryens, fils de Rome et de la Grèce, que les eaux du baptême n'ont pas purifiés. Cette veine de corruption, cette moisissure morale qui va s'élargissant et s'étalant à la surface de nos sociétés, elle remonte loin chez nous : de la littérature secrète du XVIIIe siècle, à la Renaissance, au moyen âge, à l'antiquité. Si l'Angleterre de la restauration n'avait eu son théâtre, et l'Italie du *Quattro* ou du *Cinque cento* ses conteurs et son divin Arétin, on pourrait croire que c'est encore là un produit de l'esprit gaulois ; d'aucuns diraient de l'esprit latin. D'où vient-elle, en réalité, cette abjecte littérature, tout ensemble grossière et raffinée, hymne impudique à la glorification des voluptés réprouvées par l'Église et par la Synagogue? Elle vient du néo-paganisme, du culte restauré de la chair et des sens, auxquels cèdent à la fois le Juif déjudaïsé et le chrétien déchristianisé. Pour s'en laver et s'en guérir, ils n'auraient tous deux, Juif et chrétien, qu'à se replonger, au pied de l'Hermon, dans les eaux frigides des sources du Jourdain.

Ne nous flattons point; tout, pour le Juif, n'est pas bénéfice dans son rapprochement avec nous. Comme aux Orientaux, chrétiens ou musulmans, le brusque contact avec notre civilisation lui est souvent funeste. En même temps que la contagion de nos idées, il subit l'infection de nos vices. Contre ces maladies-là, il n'a pas d'immunité. Ce n'est point la faute de sa morale; la morale juive est la même que la morale chrétienne. Elle n'en diffère que par des nuances; elle est fondée sur la même foi en Dieu et sur le même décalogue. Ce qui est vrai du Juif, peut-être encore plus que du chrétien, c'est qu'en abandonnant les rites et la foi de ses aïeux, il garde rarement intacte la morale incorporée à cette foi et enveloppée dans ces rites, comme l'amande dans la noix. Cela est vrai surtout de la morale des sexes, de la chasteté, frêle vertu qui, pour résister à l'orage des passions, semble avoir besoin d'un support religieux et comme d'un tuteur divin.

Il y a un peuple qui aurait peut-être plus de raison que nous d'accuser le Juif d'avoir travaillé à sa corruption. C'est l'Allemagne. Israël a tenu, dans la littérature et dans la vie intellectuelle de nos voisins, une place plus large qu'en France. Au pays de Heine, de

(1) Al. Weill, *le Lévitique*, p. 109-113. Paris, 1891.

Marx, de Lassalle, les écrivains d'origine juive sont légion. Parmi eux beaucoup ont longtemps vécu en France et goûté l'esprit français. Que des patriotes teutomanes reprochent aux Juifs d'avoir inoculé à la vertueuse Germanie le virus de l'esprit français, son persiflage, son scepticisme superficiel, son immoralité, son défaut de respect, ses instincts de révolte, je ne m'en offusque point, à condition de reconnaître qu'ils lui ont aussi injecté quelque chose de notre amour de la justice, de notre liberté d'esprit, de notre dédain des castes et des hiérarchies surannées, de notre haine de l'hypocrisie et des mensonges conventionnels. Ainsi notamment de Bœrne et de Heine, les deux frères ennemis, les deux coryphées israélites de la « Jeune Allemagne » qui, d'après Menzel, n'était qu'une jeune Palestine. A. Graetz, l'historien du judaïsme (1), Bœrne et Heine apparaissaient comme deux anges, armés de verges pour flageller les travers allemands. Fort bien, mais ces verges vengeresses ont été trempées dans de l'essence française. Ces deux archanges ne sont pas les seuls Juifs allemands qui aient pris quelque chose chez nous. On en pourrait citer bien d'autres en des régions moins élevées; Paul Lindau, par exemple, et Max Nordau, parmi les contemporains. Chez tous ces Juifs d'Allemagne, chez Heine et Bœrne eux-mêmes, tout comme chez Lassalle et chez Karl Marx, les deux demi-dieux du socialisme d'outre-Rhin, on n'en sent pas moins l'éducation allemande, le fond allemand, le *substratum* germanique. S'il y a dans leurs veines un virus secret, il n'est ni tout juif, ni tout français. On y reconnaît à l'analyse un poison plus subtil, qui vient tout droit de la docte Allemagne, de ses écoles, de ses universités, de sa philosophie. Inspirateurs de la Jeune Allemagne et des révolutions politiques, ou initiateurs du socialisme et de la guerre de classes, il y a, chez tous ces Juifs tudesques, du Hegel et de l'hégélianisme. Par là aussi, ils sont bien de leur pays et bien de leur temps. L'Allemagne n'a pas le droit de les renier.

Est-ce que les Juifs auraient eu, en Allemagne, le monopole du radicalisme intellectuel et des négations philosophiques ou politiques? Mais Stirner, par exemple, le prototype du nihiliste; mais Nietzsche, qui appelle la croix le plus vénéneux des arbres, ne sont point, que je sache, de la maison de Jacob. Et parmi les contemporains de Heine, frappés avec lui par la diète germanique, est-ce que Gutzkow, le Berlinois baptisé, n'a pas étalé son antipathie pour le christianisme et l'esprit nazaréen? — De même, est-ce les Juifs ou les Juives qui ont appris aux Allemands à faire litière de la

(1) Graetz, *Geschichte der Juden*, t. XI, p. 367.

vieille morale? Si une fille de Moïse Mendelssohn a osé, une fois, mettre en pratique la théorie de l'union libre, elle ne faisait qu'appliquer les principes d'un chrétien, d'un mystique, d'un des plus illustres inspirateurs du romantisme allemand, Frédéric Schlegel (1). La femme juive, il est vrai, cette Orientale qu'on nous représentait comme asservie et avilie par le Talmud, la femme juive a plus d'une fois scandalisé la *deutsche Frau* par ses façons émancipées et par sa culture d'esprit, indécente et inquiétante chez une femme. Non contente d'aider à l'affranchissement de sa race, la Juive d'Allemagne a osé travailler à l'affranchissement de son sexe. Elle a eu le tort de montrer des goûts et des talens que ne se permettait pas la ménagère allemande. C'est d'elle aussi, c'est d'Henriette de Lemos, entre autres, d'Henriette Herz, l'amie du théologien Schleiermacher, c'est de Rahel Varnhagen von Ense, que Berlin apprit ce qu'était un salon, importation française qui n'a pu s'acclimater aux bords de la Sprée. Je ne vois pas, pour cela, que l'exemple des Juives ait corrompu l'honnête Allemagne. Elle a pu s'effaroucher des fantaisies romanesques de Fanny Lewald; mais les hardiesses de la libre penseuse juive ont été dépassées par Marlitt, l'*authoress* à la mode en Allemagne. — Revenons aux hommes, prenons les écrivains issus d'Israël qui se sont fait un nom. L'Allemagne a-t-elle oublié que le premier Juif qui ait écrit en allemand, un Juif encore imbu de l'esprit de la synagogue, Moïse Mendelssohn, osait, en plein XVIIIe siècle, refaire le *Phédon?* Combien de chrétiens auraient alors eu le même courage? Si l'esprit sceptique a prévalu chez nombre de ses congénères, c'est qu'ils se sont détachés de la tradition d'Israël; c'est que, malgré les vieux rabbins, ils ont ouvert les livres profanes et goûté aux fruits de l'arbre de la science allemande. Tout comme les Juifs de Russie, c'est à l'université, à l'*Alma mater* chrétienne, fondée par l'Église ou par l'État, que les Juifs d'Allemagne ou d'Autriche ont pris leurs tendances radicales. Ainsi Auerbach, le fils du rabbin de Souabe; sans Tubingue et sans Strauss, il n'eût sans doute jamais traduit Spinoza (2). Cela ne l'a pas empêché de devenir le peintre le plus fidèle de la vie rustique de l'Allemagne. Que nos paysans de France n'ont-ils eu leur Auerbach! Je ne crois pas que l'Allemagne compte beaucoup d'écrivains plus Allemands et plus sains. Je n'en dirais peut-être pas autant de Paul Heyse (un Juif demi-sang); tout en admirant l'art de ses nouvelles et le brillant de sa poésie, on peut ne pas goûter les romans à thèses et le sensualisme païen de Heyse. Mais depuis Goethe, retour d'Italie, depuis Goethe

(1) Frédéric Schlegel dans son roman de *Lucinde*.
(2) Voir, dans la *Revue* du 1er octobre 1884, l'article de M. Valbert.

qui a tout compris, sauf peut-être la foi chrétienne, le paganisme avait plus d'une fois été importé au nord des Alpes. Quant à la littérature à tendances, si en Allemagne, en Autriche, en France même, tant de fils d'Israël ont eu une prédilection pour les nouveautés politiques et les thèses révolutionnaires, c'est que, de même que les Juifs russes entraînés dans le torrent nihiliste, ils sont poussés vers l'extrême démocratie et vers les doctrines de révolte par le souvenir de leur longue oppression, par l'intolérance des lois ou des mœurs, par le besoin, en un mot, de préparer ou de consolider leur émancipation, encore aujourd'hui si souvent remise en cause (1). Il s'en faut cependant que tous aient été des apôtres de la Révolution. Voici, en des genres divers, des hommes de talens inégaux : le poète Beer, frère de Meyerbeer, les peintres du ghetto, Bernstein et Kompert, le savant Ebers, le romancier égyptologue, le conteur Franzos, je ne vois pas qu'ils aient beaucoup troublé la paisible pensée allemande. Si la littérature de nos voisins n'a plus la limpidité d'azur des eaux du Rhin au sortir du lac, la faute n'en est pas au sémite. Et si la foi chrétienne et la culture chrétienne demeurent encore chères au cœur des Allemands, il nous faut bien leur rappeler qu'il y a eu, au XIXe siècle, deux dissolvans autrement énergiques que l'esprit juif ; l'un a été l'exégèse allemande, l'autre la métaphysique allemande.

IV.

« Mon ami, me disait un des hommes qui se sont donné pour tâche le relèvement moral de la France, il y a une chose contre les Juifs : ils abaissent notre idéal national. » A la bonne heure! voilà un grief digne de nous. Je ne nierai pas qu'il ne semble parfois fondé. Il y a dans le monde une diminution de l'idéal ; ou, pour ne pas être trop sévère envers notre temps, il y a une altération, une déformation de l'idéal. En avons-nous encore un, nous le plaçons moins haut ; nous le plaçons si bas parfois qu'on n'ose plus l'appeler de pareil nom. Bien des choses y contribuent, en dehors du Juif : la démocratie, naturellement éprise du progrès matériel, l'affaiblissement de la foi religieuse et de toute foi, le génie utilitaire de notre civilisation industrielle, le goût du bien-être, le culte de l'argent, le respect du succès, l'indifférence aux moyens. Ici encore, au lieu de croire que nos sociétés se judaïsent, je répéterais plutôt qu'elles s'américanisent.

L'idéal est en baisse, tel est le fait ; si le Juif y contribue, c'est

(1) Karl Beck et Moritz Hartmann, deux poètes juifs autrichiens, à tendances démocratiques, se rattachent ainsi au mouvement démocratique allemand de 1840 à 1848.

par son abaissement séculaire, et cet abaissement, nous savons d'où il provient. Que de soins nous avions pris pour l'avilir, pour lui courber le front vers la boue et vers l'argent ! A parler franc, beaucoup d'entre nous l'aiment mieux ainsi; plus il est bas, plus il nous semble à sa place; lorsqu'il ose lever la tête et porter la main sur les choses nobles, nous sommes tentés de crier à l'insolent. Peut-on dire pour cela que, si l'ideal décline, la faute en est au Juif? Prenons l'Allemagne qui se vantait d'être la terre de l'idéal. A l'idéalisme suranné du Souabe ou du Saxon a succédé, dans l'Allemagne unifiée, le réalisme cynique du Prussien de la Marche. Qui vous en semble responsable? Est-ce le Juif, comme le veulent les teutomanes? Est-ce la brutalité prussienne, la bureaucratie berlinoise, le militarisme des Hohenzollern? Est-ce les leçons de violence et de fraude de ce Poméranien de Bismarck et l'érection de la force en droit? — Germanique ou romaine, voilà une idée, en tout cas, qui ne vient pas de Jacob. Toute son histoire proteste contre elle.

Pour me prouver que le sémite est incapable d'idéalisme, on me cite le Chaldéen, le Phénicien, le Carthaginois, l'Arabe. Qu'importe toute cette ethnographie, alors que, depuis deux mille ans, nos âmes vivent de l'idéal apporté par les fils de Juda? De quelque main divine qu'elle ait plu sur ses tentes, nous avons été nourris de la manne transmise par les Beni-Israël. Les prophètes d'Éphraïm et les apôtres de Galilée ont été dans le monde les hérauts de l'idéalisme. La soif d'idéal qui travaille les nations chrétiennes, c'est d'eux qu'elle nous vient. Prenez leur livre, leur Bible; elle a été, pour des peuples entiers, la source éternellement fraîche où ils ont puisé force et noblesse. Par elle, des nations aryennes se sont lentement imbues de l'esprit sémitique, et leur âme en a été relevée et leur cœur fortifié. Si le Juif moderne nous semble dépourvu d'idéal, la faute n'en est ni à sa race, ni à sa tradition. La faute en est à ses souffrances. Il a été artificiellement déformé par les siècles. Du peuple qui avait prêché au monde le royaume de Dieu, l'intolérance a fait la race la plus positive, la plus terre à terre, si vous voulez. L'histoire a de ces tristes métamorphoses. Il n'est pas vrai toujours que la souffrance épure et que la persécution ennoblisse. Le Juif en est la preuve. Il a tout sacrifié à sa foi et à sa nation. Il a été idéaliste à sa manière, car s'il n'eût cherché que le repos et la richesse, il y a beau jour qu'il eût cessé d'être Juif. En ce sens, son existence prouve son idéalisme. Où trouver une race plus fidèle à sa tradition, à sa loi, à son Dieu, c'est-à-dire, en somme, à son idéal? Quelle histoire! Ses poètes l'ont appelée la passion d'un peuple (1); passion combien longue et douloureuse,

(1) Ainsi David Levi. *Il profeta o la passione di un popolo* (Turin, 1884).

de Nabuchodonosor à Antiochus et d'Adrien à Torquemada! Le Juif a été le prosaïque héros d'un drame de deux mille ans, héros de tournure peu héroïque, sans souci de le paraître, se rapetissant et s'aplatissant, au besoin faisant le mort pour échapper à ses ennemis, sauf à braver le bûcher au pied de l'échafaud. Longtemps, il a réduit son idéal et borné son honneur à demeurer Juif, ayant renoncé au reste, comme à un luxe superflu. Toutes les générosités de son âme et tout son enthousiasme, il les a dépensés pour cela, si bien qu'il n'en avait plus pour autre chose. Et ainsi, à force de se replier sur lui-même, il s'est comme racorni. En dehors de sa loi, il n'a plus vu dans la vie qu'une affaire. — Mais cette façon de concevoir la vie n'est-elle pas celle des neuf dixièmes des chrétiens? Pour moi, je n'y découvre rien de sémite. Cela est bien anglais et bien américain. Cela même est devenu français, devenu allemand; et ce n'est pas du Juif que nous l'avons appris. Allemands ou Français, si nous avions le cœur plus haut, si notre jeunesse était moins pressée de jouir et nos vieillards moins jaloux des biens de ce monde, si nos âmes avaient en elles un peu de l'esprit qui a soufflé sur nous des montagnes de Galilée, nous n'aurions guère à nous inquiéter des exemples du Juif. Nous n'aurions qu'à le laisser à son comptoir, ou à le renvoyer à ses rabbins. Mais où est notre idéal? Il est écrit : le cœur de l'homme est là où est son trésor. Où est notre trésor? N'est-ce pas dans les coffres du banquier juif? Et là est notre cœur, tout comme le cœur du sémite. Le mal est que nous n'avons plus ni foi, ni enthousiasme; nous ne savons trop que croire, ni de quel idéal nous éprendre. Pareil à un quinquagénaire revenu de tout, notre monde moderne ne croit plus qu'à la richesse. Et cette foi au dieu dollar, ni l'Europe, ni l'Amérique, n'ont eu besoin qu'elle leur fût prêchée par des apôtres de Judée.

Disons-nous vrai cependant, le Juif ne conçoit-il la vie que comme une opération de Bourse? Laissons le courtier, le banquier, l'homme d'argent; juif ou chrétien, ce n'est pas sa vocation d'être un professeur d'idéalisme. Prenons la plus haute expression de la vie, l'art, la poésie, la science. Est-ce que le Juif aux lèvres sardoniques a partout craché son ironie sur la pâle fleur d'idéal qui va se flétrissant dans la lourde atmosphère du mercantilisme? Cette race charnelle, « cette race sensuelle, comme toutes les races orientales, » a-t-elle vraiment abaissé l'art et avili les lettres? Rachel, par exemple, a-t-elle ravalé le théâtre français et dégradé les Romaines de Corneille et les Grecques de Racine? Les inspirations de Beethoven ont-elles perdu de leur grandeur en passant par les doigts de Rubinstein ou par l'archet de Joachim? S'il y a une musique malsaine, voluptueuse, énervante, est-ce celle de Meyerbeer

ou de Mendelssohn? Et tiendrons-nous le *Prophète* ou la *Reformation-Symphonie* pour des compositions corruptrices, vides de tout idéal ? Voici Antokolsky, le sculpteur russe, l'auteur du *Spinoza*, du *Nestor*, de la *Martyre chrétienne;* c'est un idéaliste, un sculpteur d'idées, comme dit M. de Vogüé; s'il pèche, c'est par là; il veut trop spiritualiser la chair et les muscles, il veut faire entrer trop d'âme dans ses corps de marbre. On a dit que le Juif avait pris du Talmud une idée grossière de la femme et de l'amour. Il me semble, quant à moi, que, à travers tous ses sarcasmes, peu de poètes ont autant poétisé l'amour et idéalisé la femme que ce grand railleur de Heine. Chez lui, comme chez les âmes ardentes, saisies en pleine éruption de la jeunesse par le froid de la réalité, je crois sentir une sorte d'idéalisme rentré. Serait-ce dans la philosophie que le Juif s'est montré incapable d'idéal? Mais que faites-vous de Spinoza? Si peu de goût qu'on ait pour les théorèmes de l'Éthique, comment classer ce contemplatif de l'absolu dans le vil troupeau des matérialistes au front courbé vers la terre? Son œil regarde en haut. Son panthéisme, au lieu de partir de la matière, part de la pensée, pour aboutir à l'absorption de la nature et de toute chose en Dieu. N'est-ce pas Spinoza qui enseignait l'amour intellectuel de Dieu, *amor Dei intellectualis?* Et sa morale ne se résume-t-elle pas dans l'identification de la vertu et de la béatitude? Voilà une recette du bonheur que sémites et aryens feraient bien de retenir; s'ils en font peu de cas, ce n'est pas qu'elle leur semble trop épicurienne.

Laissons les œuvres des Juifs pour voir de quelle façon l'art et la poésie ont représenté le Juif. Je me suis amusé à le suivre dans la fiction, aussi bien que dans l'histoire. Est-il vrai que, depuis Ahasvérus de fabuleuse mémoire, poètes ou romanciers n'aient connu qu'un Juif, le Juif classique, le youtre rampant, fourbe, rapace, dès avant Shylock honni sur toutes les scènes populaires. « Au théâtre, le Juif doit être odieux, » remarquait un écrivain dramatique d'origine israélite (1). M. Alexandre Dumas avait déjà dit: « Il est reconnu qu'un Juif, au théâtre, doit toujours être un grotesque (2). » Il est devenu, en effet, une sorte de fantoche, analogue aux masques italiens, et, tout comme Arlequin ou Pulcinella, tenu toujours au même rôle. En revanche, si le Juif doit être repoussant, la Juive, sur la scène, a d'ordinaire toutes les grâces et les séductions. Les pauvres aryens s'y laissent toujours prendre. De l'Esther d'Assuérus à l'Esterka polonaise de Casimir le Grand,

(1) M. Abraham Dreyfus, *le Juif au théâtre,* conférence pour la Société des études juives, 1888.

(2) Lettre à M. Cuvillier-Fleury.

ainsi le veut la tradition ou la légende. Prend-on le roman, la Juive, ange de pureté ou courtisane, garde sa beauté fascinatrice; le Juif cesse d'être un type de convention. Avec le Nucingen de Balzac, ou le Samuel Brohl de Cherbuliez, il redevient un être vivant; chose inattendue, il se transforme souvent en personnage idéal. Ainsi, naturellement, chez les écrivains issus d'Israël, Heine, Disraëli, Heyse, Lindau, Fanny Lewald, Auerbach, Kompert; mais pareille métamorphose s'est faite chez plus d'un auteur chrétien, et jusque sur le théâtre, là où il était le plus difficile de la faire accepter. Lessing n'est pas le seul qui ait osé nous montrer un Juif érigé en modèle de vertu. A son *Nathan der Weise*, raisonneur verbeux, nimbé d'une froide auréole de sagesse, je préfère le Daniel de la *Femme de Claude*, un Juif idéaliste, plus vrai que ne l'a cru la badauderie parisienne; je l'ai moi-même rencontré, mais plus loin, là-bas, vers l'Est. Le Daniel de M. Alexandre Dumas a fait souche; de lui semble être sorti le Mordecaï, le néo-prophète de *Daniel Deronda* (1). Selon l'observation de Valbert (2), Eliot a dépeint, avec une visible sympathie, trois ou quatre types de Juifs. Il est vrai qu'Eliot écrivait sous l'influence de Lewes, et que Lewes passe pour israélite. Cela a été contesté; mais si Lewes était Juif, comment un Juif a-t-il su inspirer un sentiment aussi profond à une femme aussi noble que miss Evans? Vers la même époque, un des poètes attitrés de l'idéalisme anglais, Robert Browning, dans son *Rabbi Ben Ezra*, mettait sur les lèvres d'un rabbin sa haute conception de la vieillesse pareille à une aurore. Si peu romanesque que semble le Juif, Eliot n'a pas été seul à faire de lui un héros de roman. Sa vie même en a parfois fourni l'étoffe. Ferdinand Lassalle, par exemple, a inspiré trois ou quatre romanciers anglais ou allemands. Jusqu'aux naturalistes, qui se sont aperçus que l'homme d'argent n'était pas tout Israël. M. Zola, qui se pique parfois de symbolisme, a opposé, dans l'*Argent*, au banquier, roi de la Bourse, un petit Juif poitrinaire, qui agonise en rêvant de rénovation sociale. Ce Sigismond n'est pas une invention de Zola; c'en est encore un que j'ai connu. En Pologne même, dans le pays où ils ont été le plus abaissés, poètes et romanciers nous ont plus d'une fois représenté des Juifs de caractère noble, épris de causes généreuses. Ainsi le Jankiel de Mickiewicz, ainsi le Jacob de Kraszewski, ainsi le Meyer Ezofowicz d'Élise Orzeszc. Quant aux Juives, notre galanterie ou notre fragilité aryenne, a toujours été indulgente à leurs yeux de velours aux longs cils. Je

(1) La remarque est, je crois, de M. E. Montégut, *Écrivains modernes de l'Angleterre*, 1re série, G. Eliot.

(2) G. Valbert, *Hommes et choses d'Allemagne.*

ne sais si, pour elles, il est des antisémites. De la Rebecca d'*Ivanhoë* à la Rebecca de *la Femme de Claude*, à la Sarah de *Don Juan d'Autriche*, à la Fanny Hafner de *Cosmopolis*, pourquoi tant d'écrivains de toute race sont-ils allés, comme M. Alexandre Dumas, incarner « dans la fille des éternels persécutés » la grâce et la pureté de la femme? C'est un lis pourtant qui ne croît guère sur le fumier.

Mais qu'importent la fiction et les ombres vaines nées du cerveau des poètes. Est-ce seulement dans le roman qu'un juif puisse se montrer désintéressé? Circoncis ou baptisés, n'en est-il point, sous le firmament de Jéhovah, qui nous aient prouvé que, malgré son long abaissement, la race de Jacob n'était point encore fermée à tout idéal? J'en pourrais, pour ma part, citer plusieurs, en France même, parmi les vivans et parmi les morts. Qu'est-ce, par exemple, qu'un écrivain tel que James Darmesteter, si ce n'est un idéaliste? Et qu'était un homme comme Gustave d'Eichthal, un de ces rares vieillards, demeurés fidèles au large idéal de leur jeunesse? Nous avons, à l'Académie des sciences morales, un octogénaire qui, chaque fois que Dieu ou l'âme sont en cause, les défend avec les accens d'un prophète; c'est un israélite qui a appris à lire dans le Talmud. Il devait bien avoir un grain d'idéalisme, ce Juif levantin, Franchetti, qui, à l'heure de nos désastres, vint se faire tuer pour la France sur les collines de la Seine; ou cette Juive française, Mme Coralie Cahen, qui, au plus fort de l'hiver, traversait les lignes allemandes pour aller consoler nos prisonniers dans les forteresses de la Prusse. Veut-on s'en tenir à l'histoire, ils ne sont pas impossibles à découvrir, les Juifs anciens ou modernes, orthodoxes ou hérétiques, qui ont su réaliser dans leur vie ce type du sage ou du juste demeuré, à travers les âges, l'idéal d'Israël. Cet idéal, défiguré chez leurs *tzadigs* par la superstition des *Hassidim*, Jehuda Halevy et les grands rabbins du moyen âge, et Spinoza et Moïse Mendelssohn et Montefiore en ont laissé des types immortels. Le Juif, avec la grâce du Christ, ne paraît même pas incapable de s'elever jusqu'à la sainteté. J'en sais au moins un — ô scandale! — en passe d'être officiellement reconnu comme saint et déjà admis aux honneurs de nos autels, le vénérable Libermann, fondateur de la Congrégation des missionnaires du Saint-Esprit (1). Les églises réformées, qui n'osent point

(1) C'est, croyons-nous, la première fois qu'un descendant d'Israël est l'objet d'un procès de canonisation. Bien que les Juifs qui se font baptiser n'appartiennent pas toujours à l'élite du judaïsme, plus d'un s'est distingué, dans le clergé protestant ou catholique, par ses vertus et par ses œuvres. Ainsi naguère, en France, les deux pères Ratisbonne, l'un fondateur de la congrégation de Notre-Dame de Sion, l'autre converti à Rome par une apparition de la Vierge, dont le souvenir attire de nombreux fidèles à l'église *Sant' Andrea delle Fratte*. — Ainsi, aujourd'hui encore, les deux frères

conférer de diplôme de sainteté, n'en ont pas moins vénéré, elles aussi, des apôtres et des docteurs d'origine juive. Ainsi, en Allemagne, le grand Neander, une des gloires de la théologie orthodoxe, Neander, un des hommes qui ont momentanément réchauffé, dans l'église évangélique, la piété chrétienne engourdie par les glaces du rationalisme (1).

Que chez les fils d'Abraham la racine des sentimens nobles n'ait pas toujours été desséchée, cela me paraît hors de doute; mais je ne sais si leur idéal est toujours le même que le nôtre. Peut-être y a-t-il dans le passé d'Israël quelque chose qui décolore ses aspirations les plus hautes et teinte son idéal d'une nuance de prosaïsme. Le Juif est vieux, et il a longtemps vu le monde à travers les grilles du ghetto. Jusqu'en ses rêves, il se peut qu'il soit plus positif que des races plus jeunes, dont l'adolescence, plus choyée, a eu plus d'expansion. A nous fils ingrats de la nouvelle Rome, grandis joyeusement sur les genoux maternels de l'Église, il nous revient parfois des reminiscences de notre enfance chrétienne et de ses élans vers le ciel. Nous sommes les fils des croisés; et de la vie du moine et du chevalier, il nous reste un tour d'imagination, une fierté de sentiment, une délicatesse d'âme, malaisés à retrouver chez les fils du sémite, tenus comme des chiens à la porte de la maison. L'idéal, qui s'est formé au moyen âge dans le donjon du château-fort et sous les arcades du cloître, n'est pas celui du Juif; — pas plus d'ailleurs qu'il n'est, là-bas, celui du Yankee. Le Juif n'est d'habitude ni chevaleresque, ni mystique; nous en avons donné les raisons. Qu'il soit peu chevaleresque, n'ait que dédain pour le donquichottisme et montre peu de goût pour la gloire bruyante des armes et les aventures noblement périlleuses, comment en être surpris, quand l'écu du chevalier et le droit de ceindre l'épée lui ont été dénies pendant des siècles? De même, il n'est guère enclin au mysticisme et semble ne l'avoir jamais été: le judaïsme est toujours resté une loi, une religion de tête, un culte de raison, peu favorable aux mystiques transports ou aux divines langueurs. Le mysticisme de la Cabbale et des néo-cabbalistes, les Hassidim, semble une semence apportée du dehors;

Lemann, tous deux prêtres, tous deux connus pour leur zèle apostolique. Certains antisémites, qui se croient plus sages que Rome, n'en conseillent pas moins à l'Église de reprendre les usages de l'inquisition espagnole et de n'admettre les hommes de race juive au sacerdoce qu'après plusieurs générations de baptisés.

(1) L'Angleterre aussi a eu ses pasteurs et ses missionnaires de sang israélite. Une revue ecclésiastique anglicane, *the Newberry House Magazine* (janvier 1892, p. 320), affirme qu'il y a, dans l'église établie, quatre évêques et cent vingt clergymen d'origine juive, dont plusieurs se sont signalés par la ferveur et le désintéressement de leur apostolat. Lord Herschell, le chancelier du cabinet Gladstone, est ainsi le fils d'un juif polonais, Ridley Herschell, devenu après son baptême ministre anglican.

au jugement des meilleurs juges, la Cabbale même est sans racine dans le judaïsme.

Ni chevaleresque, ni mystique, quel est l'idéal du juif? C'est, pourrait-on dire, un idéal bourgeois et, si l'on peut associer ces deux mots, un idéal positif. Il ne se perd pas dans les nuages ou dans l'azur du ciel; ce qu'il vise, c'est la terre et les réalités terrestres; son objet est l'établissement de la paix et la diffusion du bien-être parmi les hommes. C'est ce que, ici même, on a appelé l'idéal charnel du juif; idéal terre à terre peut-être, idéal, si l'on veut, de courtier besogneux ou de banquier enrichi, pas tant à mépriser cependant, car il se ramène à ce qui fut l'idéal des prophètes, le règne de la justice dans le monde. Et viendra le temps où chacun pourra s'asseoir en paix, à l'ombre de sa vigne ou de son figuier. Charnel ou non, tel est demeuré, à travers les âges, l'idéal judaïque; et ce terrestre idéal de l'antique Israël, peu importe que le Juif l'ait rapetissé à sa taille; l'on ne saurait nier qu'il coïncide avec celui des temps nouveaux, avec le rêve humanitaire légué aux peuples modernes par le XVIIIe siècle, qui, à travers toutes ses utopies et ses frivolités, fut à sa manière un siècle idéaliste.

Israël peut se vanter d'avoir, de longue date, pris les devans sur les gentils. Comment s'appelle-t-il, dans la tradition de Juda, cet espoir lointain d'un renouvellement des sociétés humaines? Il s'appelle d'un vieux nom: le messianisme. Le messianisme est le grand dogme et la grande originalité du judaïsme. Des treize articles de la profession de foi de Maïmonide, c'est encore celui qui garde le plus de croyans. Or, qu'est-ce que le messianisme, et comment l'entend-on en Juda? Israël a, pendant deux mille ans, appelé le fils de David qui devait faire régner sur la terre la justice et la paix. Il est des Juifs qui l'attendent toujours, mais la plupart sont las d'invoquer sa venue. Leur espérance a été trop de fois trompée par les faux messies; ils ont trop cru pour croire encore. Les rabbins eux-mêmes sourient des Juifs de Tibériade qui tiennent leur lampe allumée dans l'attente de la naissance de l'oint du Seigneur, ou des Juifs de Safed, assemblés d'avance au pied de la montagne sur laquelle le rejeton de Jessé doit établir son trône. Le Messie en chair et en os, le restaurateur de l'empire d'Israël qui devait asseoir sur le monde la domination de Jacob, bien peu y croient encore. Voilà longtemps déjà que les docteurs se sont pris à en douter. Ils n'abandonnent pas pour cela, ces Juifs à la foi obstinée, l'espoir du Libérateur qui doit faire triompher sur la terre le droit et l'équité. Les murs de certaines synagogues de Galicie en représentent, en naïves peintures, les emblèmes prophé-

tiques, le loup et l'agneau paissant côte à côte. Ces promesses de ses voyans, le Juif, comme le chrétien, s'est décidé à les réduire en allégories. Nos docteurs lui ont-ils assez reproché d'être l'esclave de la lettre et de matérialiser les prophètes? Le voilà, à son tour, qui les entend au sens spirituel, tout en leur gardant une signification temporelle. Pour lui, le prince de la paix, le soleil de justice, annoncé sur le Carmel et le Moriah, n'est ni un roi, ni un conquérant, ni un homme, mais une époque, une ère nouvelle, promise à Israël et à l'humanité. Pour tels de ses rabbins, le Messie, s'il est un être vivant, le Messie triomphant, comme le Messie souffrant, le *Christus patiens* d'Isaïe, c'est Israël lui-même, Israël lumière du monde, tour à tour persécuté et délivré, humilié et glorifié. Pour la plupart de nos Juifs d'Occident, ce n'est qu'une figure allégorique de l'avenir de l'humanité, une vision voilée des magnifiques destinées réservées à la race d'Adam. Le Messie conquérant à la Bar-Cocheba ne leur semble plus qu'une corruption du messianisme prophétique. Ce qu'apercevaient, dans le lointain des âges, les *nabis* de Juda, c'était bien le règne de la justice, le règne de Jéhovah sur la terre; mais le règne de Jéhovah parmi les hommes, il ne sera pas établi, les armes à la main, par un monarque sorti du tronc de Jessé; il sera la conquête pacifique de la science, le terme naturel de la civilisation, lentement acheminée vers le Bien et le Droit. Isaïe a vu juste et les promesses d'Amos ou de Zacharie ne sont pas vaines; mais la Jérusalem future, où les prophètes ont vu en esprit monter les peuples, ne sera pas la cité de pierre relevée sur la colline de Sion, mais la cité idéale où habiteront en frères tous les enfans des hommes.

Voilà ce qu'est le Messie pour le plus grand nombre des Juifs contemporains; et ce Messie, nous le connaissons. Nous avons un nom pour lui; nous l'attendons, nous aussi, et l'appelons de tous nos vœux. C'est ce que nos foules aryennes nomment le Progrès; messie moderne, auquel la multitude incrédule de nos capitales croit d'une foi aussi aveugle que les vieux Juifs d'antan à la venue du Libérateur, fils de David. Cette foi, il est vrai, ne nous vient pas directement d'Israël: c'est plutôt nous qui l'avons réveillée chez lui. Elle dormait dans ses livres, elle y reposait à l'état latent, avant que Diderot et Condorcet l'aient révélée aux nations et répandue dans le monde. Mais dès que la Révolution l'eut proclamée et qu'elle leur en eût fait la première application, les Juifs la reconnurent et la revendiquèrent comme un legs de leurs ancêtres d'Israël. Ils lurent la Bible à la lumière de l'*Encyclopédie*, et ils découvrirent dans les prophètes ce qu'annonçaient les profanes voyans des gentils. Pour eux, l'antique dogme religieux du messianisme se confon-

dit avec le nouveau dogme philosophique de la perfectibilité humaine. Et ainsi le jour où il entra dans notre civilisation, le Juif se trouva prêt à en épouser les espérances les plus hardies. Et ainsi le vieux judaïsme sembla confirmé par la science et rajeuni par la spéculation moderne. La synagogue, qui paraissait à jamais pétrifiée dans ses rites archaïques, put se présenter à ses fils comme la religion du progrès, se vantant d'avoir devancé, de deux ou trois milliers d'années, les sages des nations.

Le Progrès, voilà, pour l'israélite moderne, le vrai Messie, celui dont il salue, de ses hosannas, le prochain avènement. Telle est la foi du néo-judaïsme, et tel l'idéal du Juif. Beaucoup, dans leur hâte, ne se contentent plus de dire : « Le Messie va venir, » mais disent : « Le Messie arrive, le Messie est arrivé. » Nous sommes déjà, pour eux, au seuil de l'ère messianique. La Révolution en a été la préface, nos Droits de l'homme en ont été le manifeste, et au lieu de la trompette des archanges des apocalypses anciennes, le signal en a été donné au monde par les tambours de nos soldats, alors que, à l'approche de notre tricolore, tombaient les barrières de castes et les murs des ghettos. L'ère messianique est ouverte ; mais ce n'est pas en quelques semaines d'années que sera renouvelée la face de l'univers et que s'accompliront les visions des prophètes. Que d'obstacles encore à vaincre ! Que de ténèbres à dissiper ! Le Juif affranchi se fait gloire d'y travailler, attaquant les hiérarchies surannées, guerroyant contre les préjugés, repoussant les retours offensifs du passé, s'employant avec une précipitation parfois téméraire à frayer la voie aux révolutions futures ; confondant trop souvent le mouvement avec le progrès et la démolition du présent avec l'édification de l'avenir ; trop disposé à traiter en ennemi tout ce qui lui rappelle le passé et trop enclin à détruire sous prétexte de rebâtir ; trop défiant de la tradition, trop confiant dans la nouveauté ; ayant peut-être trop de foi dans la Raison, dans la Science, dans la Richesse ; ne se souvenant plus assez des conditions morales, des conditions éternelles du progrès des sociétés humaines.

Ainsi le Juif, et le nouvel esprit juif. Voilà qui est bien loin de l'esprit chrétien ; voilà qui paraît aux antipodes de l'esprit chrétien. Pas autant peut-être qu'il nous semble. Il y a longtemps que le millénarisme, forme chrétienne de l'antique messianisme, compte peu de partisans parmi les chrétiens. Mais le christianisme n'a point, pour cela, répudié toute espérance au royaume de Dieu ici-bas. Car, lui aussi, a promis aux fils d'Adam le royaume de Dieu ; et le chrétien, qui sait que le Messie est arrivé, sait bien que son règne n'est pas encore établi sur terre, et il ne cesse point d'en implorer l'avènement. Sur les lèvres chrétiennes est demeurée, à

travers les siècles, la prière tombée de la montagne de Galilée: *Adveniat regnum tuum!* Et que de choses dans ce souhait enseigné par le Messie vivant, — surtout quand on y ajoute, après le *Fiat voluntas tua,* le *Sicut in cœlo et in terra!* Sur la terre comme au ciel! Je me rappelle en avoir entendu le commentaire à Rome par un prélat américain; il y faisait rentrer les plus audieuces espérances et les plus nobles ambitions des enfans des hommes. *Sicut in cœlo!* Les plus éblouissantes promesses des voyans d'Israël revivent dans ce verset du *Pater* quotidien. Et si les chrétiens ont semblé parfois l'oublier; si l'Église, avant tout soucieuse du séjour éternel et du triomphe final de la justice, a paru jamais se désintéresser de son règne sur la terre, ce n'est certes pas aux jours que nous vivons. L'Église aussi, nous le constations récemment, croit de sa mission de ne pas négliger cette vie terrestre, d'en panser les plaies, d'en adoucir les maux, d'en purifier et d'en assainir les passagères demeures. De fait, jamais elle n'y avait renoncé; mais le vent qui souffle du dehors l'y ramène plus que jamais. Elle ne veut rien abandonner de sa tâche providentielle, elle engage ses fils à se préoccuper de l'avenir social, et à n'en pas laisser le soin aux enfans des ténèbres. L'étendard de la Croix se déploie, de nouveau, comme une bannière de Progrès, et le mot de Justice est donné aux phalanges du Christ, le Messie des nations, comme la devise des conquêtes prochaines. Et ainsi le vieux rêve d'Israël, la grande vision sémitique incorporée à l'idée chrétienne, reparaît dans l'Église, non moins que dans la Synagogue, et pour en préparer la réalisation, la chaire de l'apôtre de Galilée offre son concours au siècle. Quand sera-t-elle construite, la Jérusalem nouvelle, la cité universelle de la Justice et de l'Amour? Et sera-t-il jamais donné à la main de nos fils d'en ouvrir les portes?

Il est vrai que le Christ a dit : Mon royaume n'est pas de ce monde. Par là, le christianisme se distingue du judaïsme, et les espérances spirituelles de la nouvelle alliance des ambitions temporelles de Juda. — Mon royaume n'est pas de ce monde; l'Évangile a raison; l'Évangile nous met en garde contre l'utopie; il nous avertit de ne pas trop présumer de cette vie terrestre. Le royaume de Dieu ne saurait pleinement se réaliser sur la terre — à moins que le Fils du Très-Haut ne redescende du ciel pour l'instaurer parmi les hommes. Le royaume de Dieu est un idéal vers lequel doivent tendre les siècles sans y atteindre jamais. L'Église n'en convie pas moins les chrétiens à s'efforcer, eux aussi, d'amener parmi les hommes le règne de la paix et de la justice. A cela revient l'enseignement social de Léon XIII. L'Église n'approuve point ceux qui, las des longueurs de la route, secouent sur nos sociétés en travail la poussière de leurs souliers, ou demeurent assis à la porte des

cimetières, attendant, pour voir se lever le règne de la Justice, que la trompette de l'Archange ait sonné le réveil des morts.

« Pour les fils d'Israël, prêchait un rabbin, c'est un devoir impérieux de travailler à la réalisation des espérances messianiques (1). » Voilà un sermon que les prêtres du Christ ne voudront pas laisser aux rabbins : cela n'est pas seulement le devoir des enfans d'Abraham, et nous ne leur en abandonnerons pas le soin. Le règne de la Justice, les chrétiens, eux aussi, ont le devoir d'y travailler; ne leur convient pas de s'en remettre aux débris dispersés de Juda, aux adeptes nuageux du messianisme humanitaire, ou aux faux prophètes qui leurrent les foules de la chimérique transfiguration de la terre en paradis. *Adveniat regnum tuum*, répètent, chaque jour, des lèvres trois ou quatre cents millions de chrétiens ; mais ce vœu du *Pater*, comment l'entendent-ils ? De combien, parmi eux, en est-il comme de ces Juifs au cœur charnel, que nous accusons de matérialiser les promesses de l'Écriture? S'il nous était donné d'évoquer, devant nous, l'idéal des foules baptisées et l'humaine Jérusalem rêvée par les masses populaires, je ne sais trop quelle différence nous trouverions entre l'idéal aryen et l'idéal sémite, entre notre idéal à nous, fils de chrétiens, et leur idéal juif. Si nos races occidentales en sont revenues à un vague messianisme ; si même, sans que nous en ayons conscience, c'est des collines de Sion que nous viennent notre soif de justice et notre espérance obstinée dans la victoire du droit, l'idéal des prophètes s'est bien déformé en chemin. Ils auraient de la peine à reconnaître leurs visions et leur Jérusalem dans nos songes matériels et nos prosaïques utopies, les voyans du Moriah. Sur le messianisme des montagnes de Juda et sur le royaume de Dieu du lac de Galilée a soufflé le néo-paganisme, et juifs et chrétiens, confondant presque également le progrès avec la richesse et la félicité avec le bien-être, sont allés pour Messie élire Mammon. Oublieux de l'éternel *Nisi Dominus* du psalmiste et de la pierre angulaire sur laquelle devait reposer la vraie Jérusalem, ils rêvent de royaume de Dieu sans Dieu. Jéhovah est délaissé, et son Christ est omis. Aussi semble-t-elle reculer devant nous, à mesure que nous nous flattons d'en approcher, la Jérusalem nouvelle, la cité de Justice et de Paix, vers laquelle se tendent en vain nos bras.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

(1) M. A. Astruc, *Entretiens sur le judaïsme, son dogme et sa morale;* Lemerre, 1879.

L'ART RÉALISTE ET LA CRITIQUE

I.

THÉOPHILE THORÉ.

Le réalisme a joué un rôle si considérable dans l'art français du XIXe siècle, qu'un moment il a pu s'en croire maître. Nous savons à cette heure qu'il se trompait, et, quoique son action ne soit pas encore épuisée, il se rend compte lui-même qu'il a déjà perdu beaucoup du terrain conquis. Il en a été pour lui, en effet, comme pour toutes les écoles exclusives qui ont prétendu régner sur l'art : à aucun moment de notre siècle, aucune d'elles n'a été ni tout à fait victorieuse ni tout à fait vaincue. Bien plus, elles ont existé de tout temps, apparentes ou cachées, se formulant avec complaisance ou s'ignorant, même celles qui se prétendent les plus originales et les plus modernes. Classique et romantique, idéaliste et réaliste, leur destinée, aujourd'hui comme autrefois, est de durer côte à côte en se combattant ; au temps où nous sommes, elles semblent aboutir par leur mélange à un éclectisme anarchique. Les Salons annuels nous montrent, à quelques pas de distance, M. Bouguereau et M. Detaille, M. Puvis de Chavannes et M. J.-P. Laurens, M. Roll et M. Besnard ; en sculpture, M. Mercié et M. Rodin ont chacun leurs fervens ; en architecture, l'école romaine est au plus fort de son antagonisme avec l'école médiéviste. Bien entendu, la persistance de ces diverses écoles n'a pas empêché chacune d'elles de refuser aux autres le droit d'exister ; mais pour l'esprit de despotisme, aucune

astrologues, » la statue de Jules II fut placée dans la niche du portail de San-Petronio, au son de tambours, de trompettes et de cloches.

Les astrologues avaient mal établi leurs calculs, et le peuple de Bologne, lui aussi, fut loin de rester *sage*. Il se révolta trois ans après (21 mai 1511), traita avec les Français, alors en guerre avec le pape, et rappela ses anciens maîtres, les Bentivogli : la citadelle seule, récemment construite par Jules II, résista pendant quelque temps. « Or, — raconte le maréchal Fleuranges, dans son langage rude et pittoresque, — il y avoit dans la ville de Boulongne (Bologne), dessus le portail de la grande église, en hault, ung pape de cuivre tout massif, que le pape Jules avoit faict faire, lequel estoit grand comme un géant et se voyoit de la place de la ville. Les Bentivolles, ayant dépit de cela, lui attachèrent des cordes au col, et à force de gens, tirèrent en bas, et lui rompirent le col. Et commença à jurer le sieur de Bentivolle à M. de Nemours (Gaston de Foix), et au sieur Jacques (Jean-Jacques Trivulce, général en chef des Français), qu'il feroit faire un pet au pape devant son chasteau (citadelle) qu'il avoit faict à Boulongne; car incontinent il le fit fondre, et en fit faire un double canon, lequel en dedans six jours, tira contre le chasteau (1). »

Comment expliquer que d'une œuvre aussi considérable de Buonarroti, — une des rares statues qu'il eût complètement achevées, et la seule qu'il ait faite en bronze, — il ne nous soit resté aucune gravure, aucune esquisse, ni même une description tant soit peu détaillée et intelligente? Vasari, qui ne l'a pas vue, dit, dans son style conventionnel, qu'elle était pleine de majesté et de *terribilità*.

JULIAN KLACZKO.

(1) Fleuranges a fait toute la campagne de 1511 et parle en témoin oculaire. Toutefois, M. Gozzadini (*Atti e Memorie ... di Romagna*, 1889, p. 242-5) soutient, d'après des chroniqueurs bolonais, que la statue ne fut détruite que vers la fin de l'année 1511 (30 décembre), bien des mois après la prise du castel, mais toujours sur l'ordre des Bentivogli. Les morceaux en auraient été envoyés à Alphonse, duc de Ferrare, qui en fit faire des coulevrines, une surtout très grande qu'il plaça devant son château et à laquelle il donna le nom de *Giulia*.

LES

JUIFS ET L'ANTISÉMITISME

V[1].

LE PARTICULARISME ET LE COSMOPOLITISME JUIFS.

Pur sémite ou de race croisée, rien dans le sang de Jacob, rien dans le génie d'Israël ne s'oppose à ce que le Juif s'approprie notre civilisation. Pourquoi, en tant de pays, continue-t-il à former comme un peuple au sein du peuple et comme une confrérie internationale éparse au milieu des nations? D'où ce particularisme persistant, joint à cette sorte de cosmopolitisme égoïste qui lui permet de se transporter d'une contrée à l'autre, sans presque jamais s'y fondre entièrement avec les habitans? Comment y a-t-il tant d'arrière-neveux d'Abraham dans l'impure écume de toutes nations qui flotte sur nos capitales, à la surface de nos sociétés en décadence? Les raisons, nous les connaissons : elles ne sont ni physiologiques, ni ethnographiques, elles sont tout historiques. Le Juif longtemps n'a pu prendre racine nulle part. A quoi, durant des siècles, ont ressemblé les rejetons de Jacob sur la terre d'Europe? A des herbes folles arrachées à chaque saison par la main d'un sarcleur hostile; ou encore, là où nous supportions leur présence, à des plantes en pot, sans cesse déplacées, à de maigres

(1) Voyez la *Revue* des 15 février, 15 mai, 15 juillet 1891 et 15 décembre 1892.

arbustes en caisse, qui n'étaient pas libres de s'enraciner dans le sol. Presque partout, il était entendu que le Juif n'était qu'un hôte de passage, admis par tolérance; en maint pays, il lui fallait, chaque année, acheter, à beaux deniers, le droit de séjour. A Rome, qui était comme le conservatoire des vieux usages, les Juifs étaient tenus d'aller, tous les ans, avant le carême, au Capitole, implorer solennellement l'autorisation d'habiter, une année de plus, leur ghetto séculaire. Et cette demande, il la leur fallait humblement répéter plusieurs fois; repoussée au bas des rampes capitolines, la supplique des *Ebrei* n'était admise qu'au sommet du Capitole (1).

Relégués soigneusement à l'écart de leurs voisins chrétiens, les Juifs ont dû vivre entre eux, et deux ou trois générations de liberté n'ont pu leur en faire passer entièrement l'habitude. En plus d'une contrée, du reste, la loi ou les mœurs, plus exclusives que la loi, les contraignent encore à l'isolement. Chaque fois qu'il essayait de sortir de sa juiverie et de secouer son particularisme national, le Juif y était ramené, de gré ou de force, comme l'y ramène aujourd'hui, par le collet, la police russe. Nous sommes bien bons vraiment de nous étonner que le ruisseau de Jacob n'ait pas encore, partout, mêlé ses eaux à celle des grands torrens de la vie moderne, alors que, pour l'en détourner, nous avions multiplié les digues et les barrages. C'est parce qu'aucune race et aucune religion n'a été traitée comme Israël, qu'aucune n'a montré un pareil esprit de clan. Le cas cependant n'est point aussi singulier qu'on aime à le répéter. D'autres groupes confessionnels ont, pour des raisons analogues, présenté un phénomène semblable. Et cela, en dehors même de l'Orient, en dehors des Coptes, des Arméniens, des Parsis, des Druses, des cultes ou des Églises qui constituent une façon de nationalité. Il en est de même, à un degré moindre, de presque toutes les minorités religieuses, de celles surtout qui ont traversé de cruelles persécutions. Il en a été ainsi, en France, des protestans; ailleurs, des catholiques, bien qu'entre catholiques et protestans, il n'y eût aucune différence de race. On a dit qu'il y avait une psychologie des minorités religieuses; cela est juste, et cette sorte de particularisme en est un des traits les plus marqués; pour l'effacer, il ne faut rien moins qu'une longue possession de la liberté.

L'histoire n'en fournit que trop d'exemples. La différence de religion et l'intolérance mutuelle suffisent à faire d'hommes du

(1) Cette cérémonie symbolique avait encore lieu après 1830; elle n'a été abolie, croyons-nous, que sous Pie IX. (Voyez, par exemple, Mendelssohn Bartholdy : *Reisebriefe aus den Jahren* 1830-32; Leipzig, Mendelssohn, 1865, p. 122.)

même sang, des tribus hostiles presque étrangères l'une à l'autre. Et les vestiges des anciennes démarcations persistent parfois, dans les mœurs, après les haines qui les avaient tracées. Voyez, chez nous, en France, les protestans. Aujourd'hui que, entre eux et nous, sont tombées les murailles de règlemens et les barrières de préjugés; que, dans toutes les écoles, leurs enfans coudoient les nôtres, les protestans français nous semblent parfois, à nous catholiques, garder je ne sais quelle raideur puritaine qui n'est pas dans le tempérament français. Ils nous semblent avoir, dans leurs manières, dans le ton de leur langage, ou le tour de leur esprit, je ne sais quoi d'étranger, de suisse, de vaudois, dirai-je, faute d'autre mot. J'ai connu de sceptiques Parisiens qui, tombés par hasard au milieu de compatriotes protestans, s'y trouvaient tout dépaysés, n'ayant pas l'oreille faite à ce que l'on a plaisamment appelé le patois de Chanaan. Et cependant, quoique beaucoup d'entre eux nous soient aussi venus, ou revenus, d'au-delà du Rhin ou du Jura, nos protestans sont souvent d'aussi bon sang français que nos vieilles familles catholiques, et mal inspiré qui s'aviserait de soupçonner leur patriotisme. — Des presbytériens d'Irlande, ou des catholiques des Pays-Bas aux calvinistes de Hongrie, aux vaudois du Piémont, à tels *raskolniks* de Russie, on pourrait citer bien des exemples analogues. Alors qu'entre des chrétiens, de même race et de même pays, les différences de sectes ont pu créer ainsi des différences extérieures de ton, de manières, de tournure, comment le Juif, le sémite d'origine étrangère, tenu rigoureusement à l'écart des chrétiens, ne garderait-il point la marque de son isolement séculaire? Ce que j'admire, ce n'est pas que, en tant de contrées, Israël forme encore, à la surface des nations chrétiennes, comme des flaques de population étrangère, c'est tout au rebours, que, en tant de pays, le Juif ait si vite réussi à s'assimiler à nous.

Dans les régions même où ils se sont le moins mêlés aux chrétiens, les mœurs des Juifs ont, plus qu'on ne l'imagine, subi l'influence des gentils du voisinage. A cet égard, il faut se défier d'une observation superficielle. Veut-on comparer le Juif et le chrétien, le Sémite et l'Aryen à deux corps chimiques, mis en présence, celui des deux qui entame l'autre le plus vite et le plus profondément, ce n'est pas le sémite, c'est l'aryen. Nulle part, là même où ils ont séjourné le plus longtemps et en plus grand nombre, les Juifs n'ont dénationalisé un peuple chrétien, témoin la Pologne, la Petite-Russie, la Hongrie. Au contraire, dans presque tous les États, les fils de Jacob ont ressenti l'action des gentils, prenant la langue, les usages, le costume de leurs voisins chrétiens, si bien qu'après des siècles d'exil, ils gardent souvent encore l'empreinte

des pays habités par leurs pères. Cela est vrai des israélites du Nord comme de ceux du Midi, des Juifs allemands aussi bien que des Juifs portugais. D'où vient, en effet, cette distinction des Askenazim et des Sephardim, cette sorte de schisme historique qui a coupé Israël en deux tronçons inégaux? A-t-elle rien à voir avec les tribus de Jacob? Nullement. C'est une distinction toute nationale, toute géographique; elle est plutôt aryenne que sémitique; elle a, pour unique origine, la marque imprimée par les nations sur les descendans d'Abraham. Juifs allemands et Juifs espagnols, Askenazim et Sephardim étaient si bien devenus les enfans du pays où les avait jetés la dispersion; ils s'étaient, malgré tout, si bien naturalisés parmi les fils de Japhet que, lorsqu'après une séparation d'un millier d'années ils se sont rencontrés sur les étapes d'un nouvel exode, ces frères séparés ont eu peine à se reconnaître. A Jérusalem, aux bords du Danube, en France, en Hollande, en Angleterre, en Amérique, ils ont longtemps formé des communautés distinctes, presque hostiles, ayant chacune sa langue, ses synagogues, son rite, ses usages. Askenazim et Sephardim étaient devenus étrangers les uns aux autres et se regardaient comme deux nations différentes. Au lendemain de 1789, les Juifs portugais de Bordeaux pétitionnaient encore pour n'être pas confondus avec les Juifs allemands d'Alsace, voire même avec les Juifs français du Comtat. Il y a moins de cent ans, les mariages, d'Askenazim à Sephardim, étaient rares. Pour rendre à ces tronçons d'Israël conscience de leur solidarité, il a fallu les attaques de leurs adversaires communs.

Après cela, comment soutenir que le Juif demeure imperméable au milieu national qui l'entoure? Toute son histoire prouve le contraire. Il n'est peut-être pas de communauté israélite, pour isolée qu'elle semble, qui n'ait beaucoup emprunté de ses voisins chrétiens ou musulmans. Nous allons en trouver la preuve dans ce qu'on donne d'ordinaire comme le signe, on pourrait dire l'enseigne du particularisme d'Israël, dans les vêtemens qu'il porte, dans les langues qu'il parle. Prenez les juiveries de l'est de l'Europe, en apparence les plus fermées, ce qu'on appelle le costume juif, ou le parler juif, n'avait d'habitude, à l'origine, rien de juif. Ce qui distingue extérieurement le Juif de nous lui a été, le plus souvent, imposé à dessein, par nous. Qu'on le prenne aux temps modernes ou au moyen âge, l'israélite, qui dans une société hostile s'enferme en son exclusivisme et se calfeutre dans ses traditions, tend peu à peu à s'assimiler aux chrétiens, partout où il a le droit de le faire. C'est l'histoire de l'homme au manteau: la bise glaciale de la persécution le contraint à demeurer enveloppé

dans son particularisme ; la tiède chaleur de la liberté l'amène à s'en dépouiller.

I.

Le particularisme national des Juifs s'est surtout conservé en Orient et dans l'est de l'Europe. Inutile d'en donner les raisons; elles sautent aux yeux. En Orient, l'esprit de tribu n'est pas propre au Juif, il se retrouve, plus ou moins, chez toutes les communautés religieuses qui forment comme autant de nations ayant chacune ses lois et coutumes. Les Juifs de l'est de l'Europe demeurent à cet égard à demi Orientaux. Aujourd'hui encore, l'habitude de faire bande à part se trahit, chez eux, de diverses façons ; souvent elle s'affiche en quelque sorte jusque dans le vêtement. En mainte contrée de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique : en Pologne, en Petite-Russie, en Roumanie, en Asie-Mineure, en Palestine, en Tunisie, les Juifs portent un costume particulier, comme pour se distinguer des autres habitans du pays, chrétiens ou musulmans. C'est encore là, pourrait-on dire, une coutume orientale. En Orient, le vêtement est comme une profession de foi, ou un drapeau national, que chacun arbore au grand jour ; quitter le costume de ses pères, c'est presque une apostasie.

Une histoire de l'habillement chez les Juifs serait un livre curieux qui devrait tenter les amateurs du pittoresque ; il se trouverait bien quelque riche israélite pour en faire les frais. Leur manière de se vêtir a étrangement varié, selon les contrées et selon les époques. On ne saurait dire qu'ils aient un costume national. Ils n'ont que des costumes locaux : j'ai vu, en Orient, des Juifs et des Juives de différente origine, porter, dans la même ville, des habits de coupe différente. Presque partout la forme de leurs vêtemens a plusieurs fois changé ; parfois elle leur a été imposée d'autorité. Le plus souvent, le costume actuel des Juifs n'est que l'ancien costume du pays qu'ils habitent ou du pays dont ils sont venus. Le Juif l'a gardé, alors qu'on le quittait autour de lui ; fidèle aux vieux usages, il n'a pas suivi la mode. En cela encore, s'est manifesté l'esprit conservateur des grandes juiveries. Que les Juifs n'aient pas toujours eu de costume particulier, cela est hors de doute. Nous le voyons par les décrets des conciles et les édits des princes qui leur enjoignent de porter des signes distinctifs. On leur faisait un crime de s'habiller comme les chrétiens. Les lois étaient même fort sévères pour pareil délit, ce qui prouve la propension des Juifs à le commettre. De même chez les musulmans. A Damas, par exemple, les Juifs portaient autrefois le turban. Ils l'ont gardé

en plusieurs régions de l'Islam; et s'ils l'ont d'une autre couleur que les vrais croyans, ce sont ces derniers qui l'ont voulu.

On connaît la longue lévite, la talare du Juif polonais; c'est pour nous le costume classique des Juifs. Nous sommes enclins à nous les représenter toujours ainsi dans le passé; c'est à tort. Dans l'ancienne Pologne, les Juifs aisés portaient le costume polonais: sur la tête le *spodek*, bonnet fourré de peau de renard ou de martre, tel qu'on leur en voit encore, le jour du Sabbat en Gallicie; autour du corps, le caftan, ou mieux le *joupan* polonais fendu aux manches et serré à la taille par une large ceinture, comme les Juifs de là-bas aiment toujours à en nouer autour de leurs reins. Avec cela, le pantalon dans les bottes et le sabre au côté, car, dans la tolérante Pologne, le Juif avait jadis, comme les nobles, le droit de porter le sabre, si bien qu'on prendrait le portrait d'un pacifique marchand juif pour celui d'un orgueilleux palatin ou d'un belliqueux voïévode. Ce riche costume, les Juifs, avec leur répugnance pour le changement, le conservèrent quand il était abandonné des *pans* polonais; on le prit alors pour un costume juif. Le gouvernement russe l'interdit. Les israélites de Pologne et de Petite-Russie durent échanger le bonnet fourré pour la calotte ou la casquette de soie ou de velours qui était la coiffure des petites gens des villes; et en mainte localité, la casquette devint, à son tour, la coiffure juive. Ailleurs, les fils d'Israël ont adopté le chapeau à haute forme; le « cylindre, » comme disent les Allemands, est devenu en quelques contrées leur couvre-chef national. J'ai vu, ainsi, à Tibériade, de sordides Juifs allemands promener leurs « tuyaux de poêle » aux bords solitaires de la mer de Galilée. Le *joupan* polonais fut remplacé par une longue redingote plus ou moins semblable au caftan des marchands russes. L'empereur Nicolas en jugea bientôt les pans trop longs; l'autorité impériale entra en campagne contre la *talari*, prise en affection par les Juifs; il y eut des règlemens pour en déterminer les dimensions. Les récalcitrans furent arrêtés dans la rue et les ciseaux des agens de police rognèrent, séance tenante, les lévites qui dépassaient la mesure réglementaire.

Infortunés fils de Juda! leur crasseuse talare ne fut pas seule en butte aux tracasseries administratives. Il en fut de même de leurs longues barbes et de leurs longs cheveux, surtout des boucles en papillotes ou *peisse* qu'ils avaient coutume de laisser pendre le long de leurs joues. Il est écrit dans le *Lévitique* (XIV, 27) : « Vous ne couperez pas vos cheveux en rond, et vous ne raserez pas votre barbe. » A ces papillotes en tire-bouchons, l'empereur Nicolas déclara la guerre, ne les permettant qu'aux rabbins, ce qui était les rendre plus chères aux Juifs du commun, en en recon-

naissant le caractère religieux. Autour de la tête et des joues de la plèbe juive, s'engagea une lutte analogue à celle combattue, quelque cent ans plus tôt, autour du menton des *raskolniks*, par Pierre le Grand (1). Comme autrefois les vieux croyans sous le tsar réformateur, des Juifs appréhendés par la police furent rasés et tondus d'autorité. — « Quelle est des deux puissances celle que préfèrent vos coreligionnaires, l'Autriche ou la Russie? » demandai-je, il y a une quinzaine d'années, à un Juif de Cracovie qui m'escortait aux mines de Wiéliczka. Un étranger en Pologne ne peut guère se passer d'un Juif, ne fût-ce que pour s'affranchir de l'importunité des autres. En homme prudent, mon guide se fit prier pour répondre; puis, comme je le pressais : « La plupart, me dit-il, avec un sourire malicieux, aiment mieux l'Autriche. — Et pourquoi cela? — Parce que l'Autriche leur permet de porter leurs boucles. » — Boutade ou non, ce n'était pas si mal répondu. Le droit de porter des papillotes a son prix, et ce n'est pas seulement pour leur coiffure que les Juifs sont plus libres, sous l'aigle autrichienne que sous l'aigle russe.

Dans les juiveries de l'Orient, le costume des femmes, tout comme le costume des hommes, varie selon les pays. Peut-être le plus gracieux est-il celui des Juives de Smyrne, avec leurs pantalons bouffans et leurs vestes échancrées sur la poitrine. Le plus richement grotesque est celui des grasses Juives de Tunis, aux caleçons collans, lamellés d'or ou d'argent. En Pologne, les Juives ont généralement abandonné l'ancien diadème de leurs grand'-mères. Elles sont à plaindre, ces Juives de l'Est; leurs maris ont souvent encore le mauvais goût de leur raser le front. Une fois mariée, la femme ne doit plus chercher à plaire. Cette nudité de leur tête, les victimes la dissimulent sous un flot de dentelles jaunies, ou sous de lisses perruques, ou de luisans bandeaux de satin. Beaucoup, en se mariant, mettent déjà comme condition qu'elles ne seront pas rasées. L'usage en est passé dans les familles riches. Les Juives ne s'y font aucun scrupule de suivre nos modes, elles ne craignent pas de porter leurs cheveux et de les friser. Elles ne cherchent à se distinguer des chrétiennes qu'en se montrant plus élégantes.

Est-ce bien du reste le Juif qui a voulu se séparer de nous par le costume? Nous savons que, le plus souvent, c'est tout le contraire. En mainte contrée, le Juif qui oserait s'habiller comme le chrétien ou le musulman s'exposerait à des avanies. Durant des siècles, chrétiens et musulmans le lui ont interdit. Pour mieux le tenir à l'écart, nous l'avions marqué de signes distinctifs qui ne

(1) Voyez l'*Empire des tsars et les Russes*, t. III; *la Religion*, liv. III, ch. II.

permettaient pas de le confondre avec nous. Il paraît que la courbe de son nez et le profil sémitique ne suffisaient point à le dénoncer. Il fallut que l'art des hommes et l'esprit des légistes vinssent au secours de la nature. En avons-nous perdu le souvenir, le Juif n'a pas encore oublié la rouelle jaune, le signe d'infamie si longtemps infligé à ses pères. La rouelle (petite roue ou *rota*), imposée aux fils de Jacob par le concile de Latran de 1215, était un morceau d'étoffe rond ou carré, de couleur voyante, le plus souvent une rondelle de drap ou de toile jaune ou rouge, parfois mi-partie jaune, mi-partie rouge, que tout Juif devait porter, d'une manière apparente, sur l'épaule, sur la poitrine ou sur la tête. Les Juifs qui l'omettaient étaient astreints à des amendes et à des peines plus sévères. Ils pouvaient, en certains cas, en voyage, notamment, obtenir dispense temporaire de la roue (1). En plusieurs pays, en Allemagne par exemple, la rouelle a été souvent remplacée par un chapeau rouge ou vert, ou par un bonnet ou capuchon de coupe spéciale. Les femmes mêmes n'échappaient pas à cette humiliation. En telle ville d'Italie, elles étaient tenues de porter un carré de drap jaune au-dessus de leur coiffure. Ailleurs, elles étaient autorisées à remplacer la rouelle par un autre signe moins disgracieux; ainsi, à Francfort, par des bandes bleues à leur voile.

Religieuses ou civiles, toutes ces lois, toutes ces ordonnances des conciles ou des princes sur le vêtement des Juifs et des Juives n'avaient qu'un but : les isoler des chrétiens. En inventant la rouelle et tous ces signes distinctifs, les autorités chrétiennes ne faisaient guère qu'imiter les musulmans. Si frappantes sont ici les analogies entre notre droit canon et les lois musulmanes qu'on s'est demandé si l'Église ne s'était pas approprié les prescriptions de l'Islam (2). Cela nous semble douteux; les mêmes mesures ont pu être inspirées simultanément, aux chrétiens et aux mahométans, par un même esprit de défiance pour le Juif et le judaïsme. A Damas ou à Bagdad, comme à Rome ou à Paris, cette sorte de stigmate que chrétiens et musulmans imprimaient sur le front, ou

(1) D'après M. Ulysse Robert (*Étude historique et archéologique sur la roue des Juifs*, *Revue des Études juives*, VI et VII, 1883), l'usage de la rouelle semble avoir existé dans le diocèse de Paris, dès le commencement du XIIIe siècle. Le IVe concile de Latran (1215) en étendit l'usage à toute la chrétienté. Saint Louis l'imposa aux Juifs de France par une ordonnance de 1269. Philippe le Hardi, trouvant ce signe insuffisant, obligea les Juifs, en 1271, à joindre à la rouelle une corne sur leur bonnet. Nous possédons plusieurs images du temps représentant le Juif avec la rouelle. Une bulle du pape Paul IV en renouvela l'obligation, pour les Juifs de Rome, en plein XVIe siècle. (Rodocanachi, *le Ghetto de Rome*, p. 163-164.)

(2) Ainsi, Isidore Loeb : *Nouveau Dictionnaire de géographie universelle*, article Juifs, p. 999, 3e colonne... : « Même la rouelle du concile de Latran paraît empruntée aux musulmans. »

sur l'épaule du Juif était la conséquence logique du système de séquestration qui aboutit au ghetto ou au *mellah*.

II.

Il en est des langues comme du vêtement. Un grand nombre de Juifs parlent encore, entre eux, une autre langue que celle du pays où ils habitent. Cela s'explique d'habitude par des causes analogues : par leurs migrations forcées et par leur longue séquestration. A vrai dire, il n'y a pas plus de langue juive que de costume juif, il y a seulement des dialectes archaïques, souvenir lointain de leur patrie ancienne, que les Juifs ont emporté avec eux dans leurs douloureux exodes. Ainsi notamment du jargon allemand, du *judenteutsch* ou *jüdisch* des Askenazim, des Juifs polonais. Venus de l'Allemagne vers la fin du moyen âge, ils ont continué à parler allemand, au milieu des Slaves, des Hongrois, des Roumains. Ce jargon, les émigrans juifs de Russie l'ont transporté en Amérique ; il se publie, aujourd'hui, à New-York, plusieurs journaux dans leur patois allemand. On peut prédire qu'il n'y vivra pas des siècles ; c'est un produit du confinement ; il n'a pu se perpétuer qu'à l'abri des lois d'exception (1).

Ainsi encore de l'espagnol des Sephardim ou Juifs du Midi. Bannis de la péninsule, ils ont conservé sur la terre d'exil la langue sonore du beau pays qu'ils avaient si longtemps regardé comme une autre Palestine. Grâce à eux, le castillan du xve siècle a résonné, jusqu'à nos jours, sur presque tout le bassin de la Méditerranée, de Tanger à Smyrne et à Salonique, et jusque sur les plages de la Mer du Nord, d'Amsterdam à Hambourg. Loin de prouver que le Juif vit partout en étranger, ces dialectes d'origine étrangère montrent qu'au moyen âge, sur les bords du Tage comme aux bords du Rhin, les Juifs s'étaient si bien naturalisés,

(1) Le patois juif ou « jargon » apporté en Pologne, par les Juifs chassés d'Allemagne au xive siècle, semble avoir été originairement le dialecte de la Haute-Saxe. Tout en se corrompant, il a gardé un caractère ancien et pris, sur les lèvres des Juifs exilés, un accent nouveau. Comme les petits Juifs étaient mis de bonne heure à l'étude de l'hébreu, la langue morte s'est infiltrée peu à peu dans la langue vivante, ou l'idiome sacré dans le parler vulgaire. C'est ainsi que, dans le jargon, la plupart des notions abstraites, religieuses ou philosophiques, sont rendues par des termes hébreux ou araméens. Une des choses qui ont contribué à faire vivre et même à faire écrire le « jargon, » c'est la répugnance des vieux rabbins du xviiie siècle et des ultra-orthodoxes pour la littérature des Gentils ; ils craignaient qu'en lisant les livres allemands les jeunes Juifs ne perdissent la foi d'Israël. — Outre d'assez nombreux journaux et de nombreuses traductions, on peut citer des contes, des nouvelles, même des poésies en cette langue hybride. (Voyez, par exemple, Max Grünbaum : *Judisch-deutsche Chrestomathie ;* Leipzig, 1883.)

chez les nations chrétiennes, qu'après des siècles d'exil, ils en parlent encore la langue. Cette langue du vieux pays, transmise avec soin à leurs enfans, était pour eux comme une relique vivante de la patrie perdue. Le Juif s'y était attaché, il l'avait faite sienne. Cela est particulièrement vrai des Sephardim, plus raffinés et plus lettrés que leurs frères du Nord. L'Espagne avait été pour eux une nouvelle terre promise. Ils en chérissaient la langue, ils avaient gardé pieusement dans leur exode le mâle parler de leur « cruelle patrie, » ainsi que s'exprimait un fils de marranes, don Miguel de Barrios. En Hollande, où ils avaient trouvé un abri, les coreligionnaires de Spinoza se plaisaient encore, sur la fin du XVIIe siècle, à cultiver leur ancien castillan, se délectant à l'écrire en vers et en prose (1). Cela n'a pas empêché les Sephardim de devenir, avec le temps, Hollandais, Allemands, Anglais, Français. Ne connaissons-nous pas, chez des réfugiés d'un autre sang et d'une autre foi, d'aussi touchans exemples d'attachement à la langue maternelle? N'est-ce pas ainsi que nos huguenots français chassés par Louis XIV ont conservé, pendant des générations, le culte de la langue de leurs pères? — ce qui, hélas! ne les a pas empêchés, eux non plus, de devenir Prussiens, Suisses, Anglais, Néerlandais, voire Boers.

Comment ne pas faire ici une réflexion attristante? C'est que, vers le milieu du moyen âge, les Juifs étaient plus nationalisés, ils étaient moins étrangers parmi nous que deux ou trois siècles plus tard, quand on les eut enfermés dans le ghetto italien ou dans la *carrière* de Provence. Juifs et chrétiens avaient alors, à peu près, le même genre de vie; ils exerçaient les mêmes métiers (2), ils parlaient la même langue, ils portaient les mêmes vêtemens, ils avaient, sauf pour la religion, les mêmes usages. Si elle n'eût été violemment interrompue par les ordonnances vexatoires, ou par les décrets d'exil, l'assimilation des Juifs, au lieu de commencer à la révolution française, eût pu s'achever dès la Renaissance.

Cela n'est pas seulement vrai des Juifs d'Espagne et d'Allemagne; il en était de même de ceux de France ou d'Italie. Ils étaient Français, Italiens; ils parlaient français, italien (3). La France, elle aussi, France du Nord, France du Midi, était devenue, pour les Juifs, une patrie. Les Juifs de France semblent même, dès cette époque, avoir pris quelque chose de l'esprit français. Dans les

(1) Voyez (*Revue des Études juives*, avril-juin 1880) la *Relacion de los poetas y escritores de la nacion judayca;* Amstelodama, par Daniel Levi de Barrios. (Cf. M. Kayserling : *Sephardim : Romanische Poesien der Juden in Spanien.*)

(2) On le voit encore par les voyages de Benjamin de Tudèle.

(3) Encore aujourd'hui, la majorité des Juifs de Corfou parlent italien; car c'est d'Italie qu'ils sont venus à l'ancienne Corcyre.

commentaires du fameux Raschi (Rabbi Salomon Ben Isaac) et des glossateurs ou *tossafistes* de l'école de Champagne, on a cru retrouver les qualités françaises de netteté, de clarté, de bon sens, de raison. Toujours est-il que le Juif des florissantes communautés de Champagne, de Languedoc, de Provence, était complètement francisé : sa langue n'était pas un patois hébreu, c'était le français de France, langue d'oc ou langue d'oil. La plus ancienne élégie française, et dans sa simplicité la plus belle peut-être, a été versifiée dans une juiverie à la lueur d'un bûcher. C'est la complainte de Rabbi Jacob, sur les treize martyrs brûlés à Troyes, en 1288. Je n'en sais pas de plus touchante (1). Non contens de parler le français, les Juifs émigrés ou chassés de France avaient porté notre langue, avec eux, au-delà de la Manche et au-delà de la Meuse. Le français semble avoir été à une certaine époque la langue des Juifs d'Angleterre et des Juifs des bords du Rhin. Les gloses sur le Talmud des Juifs allemands du moyen âge fourmillent de mots français transcrits en caractères hébreux. Beaucoup de Juifs d'Allemagne proviennent en effet des anciennes juiveries de France, de façon que, en repassant d'Allemagne en France, les Juifs d'outre-Rhin peuvent, comme les descendans des huguenots, s'imaginer qu'ils rentrent au pays de leurs ancêtres. Pour le Juif, n'a pas craint de dire un Israélite, « la France n'est pas une patrie improvisée dans la fièvre d'une heure généreuse, c'est une patrie retrouvée (2). »

Au-dessus de leur langue vulgaire,— français, espagnol, allemand, italien, — les Juifs, les rabbins surtout, ont toujours cultivé la langue de la Thora. L'antique idiome de la Palestine était pour eux ce qu'était le latin pour les chrétiens; comme le latin, les gens instruits le parlaient, l'écrivaient. Des deux langues mortes, celle qui a gardé le plus de vie est l'hébreu, bien que, en tant que langue locale usuelle, il fût mort avant que le latin ne fût formé ; — l'hébreu, remplacé en Palestine par l'araméen ou chaldéen,

(1) Écrite en caractères hébreux, cette élégie française a été découverte, transcrite et publiée par le regretté Arsène Darmesteter (voyez ses *Reliques scientifiques :* Élégie du Vatican sur l'autodafé de Troyes (1288) :

« Deux frères y furent brûlés, un petit et un grand;
Le petit fut ébahi du feu qui ainsi prend,
Et il dit : « Haro ! je brûle tout! » — Et le grand lui apprend
Et lui dit : « A paradis seras, j'en suis garant!.. »

(2) M. James Darmesteter, *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif.* — On prétend retrouver la trace de cette origine française dans un des noms les plus fréquens chez les Juifs allemands, *Dreyfuss.* Ce nom serait tout simplement une corruption de Trévoux, l'ancienne capitale du pays de Dombes, qui possédait, au moyen âge, une nombreuse colonie juive.

n'était plus, dès le retour de la captivité, qu'une langue artificielle à l'usage des docteurs. Pour les Israélites, anciens ou modernes, l'hébreu n'était pas seulement l'idiome de la religion ou la langue savante, c'était aussi le signe et comme le lien de leur unité (1). En ce sens, c'était pour eux, à la fois, une langue nationale et une langue internationale. Les philosophes et les poètes juifs du moyen âge, tels que Jehuda Halévy, dont Heine s'est un jour inspiré, lui ont rendu une vie nouvelle. L'hébreu a repris d'autant plus d'empire chez les Juifs qu'ils ont été plus séquestrés. Il a été, jusqu'au XIXe siècle, la seule langue littéraire des Israélites allemands ou polonais, des Askenazim dont l'informe jargon se prêtait peu à être écrit. Encore aujourd'hui, ils ont des journaux en néo-hébreu; tels le *Magid*, le *Melitz*. La langue d'Isaïe revit en prose et en vers. Il y a des écrivains hébreux en renom; ainsi naguère, en Russie; Juda Gordon, ou P. Smolensky, le rédacteur de *Hammelitz;* ainsi encore Menahem Mendel Dalitzky, qui a été chercher en Amérique la liberté de sa plume.

Chez les Juifs de l'Est, tout ce qui est écrit en lettres nébraïques n'est pas de l'hébreu. Un jour, à Varsovie, j'essayais, devant une boutique juive, de déchiffrer quelques mots d'une longue enseigne en caractères carrés; je m'aperçus que, au lieu d'être de l'hébreu, ce n'était que de l'allemand, du « jargon » écrit en caractères hébreux. Ainsi font, de leur côté, les Sephardim de Smyrne pour leur judéo espagnol. C'est là, chez les Juifs, un usage ancien. Ils semblent avoir appliqué leur vieil alphabet oriental à toutes les langues parlées par eux. Fr. Lenormant a trouvé, dans les catacombes de Venosa, en Apulie, des épitaphes grecques dissimulées sous des caractères hébraïques (2). Ce que font aujourd'hui les Juifs russo-polonais pour leur jargon, les Juifs du moyen âge l'ont souvent fait pour le français, l'espagnol, l'italien, témoin l'élégie de l'autodafé de Troyes. Cette manière d'écrire (beaucoup n'en connaissaient pas d'autre) était pour eux une ressource en temps de persécution. C'était comme une écriture secrète, un chiffre de convention, dont Israël avait seul la clef; comment ses maîtres chrétiens eussent-ils su reconnaître leur propre langue sous ce déguisement étranger? De nos jours encore, nombre de Juifs de l'Est se servent des lettres de la langue sacrée pour leur corres-

(1) Ce serait une erreur pourtant de croire que tous les savans juifs du moyen âge aient écrit en hébreu, comme nos savans chrétiens écrivaient en latin. Les Juifs se sont parfois aussi servis d'autres langues, notamment de l'arabe. La plupart des ouvrages de Maïmonide, l'aigle de la synagogue, par exemple, le *More Nebouchim* (Guide des égarés), sont en arabe. De même, il ne faut pas oublier que, dans l'antiquité, le grec était la langue habituelle des Juifs Alexandrins, tels que Philon et Josèphe.

(2) Voir, dans la *Revue* du 15 mars 1883, *Apulie et Lucanie*.

pondance, ou pour leurs livres de commerce. Je ne sais si le gouvernement russe ne leur en a point parfois fait défense.

La vieille langue n'en perd pas moins du terrain ; elle n'est guère moins menacée que le latin, et pour des causes analogues. A mesure que s'ouvrent pour eux nos écoles, les Juifs sont obligés de faire à l'hébreu moins de place dans l'éducation. Quelques-uns voudraient même le bannir de la synagogue, au risque de rabaisser la dignité du culte. A nombre de Juifs d'Occident, il faut déjà, pour suivre le service divin, des livres de prières en langue vulgaire ; beaucoup ne savent plus lire les vénérables caractères de l'hébreu, même avec les points-voyelles. Au rebours de leurs pères, ils ont des paroissiens où les chants liturgiques sont transcrits en lettres gothiques ou latines. Dans la plupart des synagogues d'Occident, la langue locale, le français, l'anglais, l'allemand, l'italien, a conquis sa place, jusque dans les offices solennels, à côté de la langue de la *Thora*. Le temps est loin où les rabbins se scandalisaient de voir Moïse Mendelssohn traduire le *Pentateuque* en allemand. Les Juifs ont aujourd'hi, presque partout, pour leurs offices liturgiques, des traductions des *Psaumes* ou des *Prophètes ;* et en certains pays, en Angleterre, par exemple, ils ont cherché, dans leur version des livres saints, à se rapprocher de la version en usage dans les églises chrétiennes. J'ai connu, il y a peu d'années, un jeune israélite de Berditchef aspirant au rabbinat, qui était venu à Paris, avec l'intention de prêcher en hébreu dans nos synagogues : force lui fut d'y renoncer ; on ne l'eût pas compris. Il lui fallut garder ses conférences hébraïques pour sa *Schule* de Petite-Russie : là on le comprenait ; mais la police, défiante de son éloquence en langue morte, suspendit ses discours (1). Quant aux livres, la censure impériale a des spécialistes pour l'hébreu, comme elle en a pour les autres langues de l'empire. Des écrivains, des poètes hébreux modernes ont eu l'honneur de voir leurs ouvrages prohibés. Je possède moi-même un recueil de poésies hébraïques, tout récent, qui a été saisi en Lithuanie. Et la précaution n'est pas inutile. C'est qu'en effet, en Russie, en Pologne, en Roumanie, là où les Juifs vivent en groupes compacts, isolés par la loi et par les mœurs, là où toute l'instruction est restée talmudique, où les petits Juifs sont mis en face des textes sacrés dès l'âge de cinq ou six ans, l'hébreu est demeuré le principal, sinon l'unique véhicule des idées. Ramené au ghetto, ou

(1) « J'allais, vers le soir, à la synagogue, m'écrivait-il, en 1889 ; c'était la fête de Hanouka. L'on m'avait engagé à prononcer un discours en l'honneur des Machabées, dont nous célébrons ce jour-là la mémoire. Les israélites se rendaient en foule à la cérémonie, lorsqu'elle fut tout à coup interdite par le préfet de police. Nous eûmes beau nous rendre chez lui, impossible de le fléchir. »

maintenu sous le régime du parcage, le Juif de l'Est semble d'une autre race que ses frères d'Occident ; on dirait d'une espèce fossile, conservée artificiellement en vie, dans une atmosphère spéciale, grâce à la lourde cloche des lois d'exception. Dans ces juiveries de l'Est, entamées aujourd'hui par l'émigration, la persistance du confinement tend à condenser les Juifs en nation distincte. Avec un pareil système, alors que tout semble combiné pour empêcher leur assimilation, le néo-hébreu pourra demeurer encore longtemps, pour les Juifs dégoûtés du « jargon, » la langue nationale, en même temps que la langue sacrée. Leurs fils y tiendront d'autant plus que le pays natal les traitera davantage en étrangers. Cette fois encore, le particularisme d'Israël aura été renforcé et prolongé par l'exclusivisme des nations.

III.

Partout ailleurs, et souvent même jusqu'en ces juiveries de l'Est, bien des signes manifestent le désir des Juifs de s'assimiler aux peuples modernes. En veut-on un indice, en voici un des plus simples ; il m'est fourni tout bonnement par les noms et les prénoms des Juifs. La plupart d'entre eux se distinguent, à leur grand regret, des autres habitans du même pays, par la forme de leurs noms. Ces noms, d'aspect souvent étranger, sont pareils à un écriteau qui dénonce, de loin, le Juif, presque aussi clairement que l'antique rouelle ou le bonnet jaune. Quelques-uns sont hébreux d'origine, tels que Halphen ou Hayem, tels que Cohen ou Kahen, que conservent encore tant de descendans d'Aaron. Beaucoup proviennent de l'Ancien-Testament : Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, anciens prénoms devenus noms de famille. Mais ce n'est là, en somme, que la minorité. Pris en masse, la plupart des Sephardim ont gardé des noms espagnols, la plupart des Askenazim, des noms allemands ou polonais, qu'ils ont apporté avec eux dans les pays où ils se sont établis. C'est ainsi que les Juifs exilés de la péninsule peuvent se faire annoncer, dans nos salons, sous les grands noms de Castille ou de Portugal : Mendoza, de Castro, Nunez, Alvarez, d'Almeida, de Lémos, de Silva, de Souza, vieux noms donnés aux *Nuevos cristianos*, lors de leur baptême, par les nobles seigneurs qui leur servaient de parrains. Une fois émigrés en Hollande, ou à Hambourg, les *marranes* portugais ou espagnols eurent bientôt rejeté le masque de christianisme attaché à leur front par le saint-office, mais ils retinrent les noms de la catholique Espagne, Sur les vieux hôtels, construits à Amsterdam par leurs enfans, on distingue encore parfois les blasons castillans de ces aristocrates

Sephardim qui se vantaient, dans l'exil, de s'être alliés aux plus orgueilleuses familles de l'Hispanie.

Les Askenazim, de beaucoup les plus nombreux, ont d'ordinaire été moins favorisés. La plupart ont été affublés de noms allemands qui n'ont rien de flatteur. Lors des partages de la Pologne, la Prusse et l'Autriche, qui avaient dans leur lot la Pologne proprement dite, obligèrent, toutes deux, leurs nouveaux sujets juifs à prendre des noms de famille allemands (1). Vienne et Berlin désiraient se servir des Juifs pour germaniser la Pologne. Des familles qui avaient des noms slaves ou hébreux (j'en connais plusieurs) durent les échanger contre des appellations à forme germanique qu'elles gardèrent lorsque Varsovie fut enlevée à la Prusse, et quand la Pologne de la Vistule passa au tsar. Les fonctionnaires prussiens ou autrichiens offraient aux Juifs trois ou quatre catégories de noms qui étaient, dit-on, tarifés selon leur degré d'élégance ; les noms de bêtes étaient gratuits ; les noms d'arbres ou de fleurs devaient se payer (2). Toujours est-il que, pour être allemands, la plupart de ces noms de Juifs n'en sont pas moins presque aussi reconnaissables que des noms hébreux, n'étant guère usités, en Allemagne même, que dans les familles de souche israélite. Ils s'attachent à elles comme une étiquette indelébile que l'eau du baptême ne lave point. Il en est à peu près de même des noms de villes ou de bourgades, fort répandus chez les Juifs de tout pays et de toute provenance (3). Ces noms hébreux ou allemands qui sont, pour eux, comme un signalement de judaïsme collé à leur personne, on comprend que les israélites cherchent à s'en défaire. Beaucoup, en effet, les ont rejetés, en Allemagne surtout, les remplaçant par des noms moins significatifs. Autrement, plus d'un Juif célèbre eût peut-être eu peine à conquérir la renommée. Ainsi Boerne ne s'appelait pas Boerne. Ludwig Boerne s'appelait Loeb Baruch ; et si Karl Marx eût gardé le nom de ses pères, Karl Marx se fût nommé Mordechaï. Je regrette, pour l'inspirateur de l'Internationale, ce déguisement aryen ; j'aurais voulu voir si Mordechaï fût devenu aussi aisément le prophète du collectivisme.

(1) En France également, sous Napoléon, en 1808, il fallut faire prendre, à tous les Juifs, des noms de famille. Plus récemment, on a eu le tort de ne pas veiller à ce que les Juifs d'Algérie, prématurément naturalisés en 1871, prissent des noms français.

(2) Les noms d'animaux peuvent aussi se rattacher à la tradition biblique et faire allusion aux tribus d'Israël et à la bénédiction de Jacob à ses fils. (*Genèse*, XLIX, v. et suivans.) Lion, Lyon, en allemand *Lœwe*, *Loeb*, rappelle la tribu de Juda; Cerf, *Hirsch*, diminutif *Herschell*, celle de Nephtali; Loup, *Wolf*, celle de Benjamin.

(3) A noter en passant : Certaines familles ont tiré leur nom des enseignes de leur boutique ou de leur maison de commerce ; ainsi Rothschild, l'écusson rouge.

Autrefois les Juifs ne changeaient guère de nom qu'en changeant de religion. D'où vient cette tendance nouvelle? et qu'est-ce là si ce n'est, qu'on nous passe le mot, un effort pour se désémitiser? Ce désir, si naturel, de se confondre avec la foule des habitans du pays ne plaît pas à tout le monde. Leurs ennemis sont heureux de pouvoir, au vu de leur carte, reconnaître les Sémites, pour les désigner à la défiance publique. Il y a un an ou deux, en Prusse, un certain nombre de Juifs adressaient inutilement à Berlin une requête pour être autorisés à modifier leurs noms. Il est, en revanche, des pays où l'on semble heureux de les nationaliser à si bon compte. Ainsi en Hongrie. A l'inverse des autres nationalités du royaume de saint Étienne, Slaves, Allemands ou Roumains, les Juifs de Hongrie se prêtent de bon cœur à la magyarisation, témoignant, par là même, qu'ils ne prétendent plus former une nation distincte. Quoique parlant souvent le jargon judéo-allemand, ils ont pris fait et cause pour les Hongrois contre les Allemands, et afin de faire acte de patriotisme magyare, ils ont, pour la plupart, magyarisé leurs noms de famille. Cela leur est facile; ils n'ont d'habitude qu'à coudre à leurs noms les deux lettres *yi*. Herr Simon devient M. Symonyi (1). S'il suffisait pour être considéré comme Russe d'ajouter à son nom, ainsi que le font tant d'Arméniens ou de Tatars même, la syllabe *of*, que de Simonof ou d'Avraamof compterait le Bottin russe! Mais, contrairement à l'ancienne coutume qui faisait prendre un nouveau nom au Juif converti, comme si, en devenant chrétien, il devenait un homme nouveau, la faculté de russifier leur nom n'est plus toujours accordée aux Juifs baptisés (2). Prenons la Roumanie, où, malgré le traité de Berlin, les Juifs ont tant de peine à se faire concéder les droits de citoyens. Là aussi ceux d'entre eux qui réussissent à se faire naturaliser ont souvent soin de roumaniser leur nom. Cette fois, Herr Simon devient Domnu Simionescu. Certains, pour se défaire de leur aspect étranger, vont jusqu'à latiniser leur nom germanique, et chez M. Lupascu, l'on a la surprise de reconnaître M. Wolf. En France même, trop rarement à mon gré, Loewe s'est plus d'une fois transformé en Lion ou Lyon, et Hirsch en Cerf. Ne croyez pas que tout cela soit jeu puéril; — pour en juger, allez

(1) De là, naturellement, de fréquentes railleries de la part des antisémites, telles que celle-ci : Un Juif hongrois, regardant la statue du patriote magyar Szechenyi, se demande : « Comment s'appelait-il auparavant? »

(2) En 1887, par exemple (*Novoe Vremia*, 2 août), le consistoire orthodoxe d'Astrakhan défendait aux israélites convertis de russifier leurs noms de famille. En Russie, pourtant, le Juif baptisé est si bien censé devenir un autre homme qu'il est libre d'abandonner sa femme et ses enfans pour fonder, avec une autre épouse, une autre famille.

voir si les Slaves ou les Roumains d'Autriche-Hongrie s'amusent à germaniser ou à magyariser leur nom, afin de se donner un air allemand ou hongrois.

Un coup d'œil sur les prénoms des Israélites, dans les divers pays de l'Europe, nous suggérerait des réflexions analogues. Là aussi se manifeste la tendance des Juifs à sortir de leur isolement ancien. Rien que dans les dictionnaires biographiques, on pourrait glaner quelques traits qui, pour sembler parfois divertissans, n'en sont pas moins caractéristiques. Les Juifs jadis portaient tous des prénoms de l'Ancien-Testament; aujourd'hui, en Occident, la plupart préfèrent les noms en usage chez nous. En quelques contrées, ils avaient récemment encore deux prénoms, l'un ancien, biblique, pour la synagogue et la famille ; l'autre moderne, profane en quelque sorte, pour le monde et les affaires. Quand ils prennent encore des noms d'origine hébraïque, ils adoptent, le plus souvent, la forme vulgaire, chrétienne ; ils s'appellent Jacques, ou James, au lieu de Jacob. Les vieux noms hébreux n'ont-ils pas de dérivés, il est des Juifs qui les traduisent par des noms chrétiens modernes, ayant même sens, sinon même racine. L'exemple vient de haut; il y a longtemps déjà que Baruch Spinoza changeait son Baruch en Bénédict ou Benoît qui a le même sens. Un Israélite allemand peut ainsi rendre Salomon par Friedrich. Mais, le plus souvent, les Juifs modernes se servent d'un autre procédé; ils remplacent les prénoms hébreux par des prénoms d'origine latine, grecque, germanique, ayant même initiale ou même consonnance. Isaïe se transforme en Isidore, Rachel a pour équivalent Rose, et Adèle, Adélaïde se substitue à Abigaïl. Savez-vous pourquoi Maurice est un des noms en vogue chez les Juifs? c'est que Maurice dissimule Moïse. Il en était probablement de même des Juifs hellénistes, d'Asie ou d'Égypte, qui se faisaient appeler Ménélas. Innocent travestissement dont nous aurions tort de nous choquer, car le Juif n'y recourt qu'afin de se rapprocher de nous.

Qu'est-ce ici, si ce n'est un indice et comme un emblème parlant de l'esprit qui prévaut dans le moderne Israël? Le Juif, l'Israélite d'Occident du moins est las de faire bande à part; il a renoncé au particularisme à demi forcé, à demi spontané, dont ses pères nous ont longtemps donné le spectacle. Que nous envisagions le costume, la langue, les noms, tout ce qui distingue extérieurement les hommes, nous arrivons toujours à la même conclusion : les Juifs modernes ont à cœur de devenir pareils à nous. Ils se donnent pour cela autant de peine que leurs ancêtres les plus fanatiques ont jamais pu s'en donner pour rester isolés de nous. De leur côté, toutes les barrières ont été renversées. Irons-nous leur reprocher de conserver, pour leurs cérémonies religieuses, leur

calendrier judaïque et de fêter dans leurs synagogues le commencement de l'année juive, Rosch Haschanah, vers l'équinoxe de septembre ? Mais chez nous-mêmes, chrétiens et catholiques, l'année liturgique ne concorde pas avec l'année civile, et l'on ne voit point quel dommage en souffrent les relations sociales. Les rabbins ont bien aussi gardé l'antique ère talmudique ; mais que nous importe que les livres de la Synagogue continuent à supputer les années depuis la création du monde ? Les Juifs n'en datent pas moins, comme nous, leurs lettres, et leurs factures, de l'ère vulgaire, c'est-à-dire de l'ère chrétienne. Je sais bon nombre d'entre eux qui seraient en peine de nous dire en quelle année de la création nous nous trouvons, si le mois de *Sivan* précède ou suit *Tamouz*, et si l'an 5654 commence ou finit en 1893.

Les faits parlent clairement. Partout où les lois ou les mœurs ne le leur interdisent point, les Juifs cherchent à se nationaliser ; la plupart écartent avec soin tout ce qui semblait faire d'eux un peuple à part. Là même où il y a en présence plusieurs nationalités, ils tendent à se confondre avec l'une d'elles, le plus souvent, avec celle qui a le plus de racines dans le pays. Ils ne cherchent pas seulement à se montrer Français en France, Allemands en Allemagne, Anglais en Angleterre, Américains aux États-Unis : ils s'efforcent, ce qui est plus méritoire, de se montrer Polonais en Pologne, Danois en Danemark, Hongrois en Hongrie, Tchèques en Bohême, Bulgares en Bulgarie. Les Allemands de Prague leur ont ainsi reproché de faire cause commune, en Bohême, avec les Slaves de la couronne de saint Wenceslas. Les Juifs ne conservent le caractère et l'attitude d'un peuple, ils ne se regardent comme une nationalité, que là où ils vivent en masses compactes au milieu de nationalités diverses ; là surtout où les lois de l'État, comme en Russie et en Roumanie, leur interdisent de se fondre avec les indigènes et de se considérer comme Russes ou Romains. Aujourd'hui, non moins qu'au moyen âge, et dans l'Orient de l'Europe, comme autrefois en Occident, le particularisme juif est ainsi entretenu par la législation contre les Juifs. Selon un mot de Léon Tolstoï, le Juif, devant les menaces du dehors, se replie sur lui-même et rentre dans la coquille de son exclusivisme.

IV.

Ce travail d'assimilation par la langue, par le costume, par les mœurs se poursuit partout en même temps, sans être également avancé chez tous les peuples, ni même être poussé aussi loin pour tous les Juifs du même pays. Quel est, de tous les États des deux mondes, celui où cette nationalisation du Juif est la plus complète ?

A tout prendre, c'est peut-être bien l'Italie, la terre classique du ghetto. La raison en est simple. Venus d'Orient dès l'antiquité, ou venus d'Espagne à la fin du moyen âge, les Juifs de la péninsule y sont établis depuis des siècles. L'Italie, où se sont réfugiés jadis nombre de Sephardim, est demeurée presque entièrement à l'abri des modernes migrations des Askenazim. Il en est autrement des autres États de l'Europe ou de l'Amérique. Dans presque tous, il y a, sous ce rapport, une grande différence entre les Israélites du Nord ou du Midi, fixés depuis longtemps dans le pays, et les Juifs du Nord-Est qui y sont arrivés récemment, poussés par le flot des Juifs russes et le grand reflux d'Israël d'Orient en Occident. En Allemagne, par exemple, les Juifs du Rhin, de l'Elbe, de l'Oder sont de vrais Allemands; si, à Berlin ou ailleurs, il y a une société israélite, distincte de la société bourgeoise et de la société aristocratique, la faute en est aux mœurs allemandes, encore imprégnées de l'esprit de caste. En Angleterre, les Juifs accueillis par Cromwell, ou débarqués sous les quatre George, sont aujourd'hui de purs Anglais, de manières, d'habitudes, de sentimens, tandis que la plèbe des Juifs russes déversés, depuis une quinzaine d'années, sur les quartiers de l'East-End forment, à Londres, comme une minable colonie des juiveries du Dniepr.

Pour ce qui est de la France, comment contester la nationalité française aux Juifs de Provence ou du Comtat, qui, pelotonnés naguère à l'abri des clés pontificales, ont vécu, sans interruption, quatorze ou quinze siècles sur la terre de France, précédant les Normands et peut-être les Francs et les Burgondes, si bien qu'à regarder l'ancienneté, ils peuvent se vanter d'être Français entre les Français et indigènes entre les indigènes? Et si vous prenez les Juifs du Sud-Ouest, installés aux bords de la Gironde ou de l'Adour sous les Valois, les Juifs de Bordeaux qui, depuis Henri II, n'ont plus d'autre patrie que la France, dirons-nous qu'un séjour de trois cent cinquante années n'a pas suffi à en faire des Français? Quant aux Juifs de l'Est, avant-garde de la grande armée des Askenazim, aux Juifs de l'Alsace ou de la Lorraine qui, eux aussi, ont durant deux ou trois cents ans été tour à tour les sujets et les citoyens de la France, anciens compatriotes dont les pères et les grands-pères ont servi sous nos trois couleurs, les taxerons-nous d'étrangers parce qu'ils ont parfois un accent allemand? Et quand nous accueillons en frères les Alsaciens-Lorrains, protestans ou catholiques qui ont opté pour la France vaincue, repousserons-nous, comme des intrus, les Juifs de Metz ou de Strasbourg qui ont donné à la vieille patrie la même preuve d'attachement?

La vérité, c'est qu'en France, en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, — partout si vous voulez, — il y a une distinction à faire

entre Juifs et Juifs, entre les Israélites indigènes, nés de parens établis depuis longtemps dans le pays, et les Israélites étrangers qui s'y sont transportés à une date récente. Et cette distinction, elle ne doit pas seulement s'appliquer aux Juifs, mais à toutes les races ou les religions qui nous fournissent des immigrans, — ainsi, dans notre France, aux protestans, réformés ou luthériens, dont le nombre chez nous, à Paris, du moins, a singulièrement grossi depuis un demi-siècle. Parmi eux, également, on n'a pas le droit de confondre les vieux Français, les familles sorties de notre sol, ou depuis longtemps francisées, avec les nouveaux-venus de Suisse, de Hollande ou d'Allemagne. Pour ces derniers, comme pour les catholiques qui nous arrivent de Belgique, d'Espagne, d'Italie, comme pour les Levantins de tout rite qui commencent à débarquer chez nous, le cas est le même que pour les Juifs récemment accourus d'outre-Rhin ou d'outre-Vistule. Pour en faire de vrais Français, des Français de corps et d'âme, si j'ose ainsi parler, il ne suffira ni d'un séjour d'une douzaine d'années dans un hôtel de la plaine Monceau, ni de lettres de grande naturalisation. — Et ce que nous disons de la France, vous pouvez le dire aussi bien de l'Angleterre, de l'Allemagne, de l'Amérique.

Tout autre est la situation des Juifs fixés anciennement dans le pays. Ceux-là ont eu le loisir d'y prendre racine; la sève de la terre natale a eu le temps de monter à leur cœur et à leur cerveau. Au point de vue national, ce ne sont plus des Juifs, mais bien des Français, des Anglais, des Allemands, des Américains israélites, — ou, comme l'on disait à Varsovie, en 1863, des nationaux du rite mosaïque. Ils ont si bien pris les habitudes, les goûts, les idées, parfois même les travers et les préjugés des pays où ils ont vu le jour, qu'ils peuvent souvent être donnés comme des représentans de l'esprit national. Ainsi, en France, par exemple, quoi de plus français que l'auteur de *la Famille Cardinal* et de *l'Abbé Constantin?*

Et ce n'est pas seulement par l'esprit, c'est par les sentimens, c'est par toutes les fibres de leur être que ces descendans de Jacob se sentent Français, Anglais, Allemands, Italiens, Américains. Et pour cette sorte d'identification à la patrie vivante, il ne faut pas toujours beaucoup de générations. Le patriotisme, chez un peuple patriote qui vous traite en citoyen, s'acquiert vite; il s'apprend, dès l'enfance, à l'école, au collège. Parce qu'il avait du sang de Juif génois, Gambetta n'en avait pas moins le cœur français; il aurait eu peine à s'imaginer être autre chose que Français; tout son orgueil, il l'avait mis sur la France. De même, parce que son grand-père était un Juif vénitien, Disraëli n'en était pas moins Anglais;

l'on sait s'il avait la fierté du renom britannique. Si Marx-Mordechaï, comme tant de socialistes de toute race, s'est fait l'apôtre du cosmopolitisme, Ferdinand Lassalle était un patriote allemand, fauteur zélé de l'unité allemande, tout prêt, pour elle, à lier partie avec la Prusse et avec Bismarck. Voici l'Italie où les exemples abondent. Parce que les ancêtres de Daniel Manin sortaient des ruelles étroites du *ghetto nuovo* ou du *ghetto vecchio*, Venise affranchie n'en a pas moins acquitté une dette d'honneur en ensevelissant Manin sous les arcades byzantines du *narthex* de San-Marco. Je vais souvent en Italie, je n'ai jamais rencontré d'Italien plus jaloux de la grandeur de la péninsule que M. Luzzatti, l'ancien ministre des finances ; comme Français, j'aurais même un reproche à lui faire : celui de n'être pas exempt des préventions italiennes en politique étrangère. A quoi sert d'être Juif, si cela ne vous préserve point des préjugés nationaux ? Eh bien non, je m'en suis aperçu plus d'une fois, et en Italie, et en Allemagne, et en France même, le judaïsme n'est pas toujours un vaccin contre le chauvinisme.

Qu'on me permette ici un souvenir déjà lointain. J'ai dit, si je ne me trompe, que j'avais passé à Dresde, en 1867, plusieurs mois dans une famille israélite. Il y avait là un jeune homme de dix-huit ans, de pure race juive, qui lisait, à livre ouvert, la *Genèse* en hébreu. C'était, tout comme Lassalle, un ardent unitaire allemand, mais en même temps un loyal sujet saxon. Il invoquait la restauration de l'empire germanique, mais pour *kaiser*, il eût voulu le roi de Saxe. « Si la France ose se mettre en travers de notre unité, me répétait-il, malheur à vous ! nous irons à Paris ; nous vous reprendrons l'Alsace et la Lorraine. » Il ne savait pas, hélas ! dire si vrai. Trois ans plus tard, il a dû venir en France, avec des milliers de ses coreligionnaires qui chantaient, à l'unisson de leurs camarades chrétiens, la *Wacht am Rhein* (1). Ce descendant de Jacob, aux cheveux bruns et aux yeux noirs, l'on eût pu le donner pour type de la jeunesse allemande. Il était tout imbu de l'esprit germanique ; il avait le dédain du Slave et du Welche ; il professait la naïve philosophie de l'histoire de certains docteurs d'outre-Rhin. A l'entendre, rien de grand, dans le monde, ne s'était fait que par les Germains ; les nations modernes valaient à proportion de la dose de sang teutonique injecté dans leurs veines. Il semblait oublier que lui-même n'avait peut-être pas, dans tous ses membres, une goutte du sang de Hermann. Il parut décontenancé le jour où je me permis de lui en faire la remarque. Les Israélites que je ren-

(1) A Berlin seul, on calculait, vers 1885, qu'il y avait 2,000 anciens soldats juifs ayant fait la campagne de France.

contrais, dans cette famille saxonne, étaient tous aussi Allemands ; le plus souvent, je ne pouvais les distinguer des chrétiens. Un jour vint dîner un Juif de Berlin, qui avait porté le fusil à aiguille à Sadowa, un vrai Prussien, blond, frais, parlant haut avec l'accent berlinois. « Après Kœnigsgrätz, disait-il, on est fier d'être Prussien. » Et Prussiens ou Saxons, on sentait, chez tous, l'orgueil national allemand. Ce sentiment m'étonnait alors chez des Juifs. Depuis, ce qui m'a touché davantage, j'en ai rencontré qui avaient le cœur d'être des patriotes polonais, gardant à la nation morte une affection obstinée. J'en ai connu aussi qui, de bonne foi, se regardaient comme Russes, qui pensaient et parlaient en Russes. « S'il n'y en a pas davantage, me confiait un Juif d'Odessa ; c'est pour cause. En ce sens aussi, chaque pays a les Juifs qu'il mérite. »

Le patriotisme ne peut guère être éprouvé que des hommes qui, autour de leur berceau, ont senti une patrie. Comment le demander à des émigrés qui n'ont pas eu le temps de s'implanter au pays, ou à des proscrits, tels que les Juifs russes qui roulent de nation en nation, semblables au *perikatétipolé* de la steppe, à cette boule d'herbes sèches que le vent d'automne fait voler au hasard sur la plaine dénudée? Ceux-là n'ont plus de patrie ; ils ont été déracinés du sol natal. Si avare qu'elle fût pour eux, si restreints qu'y fussent leurs droits, ils y tenaient, le plus souvent à cette monotone terre russe, où leurs pères avaient peiné et prié des siècles et des siècles. Pour les obliger à la quitter, il ne faut rien moins que l'excès de la misère, ou le désespoir d'y retrouver jamais la paix. Alors même, combien ne peuvent s'en détacher sans une sorte d'arrachement! Avant de partir pour les pays où le soleil se couche, ils vont, avec leurs enfans, faire une dernière visite à leur cimetière, et, au milieu des larmes et des lamentations, les femmes disent un long adieu aux morts qui ne peuvent les accompagner en exil. Plus malheureux que leurs frères de Ségovie, chassés de Castille sous Isabelle, ils n'ont pas la consolation d'emporter avec eux les pierres tombales de leurs ancêtres (1). Qu'ils s'attardent en Europe, qu'ils franchissent tout droit le large Océan, ou qu'ils longent lentement les côtes de la Méditerranée, au risque de ne point trouver de plage où débarquer, partout où ils arrivent, en Allemagne, en Angleterre, en France, en Amérique, ils se sentent étrangers ; il leur faut se faire à un nouveau ciel, à une nouvelle terre, à une nouvelle langue, à une nouvelle vie. Ils s'y feront pourtant, plus rapidement peut-être qu'ils n'osent l'imaginer. Partout où leur sourira la liberté, où les ba-

(1) Mocatta, *The Jews and the Inquisition.*

lances de la loi seront les mêmes pour eux que pour le chrétien, ils se nationaliseront vite. Ils auront pour le pays qui leur rendra une patrie, le sentiment des *outlaws* qui retrouvent un foyer. Par là même qu'il avait moins de raison d'être attaché à l'empire qui le chasse, le Juif a moins de peine à devenir Français, Anglais, Américain, que les immigrans chrétiens qui possédaient une patrie dont ils avaient le droit de se sentir les fils.

N'importe, juifs ou chrétiens, je ne trouverais pas mauvais qu'on ne mît point trop vite sur le même pied les natifs d'un pays et les nouveaux-venus du dehors, — les vieux Français de France et les néo-Français, les aspirans Français, fraîchement arrivés d'outre-monts ou d'outre-Rhin. De ces derniers, est-ce la peine de le dire, en ce triste hiver? nous n'avons pas toujours à nous louer. Ce n'est point que je veuille faire obstacle à la naturalisation des étrangers. Dieu m'en garde! Je sais trop que nos États modernes, qu'un État comme la France surtout, dont la population croît si lentement, ont un intérêt capital à naturaliser les étrangers et les fils d'étrangers. Mais encore, ne faudrait-il pas prodiguer, à ces naturalisés d'hier ou de demain, toutes les faveurs gouvernementales, les distinctions, les grâces, les emplois. Il serait bon que la préférence demeurât plutôt aux gens du pays, aux Français de France. Or, il faut bien le dire, en France, sous la troisième république, c'est souvent le contraire que nous avons vu. L'importance prise dans nos affaires par les étrangers a été un des traits et un des vices du régime des quinze dernières années. Sous ce rapport, les doléances de *la France juive* et des antisémites n'ont pas toujours été sans fondement, et cela même alimente l'antisémitisme. Il ne faut pas que ce soit un avantage, en France, d'être né à Hambourg ou à Francfort, ni que ce soit une recommandation, aux yeux du gouvernement français, d'avoir des frères ou des cousins à Berlin ou à Vienne, voire à Londres ou à New-York (1). Il ne convient pas que les fils adoptifs soient préférés aux enfans de la maison, ni qu'à la table commune, les immigrés ou les fils d'immigrés aient la meilleure part et soient servis les premiers. Point de privilèges à rebours! Nous avons vu, trop souvent, dans nos assemblées ou dans nos journaux, des nouveaux-venus d'outre-Rhin ou d'ailleurs, qui n'avaient pas toujours tiré au sort, catéchiser doctoralement les vieux Français

(1) De même, si les emplois publics doivent être accessibles à tous, il n'est pas bon que ce soit un titre à l'avancement et à la confiance du gouvernement d'être juif, ou d'être protestant. Or, c'est à cela qu'aboutit parfois la politique anticléricale; la religion professée par la majorité des Français est devenue une cause de suspicion. C'est là un point sur lequel je compte, du reste, avoir l'occasion de revenir.

de France, nous donnant des leçons de patriotisme avec des leçons de langue française, révélant à nos enfans le sens de nos révolutions et la mission de l'esprit français. En vérité, il en est auxquels nous serions tentés de jeter parfois, avec le patricien romain, le *Tacete quibus Roma noverca est.* Mais ces Français de fraîche date ne sortent pas tous d'Israël. Il est du reste, — heureusement pour nos voisins, — peu de nations comme la France, où, grâce aux passions politiques et au fanatisme sectaire, l'on ait tout profit à n'être pas du pays. Juifs ou chrétiens, avant de confier aux immigrés et aux naturalisés les mandats électifs ou les emplois publics, il serait juste de leur faire faire un stage (1).

Entre tous les étrangers qui nous font l'honneur de se fixer chez nous (la France, on le sait, est devenue un pays d'immigration), ceux qui se francisent le plus vite, c'est peut-être les israélites. Beaucoup de ces Juifs ne laissent pas de patrie derrière eux, et s'il est un pays où le Juif puisse trouver une patrie, c'est la France. Elle a été la première à l'émanciper, la première à lui reconnaître le titre de citoyen. Il y a de cela plus de cent ans et, sauf un instant, sous Napoléon Ier, jamais en France les droits des israélites n'ont été sérieusement contestés. Et ce qui ne se voit point dans tous les pays qui, à notre exemple, leur ont accordé l'égalité civile, les mœurs en France sont depuis longtemps d'accord avec la loi. Les israélites sont entrés dans la société française; ils ne forment pas à Paris, comme à Berlin ou à Vienne, une société à part; ils sont du tout Paris. Nous entendons quelquefois parler de société juive, c'est comme on parle de société protestante; cela s'applique à certains groupes, à certains salons; cela ne comporte d'habitude aucune idée d'exclusion ou de confinement. Nous ne savons plus fermer notre porte. Avons-nous un défaut, c'est plutôt de faire bon accueil à tout venant. Nous oublions trop que la facilité de nos mœurs et la forme de nos institutions ont fait de Paris un aimant pour tous les brasseurs d'affaires et les coureurs de fortune. La société parisienne, la plus nombreuse sans doute et la plus variée du globe, est demeurée la plus ouverte; c'est une des choses pour lesquelles il fait bon vivre à Paris, — une des choses aussi qui nous amènent tant d'étrangers et tant d'aventuriers.

(1) J'ai entendu remarquer que, de 1876 à 1890, la république avait eu, en moins de quinze ans, trois ministres des affaires étrangères d'origine étrangère. C'est beaucoup, bien qu'il s'agisse d'hommes dont le patriotisme français était au-dessus de tout soupçon. De ces trois ministres, de sang étranger, un seul, Gambetta, tenait à Israël. Sur ce point, je dois maintenir ce que j'ai dit ici même, non que le père de Gambetta fût juif de religion, mais qu'il était Juif de race. Le fait, je le répéterai, a été confirmé à un de mes amis par Gambetta lui-même.

Pour les Juifs qui n'y sont pas nés, la France devient facilement une patrie d'élection. Un israélite écrivait naguère : « L'homme est libre de se choisir une patrie. Il n'est pas attaché à la glèbe comme un serf, ou attaché au sol comme un arbre (1) ! » Ainsi raisonnent, aujourd'hui, bien des hommes qui ne sortent pas tous de Jacob. Ce n'est point de cette manière que nous l'entendons, nous autres, Français de la vieille France. Pour nous, la patrie est quelque chose d'autre, et quelque chose de plus. Nous ne l'avons pas plus choisie que nous n'avons choisi notre mère; et en changer nous semble presque aussi difficile que de changer de mère. Il se trompe, ce Juif; nous nous sentons attachés à la terre de France, comme un arbre tient au sol, par toutes ses racines et ses fibres vivantes. La patrie nous est antérieure; c'est elle qui nous a portés et nourris; nous lui appartenons, nous sommes liés à elle d'un lien indissoluble. Nous faisons corps avec elle; elle est la chair de notre chair, l'âme de notre âme; ou mieux, nous sommes sa chair et ses membres. Nous ne concevons pas que nous puissions être autre chose que Français; elle n'entre pas dans notre cerveau, l'idée de troquer, contre une autre, notre vieille patrie française. Et cela n'est pas, chez nous, orgueil de race ou gloriole nationale. La France vaincue ne nous en est que plus chère. Elle serait détruite, elle serait partagée comme la Pologne, cette belle et noble France, que nous ne saurions confondre avec les politiciens qui l'exploitent; elle viendrait, par impossible, à périr comme État, que nous ne nous en sentirions pas moins Français, que nous resterions, devant l'étranger, fidèles au souvenir de la morte, la sentant toujours vivante en nous, conservant sans fin l'espérance de la voir ressusciter. Nous lui dirions, comme le psalmiste à Jérusalem : « Que ma langue se colle à mon palais, si je t'oublie, ô France! » Et ce sentiment ne nous est pas particulier, à nous, Français, fils d'une si douce mère et si glorieuse patrie! Ainsi ont senti, jusque dans leurs abaissemens et dans la servitude, nombre de nations chrétiennes, grandes et petites, témoin l'Italie, la Pologne, l'Irlande, la Hongrie, la Roumanie, la Grèce. Que dis-je? n'est-ce pas l'exemple que nous a donné tout le premier le Juif, demeuré si longtemps et si obstinément fidèle à la colline de Sion? le Juif, qui, durant tant de siècles, a gardé les yeux tristement attachés aux murs en ruine de la cité de David?

Se choisir une patrie, — si impie que nous semble pareille liberté, — c'est pourtant, il faut bien le reconnaître, un droit que des Juifs ne sont plus seuls à revendiquer. Avec le va-et-vient croissant de nos fourmilières humaines autour de notre petite boule

(1) M. Weill, *le Lévitique*, introduction, p. 51; Paris, 1891.

de planète, nous voyons, tous les ans, des centaines de milliers de chrétiens qui changent de patrie. Chaque été, passe sur l'Océan tout un peuple d'Allemands, d'Anglais, d'Italiens, de Scandinaves, qui abandonnent la vieille et glorieuse patrie natale, pour aller au loin en chercher une nouvelle. La patrie, pour ces millions d'émigrans, n'est plus la mère adorée que ses enfans ne veulent pas quitter; c'est une fiancée, jeune ou mûre, une femme qu'on épouse par amour ou par calcul, et pour les beaux yeux ou pour la dot de laquelle on dit, sans remords, adieu à la vieille mère, — sauf, en cas de désenchantement, à divorcer pour convoler à de nouvelles noces. Ce qu'ont fait, sous nos yeux, depuis cinquante ans, des millions de chrétiens (sept ou huit millions en dix ans), pour posséder un lopin de terre, ou pour échapper aux corvées de la caserne, comment ne serait-ce pas permis à des Juifs pour adorer librement le Dieu d'Abraham, ou pour conquérir le droit de devenir pleinement des hommes et des citoyens? Il n'en est pas d'eux comme des nôtres. En réalité, la plupart de ceux d'entre eux qui se pressent vers les mers du Nord et du Midi ne changent pas de patrie ; ils en cherchent une. Et ils sont reconnaissans à qui leur en accorde une. « On ne se fait pas idée, m'écrivait-on des États-Unis, il y a déjà quelques années, de la joie des Juifs russes à se voir traiter en hommes libres, maîtres d'aller et de venir à leur gré. Ils s'en trouvent si heureux que, à peine débarqués sur nos côtes, et ne parlant encore que leur informe jargon, ils se sentent déjà Américains, tout pleins d'affection pour notre sol et d'admiration pour nos institutions. » Je le crois bien ; ils sortent de la servitude de la terre d'Égypte ; le pays qui les accueille est pour eux la terre de la liberté, la nouvelle terre promise. Comment leur faudrait-il longtemps pour s'attacher à lui? Je ne serais pas étonné que, en débarquant, ils en voulussent baiser le sol de leur bouche, comme faisaient leurs pères du moyen âge en touchant la terre-sainte.

V.

Longtemps, on a pu dire que les Juifs étaient des « sans-patrie. » Si cela était encore vrai, de la plupart d'entre eux, à la fin du XVIIIe siècle, cela ne l'est plus à la fin du XIXe. De la Vistule au Mississipi, ils montrent, dans tous les pays de civilisation, un égal empressement à se nationaliser. Après cela, est-ce la peine de se demander si les restes des tribus forment encore un peuple, ou si les minces caillots d'Israël qui nagent à la surface des nations doivent jamais se coaguler en corps de peuple, en État.

Ni l'une ni l'autre question ne saurait concerner les Juifs d'Oc-

cident. Ils deviennent chaque jour davantage Français, Allemands, Anglais, Américains. L'idée de reconstituer un peuple juif, en Palestine ou ailleurs, les fait sourire. Ils ne sont plus à la recherche d'une patrie, ils en ont trouvé une aux bords des fleuves de l'Occident, et ils ne se soucient point de l'échanger pour les rives désertes du Jourdain. Presque autant vaudrait demander aux Normands de France s'ils veulent se rembarquer pour les fiords de la Norvège, ou à nos Bretons s'ils ne seraient point désireux de repasser la mer pour retourner aux vallées de la Cambrie anglaise.

En est-il de même des Juifs de l'Est, massés en colonies compactes dans la Pologne, la Petite-Russie, la Roumanie? Là survit, souvent encore, le particularisme rabbinique : les communautés israélites semblent toujours former, au milieu des peuples chrétiens, une nation juive. Malgré cela, je crois que, en Europe, au moins, il en sera de ces Juifs de l'Est comme des nôtres. Eux aussi finiront par se nationaliser. Jusque dans ces juiveries en apparence fermées, le vieux particularisme fond peu à peu au souffle des vents de l'Ouest. Comme autrefois chez nous, le grand obstacle à l'assimilation du Juif, c'est l'hostilité des gouvernemens et l'inimitié des peuples. L'empêchement vient moins de la synagogue que du dehors, moins du Juif que du chrétien. Mais cette hostilité même des mœurs et des lois tend, par les vexations publiques ou privées, par l'émigration forcée ou volontaire, à diminuer l'épaisseur des grandes juiveries; et cela seul doit faciliter, à la fois, la nationalisation des Juifs qui partent et celle des Juifs qui restent.

L'ascendant croissant des idées occidentales sur les Juifs de l'Est, j'en ai signalé plus d'un indice. Tous cependant ne le subissent pas volontiers. Beaucoup se raidissent contre, en dehors même des Hassidim, des néo-cabbalistes, les plus superstitieux et les plus fanatiques de la plèbe israélite. Certains rabbins s'inquiètent pour la foi, pour la durée même d'Israël; ils redoutent, après le contact de nos idées et de nos mœurs, la contagion de notre scepticisme. Les rabbins de l'Alsace et de l'Allemagne, ne l'oublions point, manifestaient des appréhensions analogues vers la fin du XVIIIe siècle. Ils n'envisageaient pas sans défiance l'émancipation que leur promettaient les novateurs; ils ne pardonnaient pas toujours au dévoûment de leurs avocats, les Moïse Mendelssohn, les Dohm, les Cerf-Beer, qui prétendaient rapprocher Israël des Gentils. « Ils craignaient qu'en quittant leur étroite société adossée à la religion, » les Juifs ne devinssent infidèles au culte, aussi bien qu'aux coutumes de leurs pères (1). Ils n'avaient peut-être pas

(1) Voyez la très intéressante étude de M. l'abbé J. Lemann : *l'Entrée des Juifs dans la société française*, p. 408; Paris, 1889.

entièrement tort, ces vieux rabbins d'Alsace ou de Silésie; — l'événement a plus d'une fois justifié leurs craintes; — ils n'en ont pas moins dû céder à l'esprit du siècle, car ils avaient contre eux le courant de l'histoire. Les Juifs de France et d'Allemagne ont renoncé à leur particularisme traditionnel, et où sont les rabbins qui songent à s'en plaindre? La race en a disparu. Il en serait bientôt de même en Pologne, en Russie, en Roumanie, si l'exclusivisme des vieux Juifs n'était alimenté par celui des chrétiens (1).

— Vous vous trompez, diront quelques-uns, les Juifs ne sont pas libres de renoncer à leur particularisme national, car, dans leur religion, les espérances nationales sont intimement liées à la foi religieuse. C'est là le trait essentiel du judaïsme. Nous le savons, nous l'avons déjà constaté : la nationalité et la religion ont longtemps, chez les Juifs, fait corps l'une avec l'autre. Elles ont été entrelacées et comme tressées par les siècles; mais ce qu'ont fait les siècles, les siècles sont en train de le défaire. Des deux fils tordus et cordés ensemble qui formaient le judaïsme, l'un s'en va en lambeaux, usé par le frottement des âges; l'autre, plus résistant, persiste et dure. Israël est encore à cet égard dans un âge de transition. De l'état de groupe ethnique, il est en train de passer à celui de groupe confessionnel. Après avoir été longtemps un peuple, il ne sera bientôt plus qu'une religion. C'est une mue, une métamorphose, qui, presque achevée en Occident, ne fait que commencer en Orient. Enveloppé longtemps de sa nationalité, comme d'un tégument protecteur, le judaïsme n'en est qu'à demi dégagé; tandis que sa tête et tout le haut de son corps en sont complètement sortis, ses pieds et ses membres inférieurs demeurent retenus dans la gaine nationale.

Les rites judaïques ont un caractère essentiellement national. Nous avons dit pourquoi : le Talmud a voulu défendre Israël contre l'absorption des Gentils. Les murailles de Jérusalem étaient tombées; Juda s'est enclos d'une triple haie de rites et d'observances. Ce n'était pas assez pour la Synagogue d'entretenir dans la maison d'Israël le souvenir de ses gloires et de ses tristesses : jeûnes ou

(1) On a signalé, dans l'année 1892, en pays français, à Bône, en Algérie, une manifestation récente de l'ancien particularisme juif. Un rabbin du nom de Stora aurait, dans un discours public, mis ses coreligionnaires en garde contre l'éducation française. Je ne sais si cet incident nous a été fidèlement présenté. Les critiques du rabbin de Bône me semblent avoir été dirigées moins contre l'éducation française que contre l'enseignement sans religion, « l'enseignement neutre » tel qu'on l'entend ou le pratique souvent chez nous. A cet égard, les griefs de ce rabbin étaient analogues à ceux de notre clergé catholique; aussi a-t-il été puni, comme un simple desservant : l'administration a suspendu son traitement, ce qui ne paraît pas plus légal pour un rabbin que pour un curé.

fêtes, le rituel s'efforce d'exalter ses espérances. — « Tout le culte, m'affirmait un rabbin d'Orient, repose sur la foi au rétablissement d'Israël. Partout, dans nos prières, conformément aux promesses des prophètes, nous implorons la délivrance de Sion, la réunion des tribus dans leur antique patrie. » — Ces divines promesses, nul doute que des milliers de Juifs d'Orient, de Russie, de Roumanie, ne les prennent à la lettre. Ézéchiel, dans la vallée remplie d'ossemens, n'a-t-il pas vu les os desséchés se rapprocher les uns des autres, et, au souffle de l'Esprit, les morts se redresser? Ils croient fermement que Jéhovah rassemblera les exilés, des extrémités de la terre, pour les ramener dans leur héritage. J'ai rencontré un jeune *hakham*, de Petite-Russie, un enthousiaste aux yeux noirs inspirés, qui se plaisait à me citer les textes sur lesquels s'appuyait sa foi, m'alléguant tour à tour la Thora, les prophètes, le Talmud, Maïmonide, les prières liturgiques; me démontrant doctement qu'un vrai Juif ne peut avoir d'autre patrie que la Palestine. Il m'énumérait ses autorités, et, pour mieux me convaincre, il m'en envoyait le lendemain une liste par écrit. « Lisez le chapitre xxx du *Deutéronome*, me disait-il : — Le Seigneur ton Dieu ramènera tes captifs et aura compassion de toi; et il te rassemblera d'entre tous les peuples... Quand tu serais dispersé jusqu'aux extrémités du ciel, le Seigneur ton Dieu te réunira, il te retirera de là; il te ramènera au pays que tes pères ont possédé, et tu le posséderas. — Que vous faut-il de plus net? Et, conformément à cette promesse de la Thora, le Juif orthodoxe répète chaque matin avant la récitation du *Schema* : « Réunis-nous (ô Seigneur!) des extrémités de la terre : brise le joug de notre cou et ramène-nous tête haute dans notre pays! » Et, ce souhait, il le renouvelle quotidiennement dans le *Schemona essreh*, prière obligatoire pour tous, trois fois par jour, m'affirmait mon jeune docteur : — « Sonne, ô Seigneur, de la trompette de la délivrance! lève le drapeau pour la réunion des exilés, rassemble-nous bientôt et ramène-nous des quatre coins de la terre dans notre pays. Béni soit le Seigneur qui doit réunir les dispersés d'Israël, son peuple! » Et ces prières, auxquelles j'en pourrais joindre bien d'autres, ajoutait mon ardent interlocuteur, voici bientôt deux mille ans que les Juifs du monde entier les répètent, le matin, dans la journée, le soir, implorant, sans se lasser, le rétablissement d'Israël. »

Aucun doute sur le sens initial de ces invocations; c'est bien le rétablissement de la maison d'Israël et du royaume de David qu'appelaient de leurs vœux les débris des tribus. Mais c'est peut-être parce qu'ils l'ont vainement attendue durant des siècles et

des siècles, cette restauration d'Israël, que tant de Juifs ont fini par ne plus l'entendre au sens littéral, ou par la reléguer dans la nuit de la fin des temps, comme les chrétiens, le second avènement du Christ. « L'an prochain à Jérusalem! » continuent à se dire les Juifs, à *Rosch Haschanah*, en fêtant la nouvelle année israélite. L'an prochain à Jérusalem! Ce souhait transmis par la foi opiniâtre de leurs pères, combien, parmi nous, le prennent au pied de la lettre? Combien même, à Paris, à Berlin, à New-York, en désireraient l'accomplissement? Où sont-ils, chez nous, ces Israélites qui se disent tout bas, avec Jehuda Halévy : « En Occident est mon corps, mais mon cœur est en Orient. — Qu'est pour moi l'Espagne, avec son ciel bleu et sa brillante renommée, — En regard d'un peu de la poussière du Temple foulé sous les pas des Gentils (1)? » Jehuda Halévy était le contemporain des croisés, et, à bien des clercs ou des chevaliers d'alors, Jérusalem eût inspiré des sentimens presque analogues à ceux du poète d'Israël. C'était le siècle où tant de Francs, de tous les pays d'Occident, se précipitaient sur la Palestine en criant : Dieu le veut ; car, à nous aussi, chrétiens, Jérusalem est quelque peu notre patrie. Mais les temps ont changé ; la pieuse obsession de la terre-sainte a pris fin ; Juifs et chrétiens n'ont plus les yeux hypnotisés par la colline de Sion. Nous ont-ils l'air d'avoir la nostalgie de Jérusalem, les israélites que nous rencontrons sur le turf, ou sous les portiques de la Bourse? Ceux d'entre eux qui songent à restaurer le royaume de David ne sont guère plus nombreux que les chrétiens qui rêvent encore d'arracher le saint-sépulcre à l'infidèle. — L'an prochain à Jérusalem! Mais les Juifs de France, d'Allemagne, d'Angleterre, d'Amérique, qui célèbrent *Rosch Haschanah* ressemblent-ils à des gens prêts à tout abandonner pour aller dresser leur tente dans la vallée du Cédron ? Montrent-ils, par leur conduite, qu'ils se regardent, dans nos villes, comme des hôtes de passage, en séjour temporaire parmi nous? N'engagent-ils pas des affaires à long terme? N'achètent-ils pas des terres? Ne bâtissent-ils point, pour eux et pour leurs descendans, des maisons, des synagogues, des hôpitaux, des écoles, comme s'ils comptaient demeurer à perpétuité chez les fils de Japhet? Ce que leur reprochent leurs adversaires, ce n'est point d'être prêts à nous quitter, c'est de trop se complaire chez nous. — Et les vieux Juifs de l'Est qui implorent encore la restauration d'Israël et la prompte venue du Libérateur, les voit-on réaliser leur avoir pour

(1) J'emprunte la traduction de ces vers à un Juif anglais baptisé qui en donne le texte hébreu : *A pilgrimage in the land of my fathers*, by Rever. Moses Margoliouth, t. II, appendice.

être libres de se transporter dans leur patrie future? Négligent-ils pour cela leur commerce, ou diffèrent-ils, quant aux soucis de la vie, de leurs voisins chrétiens? Oui, beaucoup en diffèrent; mais c'est, d'habitude, qu'ils sont plus préoccupés du lendemain. En fait, ils ressemblent singulièrement, ces Juifs qui attendent la réunion des tribus, à ces protestans millénaires, comme il en reste encore dans la Grande-Bretagne, qui font des calculs sur l'avènement de la cinquième monarchie annoncée par Daniel. De ces rêveurs anglo-saxons, j'en ai connu: pour attendre l'accomplissement des prophéties, ils n'en vivaient pas moins en bons négocians, et en bons Anglais.

Il s'en faut, d'ailleurs, que tous les Juifs de l'est de l'Europe entretiennent de pareils songes. Fût-ce un ange du ciel, beaucoup accueilleraient avec une désagréable surprise le messager qui leur viendrait annoncer que, le royaume de David étant rétabli, ils sont tenus de retourner aux maigres pâturages de la terre de Chanaan. « Si jamais Israël redevient un peuple, me disait un Juif de la Vistule, je demande à devenir consul de Palestine à Varsovie. » Que de milliers de ces fils dégénérés de Jacob feraient le même souhait, réclamant qui Paris, qui Berlin, qui Rome, qui Washington! Combien se soumettraient à toutes les vexations plutôt que de retourner aux rocailleuses collines du pays des ancêtres? Pour la plupart même des Juifs de l'Est, la véritable restauration d'Israël, le règne du Messie libérateur, c'est la fin de la servitude, la délivrance des lois d'exception. La Jérusalem, la terrestre Sion dont ils implorent l'entrée, sous les vieilles formules rabbiniques, c'est la liberté et l'égalité civiles. Prenez les plus misérables juiveries lithuaniennes ou biélo-russes; interrogez les plus pauvres Juifs roumains ou polonais, ils vous diront qu'ils n'aspirent qu'à demeurer aux bords du Niémen ou du Pruth, pourvu qu'il leur soit permis d'y mener une vie tolérable. La patrie, pour eux, c'est la terre où leurs pères sont morts et ensevelis; et quand ils sont contraints de la quitter, leur exode leur semble bien un exil.

Si la nationalisation des Juifs parmi nous n'avait contre elle que leurs espérances messianiques, elle serait achevée avant deux ou trois générations. Mais, nous le savons, il est des pays modernes où le Juif ne peut guère aspirer au titre de citoyen. Aujourd'hui, tout comme au moyen âge, nous voyons des gouvernemens s'ingénier à retarder son assimilation, comme s'ils désiraient le maintenir, pour jamais, à l'état de nation distincte. C'est ainsi que plus de cent ans après Mendelssohn et après le décret de la Constituante, des israélites qui avaient foi dans l'assimilation en viennent à être pris de doute. « Quand on nous affirme, tous les jours, que

nous ne pouvons devenir Russes, Polonais, Roumains, que nous sommes Juifs et ne pouvons être que Juifs, me confiait un de ces étudians qui viennent chercher à Paris les diplômes qu'on leur refuse en Russie, comment ne pas nous demander si nous ne faisions pas fausse route ? Puisqu'on persiste à nous considérer comme un peuple, et qu'on nous déclare inassimilables, pourquoi n'examinerions-nous pas si nous ne pourrions redevenir une nation ? On ne nous laisse pas le choix. Nous essayions de sortir de notre exclusivisme, et l'on nous y ramène de force ; on nous chasse des villes et des campagnes chrétiennes pour nous reconduire à nos juiveries ; on nous barre l'entrée des collèges et des universités, autant dire l'accès de la civilisation. En Occident même, là où les lois d'exception étaient abolies d'ancienne date, on entend des voix bruyantes en réclamer le rétablissement. Pourquoi ne rejetterions-nous pas ceux qui nous rejettent, et ne mettrions-nous pas notre orgueil à rester ou à redevenir nous-mêmes ? Qu'est-ce après tout qui empêche Israël de renaître ? La religion se perd dans notre jeunesse ; la nationalité survit. Laissons à leur sort les Juifs d'Occident en train de se fondre avec les peuples modernes. Ne pourrions-nous, là où nous sommes en nombre, sur les terres russes, polonaises, roumaines, constituer une nationalité vivante au milieu des nations qui se disputent la suprématie de l'Est ? Pourquoi même ne pourrions-nous pas coloniser la Palestine et la Syrie, reconstituer un État juif, retrouver au moins, comme les Grecs, un centre national indépendant, où il nous serait loisible de vivre selon nos lois et nos mœurs, conformément à notre génie historique ? Après tout, il est peut-être vrai que, pour le Juif, la patrie des autres ne sera jamais qu'une belle-mère et non une mère, — *a step-fatherland*, comme dirait un Anglais. »

Le vœu mis jadis par G. Eliot sur les lèvres de Mordechaï, je l'ai ainsi entendu formuler plus d'une fois. Il faisait sourire lors de l'apparition de *Daniel Deronda*. Il mérite aujourd'hui d'être traité moins légèrement, parce que les Juifs de l'Est ont beaucoup souffert depuis lors, et que leurs souffrances et leurs appréhensions rendent à nombre d'entre eux le désir d'être indépendans des chrétiens, d'avoir un pays, un territoire à eux (1). Ce rêve d'un État juif prendra-t-il jamais corps ? Je n'oserai dire non ; si malaisé que cela soit, cela n'est pas impossible. La question vaudrait d'être examinée, et je le ferai peut-être un jour. Mais quand les Juifs

(1) Il s'est publié beaucoup de brochures à ce sujet, outre les écrits de feu Laurence Oliphant ; je citerai entre autres : *Die Jüdische Unabhängigkeit ;* von Isch-Berlin. (Berne, 1892.)

devraient être, de nouveau, en majorité au pays de Chanaan, comme ils le sont déjà à Jérusalem; quand ils édifieraient sur les deux rives du Jourdain une minuscule république ou une petite principauté juive, cela ne déciderait point les israélites d'Occident à retourner au vieux pays. Je ne vois pas les Juifs de France, d'Angleterre, d'Allemagne, d'Italie, s'embarquant en masses pour Jaffa ou Saint-Jean-d'Acre. On ne saurait dire d'eux, comme des Turcs, qu'ils sont campés en Europe. La Palestine n'aurait du reste pas de quoi les nourrir. La Syrie entière ne pourrait abriter qu'une faible minorité des sept ou huit millions de Juifs du globe. Faudrait-il, pour leur faire place, en expulser les chrétiens et les musulmans? Irions-nous confier à la Synagogue la garde du Saint-sépulcre? Quel chrétien voudrait le proposer ou le tolérer?

Abandonnez à Israël toutes les terres libres de Syrie, avec le désert jusqu'à l'Euphrate; elles ne sauraient faire vivre le tiers ou le quart des Juifs de l'Europe. Si l'ancien pays de Chanaan et les régions voisines en peuvent accueillir quelques centaines de milliers, ce sera beaucoup. Et ces nouveaux colons leur viendront uniquement des grandes juiveries de l'Est, car il ne faut pas confondre Paris avec Berditchef et Vienne ou Berlin avec Iassy. Le Juif qui songe à retourner au pays des ancêtres, ce n'est pas l'hôte incommode dont nos capitales se débarrasseraient volontiers; ce n'est ni le courtier véreux, ni le spéculateur éhonté, ni l'aventurier cosmopolite en quête de marchés suspects, ni l'entrepreneur de publicité à l'affût des plumes à vendre et des votes à acheter. Ceux-là nous resteraient; nous aurions beau rendre à Israël le territoire des douze tribus, il faudrait, pour les attirer à Jérusalem, construire sur la montagne de Sion une Bourse, des banques, des chambres, tout ce qui est nécessaire aux opérations dont ils convoitent le monopole. Ce qui se dirige vers la Palestine, c'est la portion d'Israël la moins énergique et la moins entreprenante, la moins ambitieuse, la moins cultivée, et, si l'on peut ainsi dire, la moins jeune. Je les ai visités, les Juifs de Jérusalem; je les ai vus, le vendredi, pleurer sur la muraille du Temple, en implorant dans leurs lamentations le relèvement de Sion. C'est un des spectacles les plus touchans qu'il ait été donné à mes yeux de contempler: Bida et Verestchaguine en ont rendu la tristesse pénétrante. Ni chez les vieillards qui viennent mourir à Jérusalem pour être enterrés dans la vallée de Josaphat, ni chez les débiles adultes qu'y fait vivre la *halouka,* la charité de leurs riches coreligionnaires d'Occident, on ne saurait prendre les élémens d'une résurrection nationale. Ce qu'on voyait de Juifs en terre-sainte ressemblait moins à la renaissance d'un peuple qu'au dépérissement d'une race. On eût dit des ruines humaines

sur des ruines de pierres, comme si les restes des tribus étaient venus expirer sur l'emplacement de la maison de David (1).

Ce n'est pas vers l'Orient et les arides collines de Judée que sont tournés les yeux de nos Israélites d'Occident. Même dans les sordides juiveries russo-roumaines, la masse regarde moins vers la Syrie que vers les pays du soleil couchant. Aux terres épuisées, aux populations appauvries de l'Asie, le Juif préfère les riches campagnes de l'Amérique. Le grand courant du moderne exode ne se dirige pas vers les contrées de la Bible, il est en sens contraire. Les défiances de la Porte laisseraient les réfugiés israélites libres de faire voile vers le Liban ou le Carmel, que la plupart n'en préfèreraient pas moins s'entasser à bord des transatlantiques. Des terres nouvelles, des pays neufs! voilà le cri du Juif qui, sous l'aiguillon de la misère, s'évade du grand ghetto de Russie. Pour lui, la terre promise n'est plus entre la mer et le Jourdain; elle est, là-bas, dans les brouillards de l'Ouest, sur les rives de l'Océan. Hier à peine, les rabbins de l'Hudson et du Mississipi, fêtant le quatième centenaire de la découverte de l'Amérique, comparaient Colomb à un autre Moïse suscité par Jéhovah pour préparer à Israël, chassé du vieux continent, un refuge dans un monde meilleur (2). Aux rêveurs qui l'invitent à former de nouveau un peuple, les récentes migrations de Juda donnent le démenti des faits. Au lieu de revenir à leur berceau d'Asie, la plupart de ses fils tournent avec dédain le dos à l'Asie. Israël devient de plus en plus Occidental, Européen, Américain. Pour en refaire un peuple, il faudrait agglomérer les débris des tribus et les concentrer sur un même territoire; et loin de se rassembler des extrémités du monde, les fils de Jacob se dispersent, plus que jamais, parmi les Gentils; le vent de la persécution les jette aux quatre coins de l'univers. Et plus ils se disséminent sur le globe, plus la couche israélite étendue à la surface des nations s'amincit, et moins elle offre de résistance aux influences locales. Le vieux particularisme, qui a survécu à la *diaspora* de l'antiquité, ne résistera point à cette nouvelle dispersion. A mesure qu'il s'éparpille sur le monde, le Juif s'affranchit de son exclusivisme religieux ou national. Ainsi en est-il déjà dans presque tous les pays libres, des Carpathes aux montagnes Rocheuses.

(1) Je sais que, dans ces dernières années, les Juifs ont fondé, en Palestine, plusieurs colonies assez prospères; mais cela ne saurait infirmer les réflexions qui précèdent.

(2) On trouve d'éloquens discours sur ce thème dans l'*American Hebrew*, septembre et octobre 1892. A les en croire, Colomb aurait eu des Juifs parmi ses compagnons, les fonds exigés pour l'armement de ses caravelles auraient été avancés par un Israélite castillan, et les cartes dont il se servait auraient été dressées par un Juif portugais. Bien mieux, d'après de vieilles chroniques, ce serait un Juif, Rodrigo de Triana, qui aurait le premier aperçu la terre, et encore un Juif, Luis de Torres, qui aurait le premier foulé le sol de l'Amérique.

VI.

Si, pour le grand nombre des Juifs, la Palestine ne peut redevenir une patrie territoriale qui leur rende une vie nationale indépendante, le judaïsme ne peut-il continuer à leur tenir lieu de patrie? Alors même qu'il ne serait plus qu'une religion, le judaïsme en effet garderait toujours cette particularité d'être une Église dont les membres croient descendre du même père et se considèrent comme frères par le sang. De là, chez les Juifs, une solidarité sans pareille dans toute autre religion. De là, jusque chez les plus sceptiques, une tendance à faire prédominer le lien religieux sur le lien national, car, pour eux, le lien religieux est identique au lien de race, — à se regarder comme Juifs avant de se regarder comme Français, Anglais, Allemands. De là, enfin, cette sorte de cosmopolitisme qui permet à tant d'entre eux de passer sans déchirement d'un pays à un autre, cette aisance de cœur à s'acclimater partout où ils peuvent dresser leur comptoir ou leur banque. Car, au particularisme national, tend à succéder, chez nombre de Juifs, une sorte de cosmopolitisme international qui s'allie parfois avec l'ancien particularisme et qui, au fond, a le même principe. Tandis que le vieux Juif orthodoxe, confiné dans ses rites et ses souvenirs, ne connaissait guère d'autre patrie que Jérusalem, le Juif civilisé d'Occident est enclin à considérer le monde comme un domaine à exploiter, s'inquiétant médiocrement du sort des provinces et des empires qu'il traverse, ayant toutes ses pensées égoïstes tournées vers ses intérêts personnels et tout ce qui lui reste d'instincts généreux tournés vers les intérêts du judaïsme, de cette antique et vaste confrérie dont, à travers toutes ses transformations, le Juif se sent toujours membre. Israël continue à ressembler au vif-argent, à cet étrange métal liquide dont les gouttelettes toujours en mouvement courent en tous sens, sans se mêler à rien de ce qui les entoure, pour se réunir et se fondre ensemble dès qu'elles se rencontrent.

A tout cela, que de choses à dire! C'est toujours même histoire: le Juif a été formé par le passé que nous lui avons fait. Sa solidarité persistante, son apparent cosmopolitisme sont en grande partie notre œuvre. Sans les humiliations et les vexations qui les ont tenus étroitement blottis les uns contre les autres, le lien de race des Sémites se serait rompu ou relâché. Ce que pèse, à la longue, la parenté d'origine, nous pouvons le voir par nos querelles de famille, par les guerres de dynasties maintes fois apparentées, par les luttes intestines de tant de nations des deux mondes, par les jalousies de tribus qui ont si souvent mis aux prises des peuples

que tout engageait à se regarder comme frères. Groupes religieux, groupes nationaux, presque partout, chez cet animal querelleur qui s'appelle l'homme, la cohésion a été en raison directe des heurts ou des froissemens du dehors. Si aucun groupe humain n'a présenté une consistance égale à celle d'Israël, c'est qu'aucun n'a subi pareille compression.

Ici, comme partout, le passé explique le présent. Le sentiment juif, fortifié par des siècles de souffrances et d'anxiétés communes, se perpétue, par une sorte d'atavisme, là même où il n'est pas fomenté par les tracasseries ou les inquiétudes du présent. Il survit jusque chez les Juifs dégagés de la tradition d'Israël et intimement incorporés aux nations modernes. Combien restent Juifs sans rien garder de la loi mosaïque! Arsène Darmesteter, racontant comment il avait perdu la foi de ses aïeux, disait à un ami : « Je ne me suis pas pour cela détaché du judaïsme; il est pour moi comme une autre patrie (1). » J'aime ce mot et ce sentiment. Je comprends mal l'homme qui, après avoir partagé la foi d'une Église, après lui avoir dû les aspirations les plus hautes et les émotions les plus suaves de son adolescence, ne lui garde plus dans son cœur un souvenir attendri. Cela me paraît le fait d'un esprit étroit, ou d'une âme sèche. Tous les chrétiens dont la foi s'est ébréchée aux rocs de la route et aux cailloux du chemin n'ont pas, pour cela, pris en aversion la douce éducatrice de leur enfance. J'en sais qui, à travers leur scepticisme de tête, lui conservent un attachement de cœur. Cela se rencontre ailleurs que chez les fils d'Israël. C'est encore un des côtés par lesquels nos protestans français se peuvent rapprocher des Juifs. Qui de nous n'a connu de ces protestans détachés du dogme de la Réforme et qui, par leur intérêt pour la Réforme et les réformés, n'en demeurent guère moins protestans? Pour eux aussi, la religion est comme une autre patrie et, chez eux aussi, l'esprit de confraternité survit à la ruine des croyances. Pourquoi ce sentiment est-il, en France, plus fréquent chez le protestant que chez le catholique? C'est que nos protestans ont longtemps formé une société à part et longtemps, eux aussi, souffert en commun; c'est qu'ainsi que les Juifs, ils sont chez nous en minorité, et que l'esprit de solidarité est, en tout pays, un des traits les plus marqués de la psychologie des minorités religieuses, si bien que ce que nous disons, en France, des protestans, on pourrait le dire, en Prusse ou en Angleterre, des catholiques.

Laisserons-nous enseigner que, pour être patriote, il faut borner

(1) *Journal des Débats* du 24 avril 1890, article de M. L. Havet.

ses affections aux limites de la patrie? Je plaindrais alors les patriotes, si larges semblent les frontières où leur âme s'emprisonne. Pour être bon Français, serons-nous vraiment tenus de ne rien aimer en dehors de la France, et nous faudra-t-il rogner les ailes de nos sympathies pour qu'elles ne puissent franchir les mers ou voler par-dessus les monts? Devrons-nous parodier, en la mutilant, la devise de l'anneau de saint Louis, et oubliant la place faite à Dieu par le roi croisé, dirons-nous : Hors France, pas d'amour? Je ne sais ce qu'en pensent les professeurs de patriotisme laïque; mais, ce dont je suis sûr, c'est qu'un tel patriotisme n'a rien de chrétien.

Prenons-y garde; le reproche que nous jetons au Juif peut se retourner contre d'autres. Pas une grande Église qui ne se fasse honneur de le mériter. Catholique, protestant, orthodoxe, où est le croyant qui ne garde un coin de son cœur à ses frères du dehors? Épiscopales ou dissidentes, les innombrables sociétés religieuses de l'Angleterre auraient honte de borner leur zèle au ruban d'argent qui enserre la Grande-Bretagne, ou même aux gigantesques territoires qui constituent la *Greater Britain*. Si vaste que semble l'empire qui, du Pacifique à la Baltique, couvre la moitié de notre continent, ses frontières sont trop étroites pour les sympathies du marchand ou du mougik russe qui débordent, par-dessus les monts, sur ses frères orthodoxes. Et nous Français, qui avons jadis conduit vers les plages d'Orient la chevalerie chrétienne, l'horizon de nos yeux est-il si rétréci, ou notre cœur déjà si refroidi, que rien dans le vaste monde n'ait plus le don de le faire battre?

Ne nous calomnions pas nous-mêmes; en dépit de toutes les leçons d'égoïsme qui nous ont été données du dehors et des résolutions intéressées que nous prenons parfois tout haut, l'antique générosité de l'âme française n'est pas morte. Le serait-elle ailleurs, je sais bien où elle survit. C'est chez les hommes de foi attachés à la vieille Église. Leur cœur, à ceux-là, est resté aussi large que notre petite planète. Eux aussi, à leur manière, sont cosmopolites, bien que Français entre les Français. N'allez pas leur parler d'enfermer leurs affections et leur besoin de dévoûment entre le Pas-de-Calais et le golfe du Lion. Que signifierait alors le nom de catholique? — Pauvres catholiques! pauvres cléricaux! Que de fois ne leur a-t-on jeté à la face le classique reproche adressé aux Juifs! Que de fois, en France, en Allemagne, en Angleterre, dans les deux Amériques, ne les a-t-on convaincus d'avoir leur cœur hors du pays et de subordonner l'intérêt national à un intérêt étranger! C'était déjà, sous l'ancien régime, le grand grief de nos gallicans, et n'est-ce pas le sens de ce nom d'ultramontains dont

leurs adversaires se plaisent à marquer le front des catholiques? Pour que l'analogie soit plus complète, de même qu'on accuse la hiérarchie romaine, avec ses évêques, ses prêtres, ses moines, d'avoir une organisation internationale incompatible avec l'unité de l'État, n'a-t-on pas accusé Israël de constituer une autre internationale aux chefs occultes, qui ne vise à rien moins, elle aussi, qu'à la conquête du monde et à l'assujettissement des nations?

J'ai déjà signalé la ressemblance de l'antisémitisme avec l'anticléricalisme. Entre ces deux frères ennemis, on reconnaît encore ici un air de parenté. Il y a une similitude frappante entre les attaques des antisémites contre les Juifs et les diatribes des anticléricaux contre la papauté. C'est souvent même langage, mêmes formules, mêmes conclusions, si bien que les ennemis d'Israël et les ennemis du Vatican n'auraient guère que les noms à changer dans leurs réquisitoires contre l'Église, ou contre la Synagogue. Comme l'antisémite dit aux Juifs que leur patrie est Jérusalem, l'anticlérical répète au catholique, au prêtre, au moine, que leur patrie est Rome. De tous deux, du Juif et de l'ultramontain, on assure qu'ils forment un État dans l'État, *imperium in imperio*. Contre tous deux, on fait appel aux passions nationales, on réclame des mesures de protection, c'est-à-dire des lois restrictives. La différence est que, d'habitude, ceux qui dénoncent le péril juif ne sont pas les mêmes que ceux qui signalent le péril romain. Encore, dans les pays protestans ou orthodoxes, en Russie, par exemple, où l'on n'a pas beaucoup plus de goût pour Rome que pour Sion, les mêmes défiances sont témoignées, par les mêmes bouches, à Juda et à Rome, au Kahal et au Gesù (1).

Nous ne sommes pas de ceux qui croient que le Juif ou le jésuite mettent en péril la nationalité des peuples, ou l'indépendance de l'État. Que ce soit contre Juda, ou contre Loyola, nous n'apercevons pas la nécessité de lois d'exception. Nous avons assez de foi dans la liberté pour croire que, vis-à-vis d'Israël et vis-à-vis de Rome, le droit commun suffit. Il y a trop de forces en lutte dans le monde moderne pour que le Kahal ou le Gesù en fassent la conquête. Je dirai plus; nous n'avons pas d'aversion pour tout ce qui tend à chevaucher par-dessus les frontières. Il nous semble que, par ce temps d'exclusivisme national où chacun semble vouloir se calfeutrer chez soi, il n'est pas mauvais de percer des jours à travers les murailles qui séparent les peuples. C'est là, entre

(1) De même, en Angleterre, lors de l'émancipation des catholiques et lors de l'émancipation des Juifs, le principal argument des opposans était celui-ci : « Vous allez introduire dans le parlement britannique des hommes qui représentent un esprit étranger, des intérêts étrangers. Le Vatican aura voix à Westminster, etc. »

autres, une des fonctions de la religion. Quoi qu'en pensent les partisans de l'omnipotence de l'État, il est heureux, pour l'humanité, que ces deux liens des âmes, la patrie et la religion, ne soient pas toujours d'égale longueur, que l'un se prolonge là où l'autre finit. Si les limites des religions coïncidaient avec les bornes des États, les frontières risqueraient d'être des cloisons étanches ne laissant passer ni les idées, ni les affections. Le dualisme ici a du bon. Contrairement à la cité antique, chaque nation aujourd'hui comprend plusieurs religions, de même que chaque religion embrasse dans son sein plusieurs nations. C'est un avantage du monde moderne sur l'antiquité.

Juifs, protestans, catholiques, quand on nous reproche d'avoir des affections en dehors de la patrie, on oublie que toutes les grandes religions sont cosmopolites. La patrie est forcément locale ; la religion doit être internationale ou supranationale. Sa mission veut qu'elle soit un lien entre les peuples, non moins qu'entre les particuliers. C'est, pour cela, que catholique est le plus beau nom que puisse porter une Église. Si le judaïsme a une infériorité, c'est qu'on peut lui contester le titre de religion universelle ; c'est qu'il a été longtemps un culte national, un culte de tribu. Ce caractère ethnique primitif, la dispersion le lui fait perdre. Comme le christianisme, et à meilleur droit peut-être que l'Islam qui tend à absorber la nationalité dans la religion, le judaïsme devient, lui aussi, un culte international.

Quand nous n'aurions de souci que pour l'évolution terrestre de l'humanité, je ne sais si nous devrions nous louer de l'affaiblissement de la solidarité religieuse, car par quoi la remplacer ? Par le sentiment de la solidarité humaine ? C'est bien vaste et bien vague. Le fanatisme confessionnel n'est plus guère qu'un souvenir lointain ; il nous faut plutôt prendre garde au fanatisme national. Je goûte peu le « nationalisme » étroit que, en France comme en Allemagne, certains pédagogues prétendent introduire dans l'école. C'est une inspiration rétrograde, un recul sur l'esprit moderne et sur le moyen âge. C'est compromettre, à force de l'outrer, l'idée nationale. Supprimez les religions, ne laissez au peuple que le culte de la patrie, ce n'est rien moins qu'un retour au paganisme, une façon d'idolâtrie renouvelée de l'antiquité. Au Dieu unique, père commun de tous les peuples, vous substituez une sorte de polythéisme national, où chaque nation aura ses dieux. C'est le retour à la cité antique, au culte de Rome et d'Auguste, à la déification de César contre laquelle Juifs et chrétiens ont protesté, par le sang de tant de martyrs.

Je sais que notre époque n'est que confusion et contradiction.

Pendant que, du haut des chaires officielles, certains docteurs prêchent à nos enfans l'adoration de la patrie érigée en divinité unique, des voix d'en bas, qui vont grossissant, prêchent aux masses la négation de la patrie. Le siècle, qui avait bruyamment proclamé le principe national, n'est pas encore à sa fin que déjà l'idée nationale, dans ce qu'elle a plus légitime, se trouve, à son tour, mise en question. Il se dresse contre elle, des bas-fonds de notre société, un adversaire plus redoutable que le vague cosmopolitisme philosophique du XVIIIe siècle. Tandis que d'aveugles et sourdes sentinelles appellent aux armes contre l'ultramontain ou contre le sémite, un ennemi autrement dangereux s'est glissé à travers nos frontières, menaçant de déployer sur nos capitales le rouge drapeau du cosmopolitisme ouvrier. L'ennemi des nationalités modernes, celui qui déjà forme partout un État dans l'État et qui, plus ambitieux que Charles-Quint ou Napoléon, prétend à l'empire universel, nous savons son nom, nous le voyons à l'œuvre, c'est le socialisme révolutionnaire. Au patriotisme national et à la solidarité religieuse, il entend substituer la communauté des jalousies et la solidarité des convoitises. A cet internationalisme, le seul à craindre aujourd'hui, ce n'est pas la confraternité juive ou chrétienne qui fraiera la voie. Tout au rebours, par cela seul qu'elles nouent entre les hommes des liens indépendans des intérêts de classes, les religions, en dehors même de leur dogme et de leur morale, font obstacle au triomphe de l'internationalisme révolutionnaire. Pour vaincre, il faut qu'il passe sur le corps de la religion, aussi bien que sur le corps de la patrie. Il le sait bien, et c'est une des raisons pour lesquelles l'idée religieuse lui est aussi antipathique que l'idée nationale.

Soyons de notre temps; ne prenons pas pour des êtres vivans les fantômes d'imaginations attardées. Les nations modernes courent-elles un péril, ce n'est point du côté des religions, ni du moine catholique, ni du pasteur réformé, ni du rabbin israélite. Il est loin, le temps où huguenots et ligueurs appelaient, sur la terre française, les reîtres allemands et les *tercieros* espagnols. Quant au Juif, à ce muet souffre-douleurs du passé, quel étranger est jamais accouru à sa défense? Il faut la rancuneuse mémoire du Castillan pour lui reprocher les villes du roi Rodrigue, ouvertes aux Arabes de Tarik.

Si, par son éducation ou par ses origines, le Juif semble enclin au cosmopolitisme, cela le rend plus apte à servir de trait d'union entre les peuples, ainsi que ses pères de l'antiquité alexandrine et du moyen âge arabe. A une époque, demande un Juif d'Occident, où tant d'élémens contribuent à diviser les peuples, est-il mauvais

qu'il s'en trouve pour les rapprocher (1)? C'est là, disait Grætz l'historien, la mission nationale, il n'osait écrire la mission providentielle des Juifs (2). Que ne s'y adonnent-ils en plus grand nombre? Dissiper les nuages de préjugés amoncelés entre les peuples contemporains, ce serait un bel office, car s'ils savaient mieux se comprendre, les peuples auraient moins de peine à s'entendre.

On nous représente parfois les Juifs semant la haine entre les nations, pour les mettre aux prises, afin de s'enrichir de leurs dépouilles et d'établir sur les Gentils l'empire d'Israël. C'est mal connaître l'esprit de Juda. Ils n'étaient pas d'Israël, les trois convives de Berlin qui, en juillet 1870, laissaient tomber leurs fourchettes à la pensée que la guerre menaçait de leur échapper. Le Juif est pacifique. Cela n'est pas seulement vrai du tempérament juif, qu'on ne soupçonne guère d'habitude d'instincts belliqueux, cela l'est non moins du judaïsme. S'il y a quelque chose de constant dans sa tradition, c'est l'amour de la paix, la glorification de la paix. Ici encore le judaïsme est d'accord avec le christianisme, parce qu'ils ont tous deux même fondement. Comment oublier qu'il a ses racines dans l'hébraïsme, le grand dogme de la fraternité humaine, apporté au monde par les apôtres de Galilée, ce dogme judéo-chrétien, auquel tant de modernes prétendent réduire toute religion et toute morale? Ces Juifs, taxés d'un incurable esprit de tribu, ont proclamé les premiers que les hommes étaient frères, descendant du même Adam, de la même Ève. — Pourquoi, demande le Talmud, n'y a-t-il eu d'abord qu'un seul Adam? C'est afin que les hommes eussent tous le même père, et qu'une nation ne pût dire à l'autre : Nos ancêtres étaient plus riches ou plus grands que les tiens. — Tous les hommes sont frères, toutes les nations sont sœurs; « toutes, dit le Seigneur à Abraham, seront bénies en toi (3). » Et cette fraternité humaine que ses livres plaçaient au berceau du genre humain, les voyans de Juda l'ont projetée sur l'avenir. Au temps où l'Assyrien mitré écrasait les peuples sous la roue de ses chars de guerre, le Juif captif osait annoncer qu'un jour viendrait où la concorde et la paix règneraient à jamais parmi les nations. La fraternité primitive doit être rétablie à la fin des temps. On en connaît les emblèmes prophétiques; ce sont ceux de l'Éden : l'agneau habitera avec le loup, le chevreau gîtera près du léopard. Beau symbole et noble espérance! Qu'est-ce à dire, si ce n'est

(1) Théodore Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 387.
(2) *Geschichte der Juden*, t. XI, p. 406 et suivantes.
(3) *Genèse*, XII, 3.

que les grands et les forts entre les peuples respecteront la faiblesse des petits. Maïmonide, l'aigle de la Synagogue, a soin de l'avertir que cela s'accomplira sans miracle. Pour lui, l'agneau et le chevreau sont la figure d'Israël, le loup et la panthère la figure des nations converties à la justice et à la paix. Qu'importe l'interprétation des rabbins? La fraternité entre les hommes, la paix entre les nations, voilà un idéal qui n'a rien d'exclusif; et si c'est là du cosmopolitisme, quel patriote s'en pourrait offusquer!

Ces espérances, nous savons quel nom elles portent en Israël. C'est le messianisme. Nous nous retrouvons, de nouveau, en face du grand dogme de Juda, et de nouveau, il nous faut bien avouer qu'il concorde, le vieux dogme oriental, avec ce qu'il y a de plus élevé dans nos aspirations modernes. Ce futur âge d'or que les Juifs d'Alexandrie faisaient prédire au monde gréco-romain par la voix des sibylles, *teste David cum Sibylla*, notre Occident vieilli s'est pris, lui aussi, à en songer. « De leurs glaives, dit Isaïe, fils d'Amos, les peuples forgeront des hoyaux, et de leurs lances ils feront des serpes : une nation ne tirera plus l'épée contre une autre, et l'on n'apprendra plus la guerre. » Est-ce que, dans l'Europe en armes des Hohenzollern, pareilles visions seraient devenues criminelles? Ou ne sentons-nous pas, nous Français, ce que ces lointaines promesses ont de conforme à notre esprit national et à notre foi dans la justice? Règne de la paix par le règne du droit, fraternité des peuples dans la liberté des nations, n'est-ce pas la prophétie que nos voyans de 1789 ont, eux aussi, osé faire au monde, du haut de leur présomptueux Sinaï ?

Cet âge de paix, le christianisme interdit-il d'y rêver ! Nullement. Ces espérances, le christianisme les autorise, il les a faites siennes, et pour travailler à les réaliser, il n'a pas attendu nos philosophes. Les nations chrétiennes écouteraient la voix de l'Église qui, chaque jour, prie pour la paix entre elles que le monde pourrait dire : O guerre, où est ton aiguillon? Après la trêve de Dieu, nous aurions la paix de Dieu. La nouvelle loi a recueilli l'héritage de l'ancienne, et ce qu'avaient vaguement entrevu les prophètes du Carmel, l'Évangile s'est engagé à en faire une vérité ; s'il n'y a pas encore réussi, la faute en est à l'orgueil de la vie et à la concupiscence des yeux. Cette aspiration vers la paix entre les fils du Père commun, paix entre les nations, paix entre les classes, elle appartient si bien à la nouvelle loi, comme à l'ancienne, que, pour y atteindre, certains fils d'Israël n'ont pas craint de recourir à la papauté. C'est ainsi qu'Isaac Pereire (par plus d'un côté, un Juif représentatif du Juif moderne) adressait, avant de mourir, un appel au pape Léon XIII. Et le rêve du vieux banquier sephardi, un jeune savant doublé d'un poète, M. J. Darmesteter, le reprenait récem-

ment à son compte. Voilà au moins des Juifs qu'on ne saurait taxer d'exclusivisme national (1).

A ces grands songes d'avenir quelques-uns, il est vrai, associent le passé d'Israël. Ils ne renoncent point aux promesses faites à la Maison de Juda et, dans l'humanité future, unifiée sous la justice, ils réservent une place à la fille de Sion. Ils voient en espérance, conformément aux visions de Michée et d'Isaïe, la plate-forme du Moriah, la montagne de la maison du Seigneur se dresser par-dessus les collines, et les peuples y affluer de toute part pour célébrer la Pâque nouvelle. A Joseph Salvador (2), fils de l'antique Israël et de la France moderne, chez qui la tradition de Juda s'amalgamait avec nos aspirations françaises, Jérusalem apparaissait, dans les brumes de l'avenir, comme le centre idéal de l'humanité, comme la ville sainte du *novum fœdus*, du pacte d'alliance entre les peuples. De la cité de David, ce Juif français eût fait volontiers le Washington des États-Unis de la planète, la capitale fédérale de l'Orient et de l'Occident, du Septentrion et du Midi réconciliés dans la justice. Mais Salvador est déjà vieux, et ils se font rares, les Israélites qui partagent ses espérances. Chez la plupart, l'universel a pris le dessus sur la tribu, l'humanité rejette dans l'ombre Israël. Si leurs utopies d'avenir se teignent encore d'une couleur nationale, la teinte n'en est plus juive, elle est plutôt française, allemande, anglo-saxonne. C'est ainsi qu'en nous retraçant les idées de Salvador, J. Darmesteter réclame pour Paris, la profane Jérusalem de la Révolution, le titre de cité sainte des temps nouveaux. Et quand les Juifs persisteraient à revendiquer cette gloire pour l'étroite cité de Juda, ils ne seraient pas les seuls. Que de chrétiens de tout rite font, eux aussi, dans leurs rêves de renouvellement de ce vieux globe terrestre, une place à la cité sainte, éternel symbole de nos plus hautes espérances ! Cette fonction de centre idéal du monde, d'ombilic moral de l'humanité, nombre de catholiques l'attribuaient naguère à la ville aux sept collines; mais depuis qu'elle est déchue au rang de capitale nationale, Rome laïcisée, Rome désaffectée, ne peut guère aspirer à pareille dignité; bien des yeux habitués à regarder vers les bords du Tibre se détournent lentement de la nouvelle Jérusalem vers l'ancienne (3).

(1) J. Darmesteter, *les Prophètes d'Israel*, préface. Cf. Gust. d'Eichthal, *les Évangiles*, introduction. — Isaac Pereire, esprit pratique jusque dans l'utopie, demandait que la fonction d'arbitre entre les nations fût confiée au saint-siège. Il eût voulu, ce Juif, voir le pape « établir une ligne de démarcation entre les ambitions des diverses puissances, entre la France et l'Allemagne, entre l'Autriche et l'Italie, etc. » I. Pereire, *la Question religieuse*, 1878.

(2) *Paris, Rome et Jérusalem.*

(3) On pourrait indiquer de nombreuses marques de l'intérêt que reprend Jérusa-

Utopies d'illuminés ou visions de prophètes, finissons sur ces grands rêves, les plus beaux peut-être dont se soient bercés les enfans des hommes. Il aura bientôt trois mille ans, ce vieux songe d'Israël; il nous semblait naguère que les temps étaient venus et que l'accomplissement en était prochain. Les devins des Gentils nous l'avaient promis, et le siècle qui ne croit plus aux prophéties avait foi dans leur horoscope. Mais devins des Gentils et prophètes de Sion se seraient-ils trompés? Les nations sont pareilles à des armées rangées en bataille, qui bivouaquent dans la nuit en attendant le choc du lendemain : quand luira-t-elle à nos yeux, l'aurore du jour béni, où, parmi les peuples, l'agneau pourra paître à côté du lion et le chevreau gîter près du léopard? Au lieu de s'en rapprocher, jamais notre Europe n'en a semblé plus loin. N'importe; ce grand rêve, il est bon, pour le monde, que nos cœurs ne s'en détachent point. La Bible et l'Évangile nous défendent d'en désespérer. C'est à nous surtout, à nous, chrétiens, libres de tout esprit de tribu et de tout exclusivisme de race, de ne pas trahir ces hautes espérances de paix dans la justice, et de les faire triompher entre les nations et les races, aussi bien qu'entre les classes et les individus. Nous ne pouvons en abandonner le soin aux fils de Jacob; ici encore, c'est un devoir, pour nous, de travailler à l'avènement du règne de Dieu, du règne de la Paix et du Droit, en écartant tout ce qui divise les peuples et sépare les tribus humaines. *Beati pacifici*, a-t-il été dit sur la montagne. Et moi aussi, en écrivant ces pages, et en repoussant de mes lèvres les paroles de haine, en me refusant à croire que la différence de sang a mis une inimitié éternelle entre la postérité de Japhet et les fils de Sem, j'ai conscience d'avoir contribué, pour une trop faible part, à cette œuvre de paix; — et ce faisant, je crois avoir été fidèle à l'esprit de charité et de mansuétude qui a soufflé sur nous des collines de Galilée.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

lem pour les chrétiens de toute confession. Je n'en signalerai qu'une, c'est la campagne menée par un savant religieux, le P. Tondini di Quarenghi, pour faire adopter le méridien de Jérusalem comme méridien international. Je ne parlerai pas de ceux qui voudraient transporter le siège de la papauté à Jérusalem; dans l'état actuel du monde, ce serait l'exiler en dehors de la civilisation.

LA

JONCTION DU RHONE

A MARSEILLE

L'application du nouveau système douanier a provoqué une diminution si rapide dans le mouvement maritime de nos ports et principalement dans notre commerce franco-méditerranéen, que nous croyons urgent de rechercher les moyens, non pas de remédier au mal, mais de l'atténuer.

Nous n'en trouvons pas d'autres que l'abaissement des frais de transport dans l'intérieur de notre pays, l'aménagement de voies fluviales permettant à la marchandise de circuler à meilleur compte que sur les voies ferrées, la création de centres industriels placés dans des conditions absolument favorables pour leur installation, la fabrication et l'expédition de leurs produits.

Nous avons donc été amenés à reprendre l'examen d'un projet, déjà ancien, sur lequel l'attention des pouvoirs publics a été bien souvent attirée, mais qui, malgré des rappels réitérés et solidement motivés, dort paisiblement dans les cartons des ministères.

Si nous fondons quelque espérance sur la publication de cette étude, qui n'a d'autre mérite que de résumer fidèlement les remarquables travaux déjà élaborés sur la matière ; si nous pensons que l'on finira peut-être par ouvrir les yeux à la lumière, malgré la souplesse de la statistique et l'habileté de ceux qui en connaissent les secrets, c'est que les faits sont d'une éloquence trop brutale pour ne pas s'imposer et que le mal est trop manifeste pour être con-

LA

BIENFAISANCE ISRAÉLITE

A PARIS

I.

LA COMMUNAUTÉ. — L'HOPITAL ET LES HOSPICES. — LE REPOS ÉTERNEL.

I. — LA COMMUNAUTÉ.

Il y a cent ans, le nombre des israélites tolérés à Paris ne dépassait pas celui de huit cents; ils restaient soumis à la discrétion du lieutenant-général de police, qui les surveillait de près et les tenait dans une dépendance presque absolue. Leur sort n'avait rien d'enviable, et certaines professions leur étaient interdites; un arrêt royal du 14 août 1774 les exclut des « corps d'arts et de métiers; » un autre, en date du 25 juillet 1775, leur défend d'exercer le commerce de la draperie et de la mercerie, auquel ils excellaient. Tout gouvernement semblait prendre à tâche de renouveler contre eux la vieille malédiction légendaire que les sectes issues du judaïsme leur avaient infligée. Parqués, soupçonnés, vilipendés, dépouillés, accusés d'égorger les petits enfans, objets des contes de vieilles femmes, épouvantails des nourrices, exposés à toutes les diatribes et à toutes les avanies, ils vivaient humbles, effarouchés, dans l'ombre, et réduits, pour vivre, aux basses industries dont nul

ne voulait. Si quelqu'un d'entre eux parvenait à une condition tolérable et même à une haute situation, — Samuel Bernard? — c'est qu'il avait réussi à dissimuler ses origines. L'existence des juifs était précaire, sinon persécutée : la loi ne leur reconnaissait aucun droit, la société ne leur réservait aucune sécurité, la justice ne leur accordait aucun recours; ils étaient, ainsi que je les ai encore vus dans certaines villes d'Orient, rejetés à part comme des pestiférés. Ils offraient l'exemple de la plus cruelle, de la plus persistante injustice dont l'humanité ait frappé des hommes, et que les siècles aveugles s'étaient léguée d'âge en âge, comme une tradition sacrée. Est-il donc dans la destinee des spéculations religieuses de susciter des luttes impitoyables et des haines sans merci? La Bible baigne dans le sang des communions qui la révèrent et se sont entre-déchirées, parce qu'elles n'interprètent pas le même texte de la même manière, et n'adorent pas le même Dieu de la même façon.

Il appartenait à la France de mettre fin à l'iniquité de la persécution des israélites ; grâce à elle, une race et une croyance sont rentrées dans le droit commun, d'où l'aveuglement des préjugés les avait exclues. La révolution française avait décrété l'égalité des hommes ; elle ne voulut point se démentir et fut logique avec elle-même : le 28 janvier 1790, le droit de citoyen est accordé aux juifs du rite portugais et le 27 septembre 1791 aux juifs du rite allemand. Deux rites pour une communauté si restreinte (1), c'est beaucoup ; et si l'on en croyait certaines révélations faites à propos d'un procès financier qui eut un grand retentissement dans la dernière période du second empire, Israël d'Allemagne et Israël de Portugal se rencontreraient dans un même sentiment de haine fraternelle. Qu'importe ; ce n'est point sous cet aspect que je dois considérer les descendans de ceux à qui Moïse a dit dans le désert : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » car si les deux sectes sont souvent en lutte sur un terrain où je me garderai bien de les suivre, elles n'ont point de contestations lorsqu'il s'agit d'exercer la charité, et c'est seulement de charité qu'il s'agit. Délivrée par l'initiative française, après dix-huit cents ans d'oppression, la communauté juive s'accrut rapidement à Paris ; il était naturel que les israélites s'empressassent vers la ville où pour la première fois les portes de la vie sociale leur étaient ouvertes. Ce ne fut point une sorte d'invasion, ainsi qu'on le pourrait croire ; prudemment, comme s'ils eussent tâté le terrain, ils arrivaient par petits groupes, s'établissaient sans bruit et semblaient chercher à se perdre au milieu de la foule.

(1) D'après le baron de Hübner, la population israélite du globe ne dépasse pas 6,500,000 âmes.

En 1806, on en compte 2,700, où dominent les adeptes du rite allemand, qui, dès lors, conserveront la supériorité numérique. Si la liberté dont ils peuvent jouir en France les attire, la conscription et le service militaire les éloignent; en 1821, malgré des fortunes naissantes qui les convient et leur font des promesses, ils ne sont encore que 6,000. Sous le règne de Napoléon III, l'augmentation est notable et concorde avec l'extension des voies ferrées. La troisième république ne les effraie pas, loin de là, car ils paraissent chercher de préférence les pays d'où toute hiérarchie conventionnelle a disparu; le recensement de 1872 indiquait, d'après les déclarations individuelles, le chiffre de 23,434 israélites, qui doit être au-dessous de la réalité. Depuis cette époque, la campagne antisémitique poursuivie en Russie, les expulsions des Polonais du grand-duché de Posen, ont refoulé bien des familles juives vers l'Europe occidentale; plus d'une est venue s'établir à Paris, qui est la terre promise des malheureux, des proscrits et des aventuriers. Aujourd'hui, sur notre population, qui est de 2,500,000 habitans, on ne sera pas loin de la vérité en évaluant la tribu d'Israël à 45,000 âmes; elle représente assez exactement les deux tiers de la totalité des juifs vivant en France.

La communauté israélite s'organisa lentement à Paris; elle semblait rester en défiance vis-à-vis des droits qu'elle était appelée à partager : on eût dit que le souvenir des persécutions subies lui inspirait une prudence qui ressemblait à de la crainte et paralysait son initiative. Elle était, — elle est encore, — divisée en deux classes, que le nombre et la condition rendaient singulièrement inégales. D'une part, quelques personnages exceptionnellement riches, que l'on surnommait avec un peu d'ironie et beaucoup d'envie les hauts barons de la finance, hommes habiles, spéculateurs avisés, maîtres du marché des fonds publics, souscripteurs d'emprunt pour les états souverains, directeurs ou administrateurs des grandes industries, devenus dans la société moderne la puissance que Loustalot a prophétisée, lorsque, après la nuit du 4 août, il a dit : « Cette révolution substituera l'aristocratie d'argent à l'aristocratie de naissance. » D'autre part, une plèbe famélique, vivant de grapillage, offrant des chaînes de sûreté et des pastilles du sérail au long des rues, faisant métier de modèle dans les ateliers, trafiquant de cigares de contrebande qu'elle échangeait contre de vieux habits, marchands de lorgnettes d'occasion, chiffonniers aux environs de la place Maubert, bouquinistes à la porte des collèges, brocanteurs experts à « la ramastique, » revendeurs de vieilles ferrailles, bijoutiers en faux et au besoin recéleurs. Entre ces deux extrémités du monde juif s'agitait un groupe composé de coulissiers en quête d'un report, de petits industriels assidus au travail et alertes au

gain, de savantasses qui cherchaient à mettre d'accord le Pentateuque et le Talmud, d'artistes souvent admirablement doués et de courtiers dont les services étaient parfois onéreux au commerce inférieur. C'était, on le voit, la force même des choses qui s'imposait et constituait au profit ou au détriment du clan israélite de Paris la division qui s'établit presque naturellement dans toute nation : l'aristocratie et le peuple, avec une caste intermédiaire participant des deux et formant la bourgeoisie, caste mobile, caste de recrutement qui s'élève jusqu'à la première si elle s'enrichit, et retombe dans le second si elle se ruine. Les relations entre ces trois fractions du judaïsme étaient-elles fréquentes? J'en doute ; une foi commune les animait, le même respect de la tradition des ancêtres, la même espérance dans un avenir enveloppé de ténèbres soutenaient leurs croyances, mais leur milieu social et les intérêts qui les faisaient mouvoir étaient tellement différens que nulle cohésion ne paraissait possible. Ce fut la charité qui donna à la communauté israélite l'union qui lui manquait et en fit une sorte de famille où l'échange du bienfait a créé des liens puissans.

Je crois que le mot charité, avec le sens précis que nous lui donnons aujourd'hui, n'existe pas dans la langue hébraïque, car je ne le découvre pas une seule fois dans l'Ancien-Testament; en revanche, il est répété soixante-quinze fois dans les Actes et les Épîtres (1). En faut-il conclure que les anciens juifs ne connurent et n'exercèrent pas la charité avant la dispersion qui suivit le sac de Jérusalem par Titus? Non, certes ; mais, pour l'exprimer, ils se servaient du mot *zédaka*, qui signifie à la fois justice et bienfaisance ; car pour eux la charité n'était point facultative, elle était imposée comme un devoir aussi rigoureux que la justice : s'y soustraire, c'était manquer à la loi. C'est aussi de cette façon qu'elle a été comprise par Mahomet, qui dans le Coran détermine le taux des aumônes au huitième du revenu. Un israélite n'était donc *zaddik*, c'est-à-dire juste, que s'il était charitable (2). Le juif qui se conformera aux préceptes de sa religion distribuera en dons secourables la dîme,

(1) La Vulgate et les catholiques donnent pour le verset 12 du chapitre x des *Proverbes* : « La haine (*sinea*) excite les querelles; la charité (*ahaba*) couvre les fautes. » Les Septante traduisent *ahaba* par *amicitia*, Cahen par amour. M. E. Renan, que j'ai consulté, m'a dit qu'en langage moderne l'équivalent de *sinea* est antipathie et d'*ahaba* sympathie. Les rabbins adoptent la version de Cahen; nul n'admet *charité*.

(2) Le doute à cet égard ne paraît pas possible : la Vulgate et les Septante sont d'accord pour traduire le premier verset du chapitre vi de l'évangile selon saint Matthieu par : *attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus*. Bossuet traduit le mot à mot : « Prenez garde à ne pas faire votre justice. » Le Maistre de Saci a donné exactement le sens : « Prenez garde de ne pas faire vos *bonnes œuvres* devant les hommes. » *Zédaka* est donc l'ensemble des actions secourables qui sont prescrites à l'israélite.

— *maasser*, — de son gain ou de son revenu ; lorsqu'il se mariera, les pauvres recevront de lui le dixième de sa dot. Ce dernier usage semble malheureusement tomber en désuétude, comme si le respect des traditions s'émoussait au contact d'une civilisation parfois trop raffinée ; mais il y a cinquante ans, nul n'eût osé y manquer.

Le premier essai tenté pour réglementer la charité israélite de Paris date du 24 novembre 1809 ; après plusieurs pourparlers entre diverses confréries juives indépendantes les unes des autres, et sous l'impulsion du consistoire, on fonda le « comité consistorial de secours et d'encouragement, » dont les membres furent chargés : 1° de soigner les malades pauvres ; 2° de suivre les convois funèbres au nombre de dix ; 3° d'assister, en même nombre, aux prières du matin et du soir ; 4° de laver les morts, de les veiller, de creuser leur tombe. Ce n'était qu'une organisation provisoire, mais il fallut attendre bien des années avant qu'elle fût modifiée d'une façon sérieuse. Le premier acte du comité, en dehors de ses attributions définies, semble avoir eu pour but de prendre possession de l'exercice des droits communs et de réagir contre les ordonnances dont jadis on avait été frappé ; à cet effet, tous les ans, on présentait au consistoire dix enfans âgés de treize à quinze ans, intelligens, aptes au travail, qui, aux frais du comité, devaient entrer « en apprentissage d'arts et de métiers, » et affirmaient de la sorte que l'édit royal du 14 août 1774 n'était plus que lettre caduque. Une autre préoccupation tenait et tient encore le comité en éveil ; par tous moyens, il essaya de détruire la mendicité israélite, qui, à certains jours de fêtes religieuses, encombrait les abords des lieux de prières ; on y réussit mal. En 1828, on étudia théoriquement la question ; on décida de laisser les mendians en dehors de toute bienfaisance : leur nombre augmenta presque immédiatement, comme s'ils eussent voulu protester contre une mesure hostile à leurs habitudes. Le consistoire rend des arrêtés : « L'indigent malade par suite d'ivresse ou d'inconduite n'a droit à aucun secours ; » peine perdue, la mendicité n'est point le privilège d'Israël, elle est inhérente à toute race et à toute croyance, elle est le produit de la double imperfection de l'homme et de la civilisation ; on a beau la combattre, on ne peut la vaincre, elle persiste et reste maîtresse du terrain qu'on lui dispute : sous ce rapport, les juifs ne sont pas plus habiles que les chrétiens. Partout et toujours il y a eu et il y aura des hommes qui, au gain du travail rémunéré, préféreront les chances de la quémanderie geignarde et de la main tendue. Malgré des efforts qui ne se sont point ralentis depuis près de quatre-vingts ans, le comité israélite ne me paraît pas, à cet égard, plus avancé aujourd'hui qu'en 1809.

L'œuvre bienfaisante s'était développée un peu au hasard, d'une

façon en quelque sorte empirique, selon des nécessités qui s'imposaient, après des révolutions naturellement accompagnées de chômage, après des épidémies, — choléra de 1832, — qui avaient aveuglément frappé et fait tant d'orphelins. En hâte on subvenait à ces obligations nouvelles, on ne se récusait pas, tant s'en faut, mais on courait au plus pressé, on agissait sans vues d'ensemble, et on ne s'était pas encore constitué de manière à pouvoir parer aux éventualités douloureuses qui sans cesse menacent les tribus de la famille humaine. Ce ne fut guère que dans les années qui précédèrent et suivirent la révolution du 24 février 1848 que la charité israélite se concentra dans une institution spéciale. En 1852, le « comité consistorial de secours et d'encouragement » devint le « comité de bienfaisance, » et procéda méthodiquement à la création des établissemens où toutes les manifestations de la souffrance et de la faiblesse peuvent être soulagées. D'une part, l'organisation primitive, qui suffisait à la population juive parisienne de 1809 (3,000), restait impuissante en présence de celle de 1850 (environ 20,000); d'autre part, certaines fortunes accrues dans des proportions considérables devaient faire naître une protection plus puissante; néanmoins, il est possible que l'on eût continué à tâtonner et que l'on fût demeuré dans les étroites limites du début, si un homme de bien et d'intelligence, inebranlable en sa croyance et doué d'une prodigieuse activité, n'eût donné une impulsion déterminée à la charité juive; il ne suscita pas les bonnes volontés, mais il les disciplina, les régularisa, leur apprit à ne point s'égarer et leur indiqua un but.

Issu d'une famille établie en Alsace, né le 14 septembre 1814, à Presbourg, par le hasard des migrations, il s'appelait Albert Kohn. Obéissant aux lois de l'atavisme ou préoccupé de l'avenir de ses coreligionnaires, si durement traités dans les pays musulmans, il étudia de bonne heure les langues orientales et bientôt y devint maître. A Vienne, où il vivait alors, les israélites relevaient d'une section spéciale de la police que l'on appelait « le bureau des juifs; » cent vingt-quatre familles avaient seules le droit de domicile, nul autre juif ne pouvait résider, même temporairement, dans la ville sans acquitter un droit de séjour onéreux : toute carrière libérale, sauf celle de la médecine, leur était interdite. Ce fut donc à sa religion qu'Albert Kohn dut de ne pouvoir suivre les cours de l'académie orientale de Vienne. De telles exclusions datent à peine de cinquante ans, et c'est à peine, — heureusement, — si nous pouvons les comprendre aujourd'hui. Albert Kohn en était réduit à aller dans la bibliothèque publique apprendre, à coups de dictionnaires, l'arabe, le sanscrit, le syriaque et le persan. Ce fut le baron de Hammer, que son *Histoire de l'empire ottoman* a rendu célèbre, qui, après

avoir entendu le jeune étudiant commenter un passage obscur du Coran, lui dit : « Quittez Vienne, où vous ne ferez que végéter, et allez à Paris, où toutes les portes vous seront ouvertes. » Albert Kohn suivit ce conseil, et, bien muni de lettres de recommandation, il arriva à Paris en 1836. Il entra facilement en relations avec Eugène Burnouf, Quatremère, Reinaud, A. Desgranges, Jouannin ; en leur compagnie, il était au cœur même de l'histoire et des langues orientales ; pendant une année entière, il fut l'unique auditeur du cours de persan professé par Sylvestre de Sacy. Plus tard, parlant de cette époque et de cet enseignement dont il était seul à profiter, il a dit : « J'ai passé là des heures délicieuses (1). » Sa facilité, du reste, était extraordinaire ; il n'y avait guère, en son temps, que le cardinal Mezzofanti qui eût pu lui disputer le don des langues. Il était d'une ferveur exemplaire ; est-ce dans le Dieu ou dans la race d'Israël qu'il avait foi, je ne sais ; mais il aima son peuple d'une ardeur profonde ; partout où les juifs furent opprimés, il accourut, comme l'ambassadeur volontaire des revendications de la justice et de l'humanité. Dès que de nouvelles persécutions menaçaient le judaïsme, il partait : quatre fois il alla en Orient, apaisant les colères, éclairant les malentendus et rendant ses coreligionnaires à la paix douteuse qu'on leur accordait ; trois fois il les visita en Algérie, en Tunisie, au Maroc. Dans tous les pays d'oppression qu'il parcourut, il fut habile, pressant, et obtint, sinon des concessions, du moins des adoucissemens dont profita la communauté des synagogues. Au cours de ses voyages en Orient, dans toute ville possédant un quartier juif, il avait fondé des écoles ; jusqu'à son dernier jour, jusqu'au 15 mars 1877, rien ne ralentit son zèle, et « la Société parisienne d'encouragement au bien, » lui décernant une médaille d'or, peu de temps avant sa mort, put dire avec raison : « M. Albert Kohn est un missionnaire de charité. »

Ce rôle, enviable entre tous, il s'en était emparé dès son arrivée à Paris ; car, à peine installé, il s'était mis en quête de la situation des israélites pauvres ; promptement il comprit que pour les arracher à la misère et au vice, qui en est souvent la conséquence, il fallait, en redoublant d'efforts, faire appel aux cœurs généreux. Dès lors, sa voie fut tracée, d'où jamais il ne dévia, et dans la communauté juive il devint le conseiller de la bienfaisance. Quoique un peu brouillon et parfois trop empressé, il la conseilla bien, car c'est en grande partie à lui qu'elle doit son organisation, qui est très forte. Il eut cette bonne fortune d'être attiré par la

(1) J'ai emprunté la plupart des faits relatifs à l'influence exercée par Albert Kohn sur la communauté israélite à la *Biographie d'Albert Kohn*, par Isidore Loeb, 1 vol. in-18. Paris, 1878 ; et pour la partie historique de cette étude, j'ai consulté avec fruit *le Comité de bienfaisance*, par Léon Kahn, 1 vol. in-18. Paris, 1886.

maison Rothschild, où il fut apprécié à sa valeur, choyé, consulté, écouté. Ce n'est pas tout que de vouloir faire le bien, il faut savoir le faire; science parfois difficile, qu'Albert Kohn finit par acquérir, car il avait appris à ses dépens que, de toutes les vertus humaines, la charité est celle qui se laisse entraîner à commettre le plus d'erreurs. Trésorier du comité de bienfaisance en 1848, président en 1852, il avait payé sa bienvenue par un don de 20,000 francs, destinés à une caisse nouvellement créée pour faire des prêts aux ouvriers nécessiteux et même des avances de fonds à ceux qui désiraient s'établir. Le capital disparut rapidement et ne fut jamais remboursé : expérience décevante que Napoléon III renouvela plus tard dans des proportions considérables, qui ne produisit aucun bon résultat, et ne suscita que du mécontentement parmi ceux-là mêmes que l'on voulait aider. La présidence d'Albert Kohn fut féconde, car c'est de 1852 que date la constitution à la fois logique et pratique de la charité israélite à Paris. Sa position dans la maison Rothschild le mettait à la source même des bienfaits; je crois pouvoir affirmer que là nul refus ne repoussa jamais ses demandes, qu'on lui laissait toute initiative, et qu'il lui suffisait d'indiquer le bien à faire pour que le bien fût fait. Il fut aumônier, au sens originel du mot, et comme il excellait à découvrir ceux qui avaient besoin d'aumônes, il était heureux d'exercer la bienfaisance avec ampleur et sans chômage. Il fut souvent prodigue, parce qu'il était autorisé à l'être, et que jamais une observation ne lui fut adressée sur les dépenses dont profitait la misère d'Israël. Des pauvres qu'il allait visiter, des malades qu'il faisait soigner, des affamés auxquels il distribuait la nourriture, il disait : « Ce sont de nos gens; » locution singulière que j'ai retrouvée dans le judaïsme de tous les pays où j'ai séjourné.

Grâce aux largesses de la maison Rothschild, il établit une sorte d'assistance publique israélite, qui fut comme une administration centrale autour de laquelle rayonnèrent les œuvres dues à l'initiative privée ou fondée à l'aide de souscriptions provoquées. Albert Kohn quêtait pour les malheureux de sa confession; il connaissait le moment propice, quand les cœurs sont émus par la naissance d'un enfant, par un mariage qui promet le bonheur, par une mort qui fait éclater la fragilité des espérances d'ici-bas. Aux jours de fête, on était presque certain de le voir apparaître : « Pensez à ceux qui souffrent! » On lui donnait, et le comité de bienfaisance devenait de plus en plus secourable : les recettes, qui étaient de 47,000 francs en 1841, s'élevaient à 212,000 en 1871; je crois que ce dernier chiffre est au moins doublé aujourd'hui; la pauvreté juive n'est pas éteinte à Paris, mais elle est diminuée. Comme autrefois le patriciat romain, l'aristocratie financière israélite a ses

cliens qui reçoivent la sportule et qui, sans elle, ne vivraient guère. Albert Kohn avait fini par connaître chacun des individus de la troupe famélique qui sans cesse tendait la main vers le comité de bienfaisance; il ne repoussait que les mendians de profession, accueillait les autres, ou les dirigeait vers les établissemens de commisération, dont il était un visiteur assidu. Mais entre toutes les institutions de charité juive, il s'intéressait de préférence, — sans doute parce qu'il n'y était point resté étranger, — à celles qui portent le nom de fondation de Rothschild, et qu'un décret du 8 avril 1866 a reconnues d'utilité publique. Cette fondation comprend : un service de malades adultes, un service des enfans malades, une maison de retraite pour les vieillards, un hospice pour les incurables, un service de consultations et de distributions gratuites de médicamens aux indigens, un service de secours accordés aux convalescens sortant de la maison. C'est une cité hospitalière ouverte par Israël riche à Israël pauvre, infirme et affaibli par l'âge. On peut la visiter et nous la visiterons tout à l'heure.

II. — L'HOPITAL ET LES HOSPICES.

Aussitôt que le comité consistorial et d'encouragement put fonctionner, c'est-à-dire dès 1869, il s'occupa des soins à donner aux malades israélites; ceux qui ne pouvaient être traités à leur domicile étaient mis en pension chez leurs coreligionnaires; car à tout prix on voulait leur épargner l'hôpital, contre lequel ils éprouvaient et ils éprouvent toujours une insurmontable aversion. Y étaient-ils donc malmenés, exclus du bénéfice des règles de la bienfaisance et considérés comme des parias? Non; notre administration hospitalière n'a jamais établi aucune distinction entre eux et les autres malades. Ils n'avaient rien à redouter ni des médecins, ni des internes, ni des sœurs desservantes, mais ils étaient astreints à l'alimentation commune, et cette nourriture leur faisait horreur, car elle est impure, et ils ne pouvaient l'accepter sans prévarication. Dans la communauté israélite, comme en toute communion religieuse, on trouve des sceptiques, des indifférens, des tièdes et des fervens. Ceux-ci, attachés par des liens indestructibles à la foi des ancêtres et à l'observance de LA LOI, se seraient laissés mourir de faim plutôt que de toucher à des alimens préparés en dehors des prescriptions imposées par Moïse; volontiers ils eussent imité leurs aïeux, dont il est parlé au livre des Machabées, et qui « aimèrent mieux périr que de se souiller de viandes impures, ne voulurent point violer la loi sainte de Dieu et furent tués (1). » Voilà

(1) Mach., liv. I, chap. I, vers 65 et 66.

bien de l'embarras pour une côtelette, dira-t-on ; non pas ; en telle matière, qui ne relève que de la conscience, les minuties même les plus puériles sont respectables, car elles attestent la sincérité des croyances. Toute religion s'est appropriée des notions hygiéniques et les a, jusqu'à un certain point, introduites dans ses dogmes, afin de les rendre obligatoires. Le judaïsme n'a point échappé à cette loi générale. Sorti d'Égypte, campé dans le désert, destiné à vivre en Palestine, il a formulé certaines prescriptions indispensables dans un pays brûlant, inutiles dans un climat tempéré, mais que les israélites observent rigoureusement, qu'ils soient à Jérusalem, à Moscou, à Tunis ou à Paris. Or, parmi ces prescriptions souvent répétées dans l'Ancien-Testament, commentées, développées par le Talmud, celles qui concernent le choix des animaux alimentaires et la façon de les convertir en nourriture, sont péremptoires : nul ne peut s'y soustraire sans pécher.

Il est dit au Deutéronome : « Vous ne mangerez d'aucune bête morte ;.. — tu ne feras point cuire un chevreau dans le lait de sa mère ;.. — tiens fort à ne point manger du sang, car le sang c'est l'âme, et tu ne mangeras point l'âme avec la chair. » C'est Dieu qui parle ainsi à Moïse, et c'est pourquoi toute nourriture ou, pour mieux dire, toute cuisine chrétienne, est en abomination aux israélites. Nous mangeons des animaux abattus ; le juif ne peut, ne doit manger que des animaux égorgés ; aussi la communauté a-t-elle des boucheries spéciales où l'on n'accepte que la viande marquée du sceau du *schohet*, qui est le sacrificateur. Celui-ci n'est pas seulement chargé de se conformer aux rites en mettant à mort les bœufs et les moutons, il doit vérifier si l'animal est *casher* (droit) ou *treïpha* (lacéré). Toute blessure, toute fracture, fût-ce celle d'une vertèbre caudale, toute trace de maladie ancienne ou récente, constituent une impureté qui exclut l'animal de l'alimentation juive. Il ne peut en être autrement, car tout animal tué de la sorte est sacrifié, c'est-à-dire mentalement offert à Dieu, auquel on ne doit faire que des oblations irréprochables. Donc, l'israélite obligé de ne se nourrir que de viande *casher* se laissait réduire aux extrémités dernières plutôt que de demander asile aux hôpitaux où la viande *treïpha* n'inspire et ne peut inspirer aucune répugnance, car les usages orientaux, imposés au judaïsme et à l'islamisme pour combattre la rapide décomposition d'une chair qui ne serait point exsangue, sont ignorés dans nos pays. Éviter à l'homme croyant d'être contraint par la nécessité de se mettre en contradiction avec sa foi est un devoir pour ceux qui ont charge d'âmes : le comité consistorial le savait bien ; aussi, dès qu'il eut quelque liberté d'action et qu'il fut sorti de la gehenne où le peuple d'Israël gémissait depuis dix-huit siècles, s'empressa-t-il de chercher le moyen de don-

ner à cet égard toute sécurité à ses malades. On n'était pas riche alors comme on l'est devenu; la rage de spéculation qui, depuis cinquante ans, s'est emparée de nos sociétés égalitaires et pousse les impies et les croyans de toute communion vers la fortune, n'avait point encore permis aux israélites de profiter de leurs aptitudes. Pour édifier un hôpital et l'ouvrir aux juifs, l'argent manquait.

En 1815, le comité, tout en émettant un vœu pressant et en réclamant la création d'un « asile consacré à l'humanité souffrante, » — ici l'humanité signifie la race d'Israël, — reconnaît qu'à Paris « les gens aisés ne se trouvent pas en grand nombre, tandis que la quantité des pauvres est très considérable. » Le vœu reste stérile, et, en 1820, on se contente d'organiser, vaille que vaille, un service de gardes-malades. Ce n'était qu'un palliatif, et, faute de mieux, il fallut s'en contenter. En 1825, le docteur Cahen proposa au comité consistorial de faire l'acquisition d'une petite maison sise rue Picpus, n° 47, et d'y établir une infirmerie. Cette maison était connue dans le quartier sous le nom de l'Ermitage; je crois ne pas me tromper en disant que Millevoye l'habita, que Théaulon en fut propriétaire, et que Boïeldieu y composa la musique du *Petit Chaperon rouge*. La négociation resta pendante et ne put aboutir, car il ne fut pas possible de réunir l'argent nécessaire à l'acquisition et à l'aménagement. On se traîna pendant longtemps de projet en projet sans parvenir à en réaliser aucun. On crut avoir trouvé une sorte de moyen terme qui, sans être trop onéreux, permettrait d'épargner aux juifs les inconvéniens que leur imposaient les hôpitaux ordinaires. On demanda au préfet de la Seine de céder deux chambres dans un hôpital à la communauté israélite, qui les meublerait et y ferait soigner — et nourrir — ses coreligionnaires. M. de Rambuteau émit un avis favorable; mais le conseil des hospices, tout en protestant de sa tolérance pour les cultes reconnus, refusa de ratifier la décision préfectorale. Ceci se passait en 1836, et on se retrouva dans l'embarras d'où l'on ne pouvait sortir depuis 1809. J'imagine, sans le savoir d'une façon positive, que c'est l'intervention, que c'est le zèle d'Albert Kohn qui dénoua les difficultés.

Au mois de janvier 1841, le comité fit un effort, réunit des souscriptions et put louer une maison rue des Trois-Bornes; les travaux d'appropriation exigèrent plus d'une année, et ce fut seulement à la date du 1er avril 1842 que les salles, contenant ensemble douze lits, purent s'ouvrir aux malades. Douze lits pour répondre aux exigences de deux mille indigens inscrits sur les registres du consistoire, c'était bien peu; mais l'effet fut considérable, car on accentuait ainsi la volonté de donner aux juifs malades la sécurité morale qui leur manquait dans nos hôpitaux. Nulle cérémonie exté-

rieure, nulle inauguration solennelle ne sollicita l'attention publique, que l'on sembla, au contraire, prendre à tâche d'éviter. On eût dit qu'encore à cette époque, le judaïsme n'avait point abandonné les habitudes de mystère derrière lesquelles on l'avait refoulé pendant si longtemps. L'exiguïté de la maison était telle que l'on fut obligé de n'y admettre que des adultes atteints de maladies aiguës et que l'on repoussa les malades frappés des affections que l'on traite dans des établissemens spéciaux. En somme, c'était plutôt une ambulance qu'un hôpital, et l'on ne tarda pas à reconnaître qu'elle n'était pas en rapport avec une population qui s'accroissait de jour en jour. On voulait s'agrandir, on désirait acheter un terrain situé rue de Ménilmontant et y construire un bâtiment de dimensions plus amples et plus généreuses. Des pourparlers furent échangés à ce sujet, en 1846, et le consistoire était préoccupé de trouver les moyens de mener son projet à bonnes fins, lorsque James de Rothschild fit savoir qu'il avait l'intention de fonder une maison de secours exclusivement réservée à ses coreligionnaires. Il n'est que de prêcher d'exemple : à cette nouvelle, les israélites riches de Paris se sentirent saisis d'émulation; ils voulurent, eux aussi, prendre part au bienfait, et s'empressèrent d'apporter leurs offrandes au consistoire, qui se donna garde de les refuser. Il faut reconnaître que les circonstances avaient singulièrement favorise le développement des fortunes financières et industrielles. Le réseau des voies ferrées que l'on venait de jeter sur la France, l'application de la vapeur aux usines, avaient fait naître une prospérité à laquelle la haute banque avait largement contribué tout en en profitant. Comme noblesse, richesse oblige ; plus Israël s'était enrichi, plus il s'était montré bienfaisant. L'époque n'était plus où il pouvait dire avec sincérité : « Les gens aisés ne se trouvent point en grand nombre, » et où, parlant de James de Rothschild (1828), il se contentait de le noter comme : « banquier estimé, israélite recommandable. » Le « banquier estimé » était devenu l'un des potentats du marché européen, et sa situation exceptionnelle en faisait le protecteur de ses coreligionnaires ; loin d'hésiter devant ce rôle, il l'accepta avec ardeur, s'en montra digne et le transmit à ses enfans, qui n'ont point répudié l'héritage.

James de Rothschild acheta, rue Picpus, un terrain contenant à peu près 13,000 mètres superficiels, et y fit construire un hôpital. Par un acte en date du 7 avril 1852, il en faisait don au consistoire de Paris, à la condition que cette fondation serait à perpétuité destinée à recevoir des malades et des vieillards israélites. Cette fois, l'inauguration n'eut rien de mystérieux : le ministre des travaux publics, qui était M. Lefèvre-Duruflé; le préfet de la Seine, qui était M. Berger; le directeur des cultes dissidens, qui était M. Charles

Read, assistèrent à la cérémonie et lui donnèrent un caractère officiel. Selon l'usage, on prononça quelques discours et l'on souhaita toute prospérité au nouvel établissement ; ces vœux lui ont porté bonheur, car depuis ce jour, depuis le 26 mai 1852, il s'est dilaté dans de vastes proportions. Six semaines après, le 2 juillet, l'hospitalette de la rue des Trois-Bornes était fermée, après avoir, en l'espace de dix ans, abrité et soigné 1,374 malades; on voit que ses douze lits avaient fait bon service. Au mois de septembre 1853, la nouvelle maison était complète, on le croyait du moins, car elle contenait deux divisions, celle des malades adultes, — 46 lits, et celle des vieillards admis au repos, — 34 lits. Il nous suffira de la visiter avec quelque détail pour constater l'importance des développemens successifs dont elle a profité.

Elle s'ouvre dans la rue Picpus, rue excentrique, allongée entre la place du Trône et le bastion numéro 5, rue paisible, presque déserte, où les nourrisseurs ont installé leurs étables, que côtoient des congrégations religieuses, des asiles d'aliénés, et des établissemens attirés par le bas prix des terrains. J'y compte deux maisons de santé, l'hospice d'Enghien, les dames des Sacrés-Cœurs, que la commune enferma à Saint-Lazare, le cercle catholique des ouvriers du faubourg Saint-Antoine, les religieuses de la Mère de Dieu, les sœurs du Sacré-Cœur de Marie, les petites-sœurs des pauvres, les sœurs du Rosaire, les dames de l'Adoration perpétuelle, qui ont la garde du cimetière particulier où, depuis 1793, les Montmorency, les La Fayette, et les Noailles ont leur sépulture. Ce cimetière particulier est ce qui reste du cimetière de Picpus, que la première commune de Paris avait fait ouvrir non loin de la guillotine permanente, qui travaillait près de la barrière du Trône; un décret du premier empire en concéda la propriété aux familles dont les ascendans y avaient été enterrés, après avoir été exécutés par ordre du tribunal révolutionnaire. L'histoire de cette rue serait à écrire et serait féconde. A l'heure où je l'ai parcourue, les portes des maisons étaient closes ; son aspect monacal et sa tranquillité contrastaient avec le tumulte de la grande ville, qui bruissait au loin.

Je suis entré dans l'hôpital israélite, dont le vestibule est éclairé par un demi-jour discret qui semble inviter au silence. Un double escalier, sur le palier duquel se détache le buste du fondateur, conduit aux salles réservées aux malades. Les chambrées sont larges, très aérées, bien aménagées ; mais certains couloirs trop étroits, certains passages presque obscurs sont l'acte de naissance de l'hospice : 1851 ; les percées Haussmann dont nous jouissons aujourd'hui avec gratitude, et qu'il était de bon goût de maudire autrefois, n'avaient point encore, en multipliant les constructions, enseigné aux architectes l'art des distributions ingénieuses. Néan-

moins, les salles sont de bonnes dimensions, et si quelques inconvéniens se produisent, c'est dans les annexes du service principal. Pas d'infirmiers, mais des infirmières, ce qui est excellent : la femme est plus compatissante, plus sobre, plus maternelle que l'homme, elle est bien à son office au chevet de la souffrance, et la créature malade, quel qu'en soit le sexe, l'émeut et lui obéit volontiers. Les 46 lits du début se sont multipliés, car aujourd'hui j'en compte 134, distribués en trois divisions séparées, occupées par les hommes, les femmes et les enfans.

On me paraît très hospitalier dans cette maison et l'on n'y redoute pas les séjours prolongés auxquels les hôpitaux cherchent ordinairement à se soustraire. Dans un lit placé près d'une fenêtre, j'aperçois un homme éclairé en pleine lumière ; sa barbe d'un noir bleuâtre, le teint de son visage qui rappelle la patine des bronzes florentins, la sclérotique de ses yeux éclatante et nacrée, lui donnent l'aspect d'une idole des pays primitifs. Je lui parle, il ne me comprend pas : il arrive des côtes du Malabar et ne sait que des idiomes qui nous sont inconnus ; il baragouine quelques mots d'anglais, il peut réciter ses prières en hébreu, et c'est tout. Sa main repose sur les draps et ressemble à une main de momie qui a longtemps trempé dans le bitume. On n'a pas eu à l'interroger sur son mal, qui se dénonce de lui-même par ses ongles bombés et de cette forme hippocratique que les médecins connaissent bien ; le pauvre homme est tuberculeux, la phtisie le dévore ; lente ou rapide, nul ne peut le deviner, mais dût-elle le garder là pendant des mois et pendant des années, il y restera ; car ici l'hôpital ne rend ses malades que guéris ou morts ; celui qui souffre lui appartient, et il ne s'en sépare pas aux heures de la convalescence pour faire place à d'autres. Une fois de plus, je répéterai que le système hospitalier de l'assistance publique est très bon ; mais il est insuffisant, il ne peut répondre à toutes les exigences qui l'assaillent. Parfois il est obligé de se montrer cruel et de fermer ses portes, même quand il sait qu'il devrait les ouvrir, car on pourrait doubler le nombre de ses lits avant qu'il pût accueillir tous ceux qui l'invoquent.

L'Indou poitrinaire que j'ai remarqué dans la salle des hommes m'a paru être le seul malade gravement atteint ; les autres avaient figure de convalescens, et lisaient des journaux qu'ils font acheter, ou les livres que leur prête la bibliothèque assez bien munie de la maison. Dans la division des femmes, on hospitalise aussi les maladies lentes, et si longues, si longues, qu'elles ne se terminent qu'avec la vie. Une femme jeune encore est étendue ; sous ses cheveux noirs, son visage, qui ne manque point de grâce, est d'une pâleur mate et profonde ; nulle apparence de sang sous cette chair épuisée ; le sourire est très doux et le regard presque joyeux : on y

lit l'espérance. Des yeux j'interroge l'infirmière, qui me répond : « Carcinome. » Le mot est-il donc prétentieux? Nullement; il m'a touché, car il est empreint d'humanité. La malade n'a pu le comprendre, n'en connaît pas la signification, tandis qu'elle n'ignore pas celle du mot cancer. Elle est charmante, cette infirmière, avec un beau type oriental qui rappelle les histoires de Salomon. Je m'aperçus que, tout en continuant ma visite, je fredonnais mentalement un duo d'Halévy : « Ou juive ou chrétienne; » heureusement je passai devant un miroir qui me montra mon image : cela me permit de me rire au nez et coupa court à la mélodie.

Non-seulement on admet les cancérées, mais voici une névropathe dont les souffrances peuvent se prolonger indéfiniment. Elle est assise auprès de sa couchette et lit. Elle a vingt et un ans, elle est blonde, fraîche, avec de jolis yeux bleus et de petites fossettes à ses joues roses. Je lui parle, elle rit aux éclats. « Vous avez bien raison d'être gaie, c'est le moyen de mettre le mal en fuite. » Elle répond : « Ah! monsieur, j'ai tant envie de pleurer. » Je n'avais pas fait trois pas qu'un sanglot déchirant me faisait retourner. La tête sur ses bras appuyés à son lit, elle était secouée par le spasme, son pauvre petit corps tremblait, elle se renversait en arrière et criait douloureusement. Sa plainte est celle de la souffrance atroce et diabolique, qui est partout sans être nulle part, qui est intangible, brise l'âme et ne touche point à la chair : rien n'est à faire, il faut laisser la crise s'épuiser d'elle-même. Tant de jeunesse, de force apparente, et ne pouvoir dominer l'angoisse qui saisit l'être tout entier! J'étais déjà dans les corridors que les cris de la pauvrette me poursuivaient encore et me faisaient penser aux lamentations de la fille de Jephté.

L'étage supérieur de la maison est consacré aux enfans; ils y sont en nombre, frêles, attendrissans à regarder, avec ces mines résignées que l'on est toujours attristé de voir à cet âge où tout devrait être animation et sourire. Ils sont si petits que l'on est surpris de ne pas voir la nourrice à leur chevet; leurs lits sont plus grands que des berceaux, mais guère plus. L'un d'eux, plus âgé que les autres, est atteint de coxalgie; voilà déjà bien des mois qu'il est immobilisé sur sa couchette; pendant longtemps il y restera encore, peut-être n'en sortira-t-il que déformé et boiteux comme fut Jacob. J'avise une petite fille aveugle de cinq à six ans, très blonde; ses yeux voilés d'une taie épaisse l'ont enfermée dans les ténèbres; dès qu'on l'approche, elle tend les mains avec une sorte de tendresse qui semble solliciter la protection. Elle est Russe de naissance; elle a été apportée en France par sa mère, qui fuyait les persécutions slaves et qui l'a abandonnée avant d'avoir été naturalisée Française. Il en résulte que l'enfant ne peut trouver place dans un

établissement destiné aux aveugles, et qu'elle reste en charge à l'hôpital israélite, qui n'est point outillé pour lui donner l'enseignement approprié à son infirmité. C'est grande pitié de la voir : ni famille, ni lumière, ni instruction. Pourquoi le mauvais sort s'est-il acharné sur elle, et que deviendra-t-elle dans la vie, si quelque bonne âme n'en prend soin et ne paie sa pension à l'institution Braille?

Des chambres isolées, sans communication possible avec les salles, sont réservées aux enfans frappés de maladies contagieuses : rougeole, scarlatine, diphtérie ; mais, si bien combinées que soient les précautions, on ne les a pas jugées suffisantes, et M. Alphonse de Rothschild a fait l'acquisition d'un terrain de 3,000 mètres, mitoyen à l'hôpital qui porte le nom de sa famille. C'est un jardin qui souriait au printemps, lorsque je l'ai visité ; les arbres n'y sont pas jeunes, et leur ombrage s'étend sur les restes d'une grotte en rocaille, près d'une butte qui doit avoir été jadis un labyrinthe et en face d'une maison qui eut de la célébrité. Au siècle dernier, à l'époque où le village de Picpus n'avait pas encore été soudé à Paris par le mur d'enceinte commencé en 1782 et terminé en 1803, cette maison de campagne était celle de Mlle Clairon, que les mauvaises langues avaient surnommée Frétillon. C'est là qu'elle échangeait avec Marmontel ses idées sur l'art dramatique en commentant l'art d'aimer ; c'est là sans doute qu'elle reçut l'épître de Voltaire :

Toi que forma Vénus et que Minerve anime!

et c'est de là que, malgré sa cinquantaine bien sonnée, elle partit pour aller gouverner le margraviat d'Anspach. De cet « asile champêtre, » où « les jeux et les ris » s'empressaient autour de « la fille de Melpomène, » il ne restera bientôt plus qu'un souvenir constaté dans des actes de propriété. La maison sera jetée bas, et à la place on élèvera des pavillons exclusivement destinés à recevoir les enfans atteints de maladies transmissibles. Ce sera un grand bienfait, un bienfait de plus à inscrire au compte des fondateurs et des protecteurs de l'hôpital. La place est bonne, bien choisie, entourée d'arbres qui versent la fraîcheur et chassent les épidémies. On ne saurait trop développer le système de l'isolement : l'idéal serait que chaque espèce de maladie eût son hôpital particulier. C'est un rêve, je le sais ; mais il n'est pas mauvais parfois de rêver tout éveillé.

Lorsque les enfans, en traitement dans leur division spéciale, sont reconnus scrofuleux ou anémiques, ce qui n'arrive que trop fréquemment pour les rejetons de la population pauvre de Paris, on les envoie au bord de la mer, à Berck, dans une maison

hospitalière qu'ont fondée, que possèdent et qu'entretiennent MM. Édouard et Arthur de Rothschild, en mémoire de leur père Nathaniel. C'est une propriété particulière, un établissement privé exclusivement attribué aux enfans israélites et situé non loin du grand hôpital bâti par l'assistance publique du département de la Seine. En vérité, l'on ne peut mieux faire, et la petite communauté juive, servie, guidée par des familles dont la bienfaisance est opulente, semble, comme un état dans l'état, s'être constituée en gouvernement indépendant et charitable pour porter plus efficacement secours aux infortunes dont son peuple est frappé. La richesse rend tout facile, certes, mais à la condition qu'elle ne se ménage pas et qu'elle donne spontanément la dîme, — le *maasser*, — aux malheureux.

Les services que l'hôpital israélite a rendus et rendra seront appréciés par ce fait que depuis sa création, — 5 juillet 1852, — jusqu'à ce jour, — 1er mai 1887, — il a reçu, hébergé, soigné 31,956 malades. On ne se contente pas de les admettre dans les salles, on donne des consultations gratuites où toute communion est admise, sans distinction d'origine. Les gens du quartier en profitent avec d'autant plus d'empressement que les médicamens prescrits, préparés à la pharmacie abondamment fournie de la maison, ne leur coûtent pas plus cher que la consultation. Les consultans sont si nombreux, ils encombrent tellement les salles qui leur sont réservées, que l'on s'est vu contraint, pour sauvegarder le service de l'hôpital proprement dit, de les limiter au chiffre quotidien de quarante. Cette organisation est postérieure à celle de l'hôpital et ne date en réalité que de 1858. Depuis cette époque, 205,110 consultations ont été données; les israélites, fort disséminés dans le XIIe arrondissement, n'en ont profité que dans la proportion de 3 pour 100. Une fois le service de l'hôpital assuré et celui des consultations terminé, la besogne des internes n'a pas pris fin, car ils ont reçu de leurs devanciers et accepté la charge d'aller dans ces quartiers populeux visiter les malades indigens qui répugnent à entrer dans les salles hospitalières ou qui n'y ont point été admis faute de place. Dans ce cas, c'est encore la pharmacie de l'hôpital Picpus qui fournit les médicamens. Si l'hôpital est exclusivement destiné aux israélites, il ne s'ensuit pas qu'il reste obstinément fermé aux malades des autres religions ou de la libre pensée. Tout individu victime d'un accident sur la voie publique est accueilli : jamais on ne se refuse à ce que le langage technique appelle l'urgence : le nombre des malades reçus de la sorte représente 4 pour 100 du total général. On est très libéral et généreux à leur égard. Sur leur demande ou sur celle de leurs

familles, ils sont assistés par les sœurs de charité ou par les prêtres de leur paroisse. Bien plus, en cas de décès, c'est la caisse, — la caisse israélite — de l'hôpital, qui pourvoit à tous les frais de la taxe municipale, du service religieux et du convoi. Ceci démontre à quel point est poussé le principe de la gratuité dans cette maison. Lorsqu'un malade guéri la quitte, il n'est point abandonné; on admet que la faiblesse peut subsister encore, que la convalescence n'a pas fait place à une santé solide. Deux fondations spéciales permettent de prolonger le repos et de ne pas être immédiatement ressaisi par la nécessité de pourvoir aux besoins de l'existence : l'une (Betty de Rothschild) est destinée aux personnes qui ont séjourné moins de quinze jours à l'hôpital; le secours varie de 5 à 10 francs; l'autre (André-Gustave de Rothschild) s'adresse aux malades que l'hôpital a gardé plus de deux semaines; la somme à laquelle ils ont droit oscille entre 25 et 100 francs. Donc le système de bienfaisance hospitalière est complet, et j'ajouterai irréprochable.

Cet hôpital, que créa James de Rothschild, qu'entretiennent le revenu des valeurs qui lui ont été attribuées et une subvention annuelle d'environ 80,000 francs fournie par la communauté israélite de Paris, communique, à travers un jardin, avec l'hospice des Incurables. C'est une fondation particulière due à Mme James de Rothschild, qui l'a fait construire, a pourvu aux frais d'installation et a légué une rente de 800 francs à chaque lit. La maison, telle qu'elle est aujourd'hui, a été inaugurée le 15 novembre 1877, au jour anniversaire du décès de la bienfaitrice dont la générosité a permis d'hospitaliser soixante-dix infirmes incapables de gagner leur vie et accablés par ces maux incompréhensibles qui mettent l'homme de pair avec la brute. La matière n'est point décomposée, c'est tout ce que l'on en peut dire; elle souffre, elle se déforme, elle subit toutes les exigences animales, mais le plus souvent rien ne l'éclaire, et l'âme qu'elle renferme semble s'être endormie derrière les brouillards qui l'ont enveloppée. Là j'ai retrouvé le lamentable troupeau des incomplets, voiturés dans de petits chariots, se traînant sur des béquilles, amputés de quelques membres par les scrofules, ankylosés par la goutte, qui apparaît sur leurs mains en soulèvemens crayeux; à les voir inutiles à eux-mêmes, incommodes aux autres, exclus de la vie réelle et repoussés dans les limbes de toutes les infériorités, il est impossible de ne point penser aux êtres charmans, aimés, indispensables, qui sont partis trop tôt, et de ne point se révolter contre la férocité de la nature. Il est, ici-bas, plus d'une énigme cruelle, et celle-là n'est pas la moindre. Soixante-dix malheureux, dont trente-trois hommes et trente-sept femmes, vivent là à l'abri de tout péril, bien nourris,

bien logés, bien couchés, bien nettoyés et dans la liberté relative qu'autorise leur état. Un personnel de dix infirmières et infirmiers, conduit par une infirmière en chef qui me paraît fort experte, en prend soin. Leur préau est un jardin garni de bancs où ils vont chauffer leurs infirmités au soleil et se traîner au grand air lorsque le temps le permet. Aux jours de temps maussade, ils se tiennent dans des galeries percées de larges baies par où pénètre la clarté, car on sait que ces vieilles plantes humaines contournées et biscornues ont besoin de lumière pour ne point tomber en langueur. Çà et là, sur les murailles, quelques champignons de bois font saillie : ce sont les points de repère à l'aide desquels les aveugles peuvent se guider.

La salle de bains est aménagée d'une façon presque luxueuse et munie d'appareils spéciaux, très bien combinés, dont l'usage est fréquent, pour ne pas dire incessant, car ils sont destinés aux infirmes, dont certaines fonctions s'exercent malgré eux et comme à leur insu ; la moitié au moins des pensionnaires est réduite à cette abjection ; il faut les surveiller de près et les changer de langes comme des enfans nouveau-nés. Les dortoirs sont vastes, avec un cube d'air suffisant et des lits sagement écartés les uns des autres ; il est rare que le repos y soit troublé, car l'hospice n'admet point les épileptiques, qui sont une cause d'accidens pour les autres comme pour eux-mêmes. Les plus ingambes de ces pauvres êtres sont logés au premier étage ; l'escalier est muni d'un « chemin » en sparterie qui permet d'éviter les chutes, précaution excellente que je voudrais voir appliquée dans toutes les divisions de ce groupe de constructions hospitalières, car les escaliers en bois de chêne, cirés, luisans, glissans, sont périlleux pour les malades, les incurables et les vieillards. Un moment attendu toujours avec impatience est celui des repas, qui se prennent dans un réfectoire lambrissé, muni de tables en marbre, outillé de vaisselle d'étain et que préside l'infirmière en chef, chargée de distribuer les portions. L'ordre est parfait et la propreté vraiment supérieure ; on dirait qu'à cet égard on y met une coquetterie qui ressemble à une protestation contre une opinion accréditée.

La paralysie, la cécité, la myélite, l'hémiplégie, l'arthrite persistante, ont envoyé là leurs victimes, au milieu desquelles on compte sept ou huit idiots dont la face hébétée rit et pleure sans motif ; les idiotes se dandinent avec des grâces de chien savant, les idiots sont plus refrognés. Les unes et les autres ne parlent guère ; ils grognent, ils geignent, ils gloussent, ils ont des mouvemens circulaires de la tête qui rappellent ceux des oiseaux de nuit. L'un de ces malheureux frappés d'imbécillité est accablé de rhumatismes ; il est barométrique : lorsqu'il se plaint, étire ses membres et se

débat contre des souffrances qu'il éprouve sans les pouvoir exprimer, on peut prendre un parapluie pour sortir, car l'ondée ne va pas tarder à tomber. Je n'aperçois pas un seul cul-de-jatte; en revanche, voici un homme qui n'est pas vieux et que l'ankylose a saisi; elle lui a pour ainsi dire pétrifié les articulations coxo-fémorales, et il ne peut marcher qu'à quatre pattes; les cuisses et les jambes étant naturellement plus longues que les bras, son dos forme un plan très incliné qui lui ôte même l'apparence d'un animal. Pour l'asseoir, on le met d'aplomb, appuyé, — calé, — d'un côté contre la muraille; si on le pousse, il tombe tout d'une pièce, raide, inflexible comme un mannequin en bois. Il n'est pas triste, il a le mot pour rire, il aime la vie. Grand bien lui fasse! Près de lui se tient un grand gars solide, dont les larges épaules semblent indiquer la force; il est réduit à l'impuissance par une contracture des mains, que l'on n'ouvrirait pas plus que celles des statues de bronze; il ne peut agir qu'à poings fermés, ce qui le condamne à l'inaction. Dans un angle de la galerie, un homme très jeune est réfugié, comme s'il évitait ses compagnons et recherchait la solitude; il est vêtu d'une blouse bleue et porte une calotte de soie noire rabattue jusque sur ses sourcils. Au bruit de nos pas, il ne s'est point retourné; il lèche l'index de sa main droite, l'examine attentivement et le passe sur l'index gauche, puis il recommence; parfois il interrompt son geste maniaque, regarde le plancher, y découvre un grain de poussière, un fragment de paille, une plume échappée d'un oreiller; alors il se baisse, ramasse cette scorie oubliée par le balai du nettoyage, la saisit rapidement, la porte à sa bouche et l'avale en souriant avec satisfaction. On peut lui appliquer ce que le Psalmiste a dit des idoles qui ont des bouches et ne parlent pas, des oreilles et n'entendent point. Il est sourd, il est muet, et, par surcroît, il est idiot. Malgré sa cervelle obtuse et privée d'entendement, je crois que, s'il a traversé la maladrerie de Bicêtre, il a su apprécier la maison qui l'a recueilli.

Elle est de dispositions ingénieuses, cette maison, bien appropriée à son objet et faite pour des incurables; on voit qu'elle a été conçue et exécutée dans un dessein déterminé, et qu'elle n'a pas été utilisée, vaille que vaille, comme tant d'autres établissemens de même nature que l'on a installés dans d'anciens couvens et d'anciens châteaux. L'art des aménagemens a réalisé de grands progrès depuis une trentaine d'années; cet hospice suffirait à le démontrer et fait honneur à M. Aldrophe, qui l'a élevé, mais qui s'est surpassé en construisant la maison de retraite où les vieillards reçoivent l'hospitalité définitive. C'est le modèle du genre. Dans toutes les œuvres analogues que j'ai étudiées, — municipales, laïques, religieuses, — je ne vois rien qui lui soit comparable. Elle est ex-

ceptionnelle. Elle est le produit d'une minorité riche qui a voulu affirmer son amour du bien et le souci qu'elle a d'elle-même. Elle a été bâtie pour remplacer la division consacrée, dans le principe, aux vieillards, et qui rapidement était devenue insuffisante. Quoique fondée en grande partie par la famille de Rothschild, elle n'en reste pas moins, comme l'hôpital, entretenue par les souscriptions que recueille le comité de bienfaisance israélite. Ses débuts, par suite des circonstances désastreuses que notre pays traversait, se manifestèrent en dehors de la communauté juive; ils furent patriotiques et d'un intérêt général. La maison venait d'être terminée, on commençait à la meubler, mais nul vieillard n'y avait encore été admis, lorsque éclata la guerre de 1870. Au milieu du mois de septembre, Paris était investi, l'ennemi battait l'estrade à nos portes, les combats d'avant-postes étaient fréquens et précédaient les batailles décevantes; la guerre faisait son office et blessait les hommes, en attendant que la famine aidée par le froid les décimât. La maison fut bientôt convertie en ambulance, on installa des lits, on fit provision de linge à pansement et l'on se tint prêt à venir en aide aux combattans; Israël arbora la croix rouge et ne s'épargna pas. Après la période d'investissement vinrent la révolte, la commune, le siège, les luttes impies, les incendies, les massacres; ouverte à tous, la maison reçut, en ces heures exécrables, quatre cent quatre-vingt-trois malades et blessés dont le séjour, la nourriture et le traitement n'appauvrirent ni la caisse de la municipalité ni celle de l'état, car tous les frais de cet hôpital militaire improvisé furent supportés par l'administration consistoriale israélite de Paris. Rendue à sa destination primitive, la maison était pleine, lorsque je l'ai visitée, au mois de mai dernier, et les quatre-vingt-six lits qu'elle contient étaient occcupés. Suffisent-ils à la population juive indigente et caduque? Non pas; en ce moment, plus de cent postulans, dont un tiers d'octogénaires, frappent à la porte et attendent.

Un énorme promenoir couvert, prenant jour sur le jardin, abrite les pensionnaires et leur permet l'exercice lorsque le mauvais temps les retient au logis. Nulle séparation entre les sexes; le promenoir, comme le préau, est commun aux hommes et aux femmes; on peut causer ensemble du « bon vieux temps, » se rappeler les heures de sa jeunesse et revivre son passé en le racontant. Les vieux Manassès ramassent la canne des vieilles Salomé, et l'on échange des prises de tabac sympathiques. Chante-t-on le Cantique des cantiques? j'en doute; les Sulamites ne pourraient plus dire : *Sum nigra sed formosa*; je les ai trouvées blanches, ridées et d'une beauté contestable; quant aux « bien-aimés, » il m'a semblé qu'ils n'étaient semblables ni aux chevreuils ni aux faons des biches. Les

a-t-on célébrés autrefois : « tour d'ivoire et tour du Liban ? » Qu'importe ! Je les regarde aujourd'hui, inclinés par l'âge, décrépits, comptant les jours qui leur restent à vivre, mais de bonne tenue, proprets, empressés à saluer : les hommes fraîchement rasés, les femmes portant des bonnets d'où tout vestige de coquetterie n'a point disparu. Dans ce milieu où les meubles reluisent, où les parquets sont éclatans, où les pensionnaires semblent sortir de leur cabinet de toilette, ma pensée se reporte malgré moi au temps de mes voyages en Orient.

Je revois Hébron, le quartier juif de Jérusalem, Safeth, qui fut Bétulie, et je me rappelle mon séjour à Tibériade, dans cette ville si encombrée d'immondices, si repoussante de saleté, que j'allai dormir dans la cellule d'un ancien bain abandonné. Les israélites de toute provenance semblaient s'y être donné rendez-vous dans les masures qui bordent le lac ; il en était venu d'Algérie, de Russie, d'Allemagne, de Pologne. Vêtus de souquenilles apportées des pays d'où ils émigraient, coiffés du bonnet de fourrure, du vieux chapeau effondré ou de la calotte noire, couvert de houppelandes, de redingotes à brandebourgs ou de robes orientales serrées de la ceinture de laine, ils figuraient un Ghetto universel où toutes les misères sordides se seraient réunies. Maîtres de la petite ville, sans autre surveillance que la leur, toujours menacés par les incursions des Arabes maraudeurs, exposés à toutes les vexations musulmanes, ils vivaient là, dans la métropole des ordures, parmi la vermine, au milieu du bourdonnement des mouches, en présence d'un admirable paysage, en marge d'un lac qui ne leur servait pas aux ablutions et dont ils ne savaient pas profiter, car je n'y aperçus qu'une barque incapable de contenir plus de trois personnes. Ces pauvres êtres, sans souci d'eux-mêmes, étaient si différens de ceux que je voyais dans cet asile de la vieillesse, que je me suis demandé s'ils étaient de la même race, et que j'ai admiré les miracles que peut accomplir le contact de la civilisation. En cette maison, la civilisation est représentée par le directeur, M. Weill, ancien interne de nos hôpitaux, qui a la haute main sur les trois établissemens contigus et qui, en matière d'hygiène ou de soins méticuleux, ne tolère pas une négligence. On peut, comme je l'ai fait, pousser les portes les plus secrètes, on reste surpris et presque reconnaissant d'une propreté à laquelle d'autres institutions similaires ne nous ont point accoutumés.

Des salles qui font à la fois office de fumoir et de salon de conversation reçoivent les plus valides au cours de la journée. On s'y défie sur le damier, on agite les dés dans les cornets du jacquet, on se passionne pour les parties de dominos à quatre, et le temps passe. On ne tolère point les cartes, ni pour les jeux de hasard, ni pour

les jeux de commerce : c'est le bon moyen d'empêcher les querelles et d'empêcher ces vieilles gens d'en venir aux mains ou aux béquilles. On cause avec animation dans les fumoirs, où il y a beaucoup de pensionnaires; dehors, le temps est dur, froid, avec des rafales de pluie et de grêle, aussi est-on resté à l'abri, à la chaleur, et n'a-t-on pas profité de la liberté, qui est la règle de la maison. Chaque jour, les portes sont ouvertes de huit heures du matin à huit heures du soir : sort qui veut; hospitalité et captivité sont deux mots de signification différente; on le sait à la direction, où l'on ne refuse jamais l'autorisation de prolonger l'absence, lorsque l'on croit que nul inconvénient n'en peut résulter pour le vieillard. Là tout est paternel et très adjuvant; on ne serait pas exagéré en disant que l'on s'est efforcé de constituer la vie de famille, ce qui, malgré le nombre restreint des pensionnaires, n'est pas toujours facile. Un oratoire est commun aux trois maisons; est-on astreint aux services religieux et y exige-t-on de l'assiduité? je ne l'ai point demandé, mais je crois que là on n'ignore pas le proverbe russe qui dit : « On peut vivre sans père et sans mère; on ne peut pas vivre sans Dieu. »

Lorsque j'ai traversé le réfectoire, on mettait le couvert pour le repas prochain. Ici plus de plats ni de gobelets d'étain, comme pour les incurables, que leur maladresse et leurs mouvemens désordonnés condamnent à l'usage des objets peu fragiles : vaisselle de porcelaine, verres en cristal, couverts d'alfénide ou de ruolz. Devant chaque place, un carafon de vin joyeux, contenant un demi-litre, qui est la consommation de la journée; je remarque, sans étonnement, que les carafes d'eau sont rares. Au-dessous de la suspension qui porte les becs de gaz, on a fixé une sorte de petite roue horizontale percée de sept trous et que l'on peut atteindre de la main. Le vendredi soir, à l'heure où commence le repos du jour consacré, les vieilles et les vieux ne laissent à nul autre la joie d'en faire jaillir sept lumières, en vénération de la parole du Dieu qui, dans l'Exode, a dit à Moïse : « Tu feras les sept lampes. » Dans les églises, dans les temples, dans les synagogues, on substitue le gaz à l'huile et à la cire; c'est une économie; est-ce un progrès? A quand la lumière électrique? Je ne me la figure pas brillant aux côtés du tabernacle et élevée à la dignité de cierge pascal.

La distribution de la maison a été si bien ordonnée que chaque pensionnaire a sa chambre à lui, pour lui seul, c'est-à-dire une retraite dont il est le maître, où il peut se réfugier, où nul n'a le droit de venir le troubler, où il se repose, rêvasse, se souvient quand bon lui semble. Cela est inappréciable et constitue un bienfait de premier ordre. Elles sont charmantes, ces chambres, avec table, fauteuil, armoire, tabouret; chacune d'elles a sa bouche de chaleur et

sa sonnette électrique correspondant à un tableau placé dans un couloir, où jour et nuit des filles de service sont en permanence; un bec de gaz allumé de l'extérieur, garanti à l'intérieur par un solide cristal bombé, donne la clarté nécessaire; chaque lit est garni d'un édredon et de deux oreillers. C'est mieux que du confortable, c'est du luxe, et plus d'un vieillard qui termine ses jours dans cette bonne maison y trouve des jouissances que sa vie n'a jamais connues. Aucun objet de toilette dans ces chambres claires et dominant la verdure des préaux; je m'en étonne, et l'on me conduit à un lavabo bien outillé, mais où les ablutions se font en commun. Pour des gens très âgés et de mains débiles, il y avait inconvénient à leur laisser le libre usage des cuvettes et des pots à eau, je le crois; mais je crois surtout que l'on a voulu s'assurer par une surveillance facile que les soins de propreté personnelle n'avaient rien de trop sommaire, et l'on a sagement fait. Quarante chambres pour les hommes, quarante chambres pour les femmes, six chambres à deux lits pour les ménages, pour ces Philémon et ces Baucis de l'indigence qui ont vieilli ensemble, qui ont souffert côte à côte, et qui veulent mourir l'un près de l'autre. J'entr'ouvre une porte : la vieille femme dort écroulée sur un fauteuil, son vieux mari marche sur la pointe du pied pour ne la point réveiller. La richesse est enviable qui permet de faire tant de bien et si intelligemment. Tout est gratuit dans cet asile, et je ne répondrais point qu'on ne fournît des vêtemens à ceux qui en manquent. Chaque lit a été l'objet d'une fondation particulière, instituée par la famille Rothschild et par divers membres de la communauté israélite de Paris. La somme, une fois versée, qui forme le capital dont le revenu est affecté à l'entretien de chacun des lits, a varié selon le renchérissement successif des denrées et l'abaissement des valeurs monétaires produit par l'abondance des métaux monnayables; au début, 10,000 francs, puis 12,000; aujourd'hui, 15,000, qui déjà sont devenus insuffisans et devraient être portés à 18,000, sinon à 20,000, afin de sauvegarder les intérêts de l'administration et de n'avoir rien à modifier dans cette organisation supérieure à tous les degrés. Les soins sont tels et les précautions sont si bien prises que, dans chaque couloir, je remarque un poste d'eau accosté de ses tuyaux prêts à être gréés, sans compter les boîtes d'extinction, qui sont disséminées en tout endroit où l'on a pu les placer.

Les trois maisons, — hôpital, incurables, retraite, — profitent d'un immense jardin, — je dis immense, parce que nous sommes à Paris, — qui a été divisé en autant de préaux que l'on compte de divisions; les hommes, les femmes, les enfans malades ont chacun le leur, comme les incurables et les vieillards. Des allées sablées, garnies de bancs, circulent à travers des parterres où le printemps tardif n'a point encore épanoui les fleurs; les murs mi-

toyens sont revêtus de lierre; il me semble que l'on a essayé de masquer et même de détruire l'aspect morose qui attriste la plupart des établissemens hospitaliers, surtout lorsqu'ils sont de création récente et que les plantations forestières y sont encore à l'état de baliveaux. Je me figure que, vers 1850, ce terrain contenait de vieux arbres que l'on a conservés pour le plus grand bien des malades. Un préau, — celui, je crois, qui est réservé aux femmes, — contigu à la maisonnette de Mlle Clairon, est orné d'une allée un peu courte, mais très large, bordée de marronniers de toute beauté. Je les ai admirés; ils versent l'ombre autour d'eux ; ils forment une salle de verdure fraîche, arrêtant les rayons du soleil, propice au repos, conviant à la santé, qui doit être un lieu de prédilection pour les convalescens. Je me figure que, dans les jours de tiède température, la pauvre petite névropathe, dont les sanglots m'ont remué le cœur, aime venir y pleurer, et qu'elle prend les arbres à témoin de ses douleurs qui, pour être imaginaires, n'en sont pas moins réelles, puisqu'elles la font souffrir.

III. — LE REPOS ÉTERNEL.

Il est dit au sixième chapitre des Proverbes : « La fortune du riche, c'est sa ville fortifiée; ce qui consterne les pauvres, c'est leur dénûment. » Il me semble que la ville fortifiée a incliné ses ponts-levis pour faire place au pauvre et soulager son dénûment. Malgré toutes les infortunes qui ont été, sont et seront secourues dans les trois établissemens où j'ai conduit le lecteur, il en est bien d'autres encore, poignantes et vivaces, que la maison de retraite, l'hôpital, l'hospice des incurables ne peuvent recueillir. Elles retombent à la charge du comité de bienfaisance israélite, où ce devoir de charité n'est jamais répudié. L'organisation de ce comité est aussi complète que possible et forme, au milieu de la communauté, une administration à part, assez semblable, proportions gardées, à l'assistance publique, qui, tout en relevant de la préfecture de la Seine, possède sa fortune particulière et agit sous sa propre responsabilité. Indépendamment des donations, des legs, des souscriptions, des offrandes déposées dans la bourse des quêteuses, la caisse de bienfaisance est alimentée par une loterie annuelle dont le produit reste invariablement fixé entre 80 et 90,000 francs nets, sans frais d'achat, car les lots sont gratuitement fournis. Depuis le 26 janvier 1887, le comité de bienfaisance israélite est reconnu établissement d'utilité publique. Ce titre est justifié par les services rendus, qu'il suffira d'énumérer pour en démontrer l'importance : — secours réguliers et mensuels aux indigens inscrits; — secours

temporaires aux indigens non inscrits et aux indigens de passage ; — secours de rapatriement ; — distributions extraordinaires à l'occasion des fêtes religieuses ; — distribution de combustibles en hiver ; — fourneaux alimentaires (200,000 portions annuellement) ; — secours aux femmes en couches, distribution de layettes : — distribution d'alimens chauds et de vêtemens aux enfans des écoles primaires (environ 2,000) ; — distribution de vêtemens aux enfans qui célèbrent leur initiation religieuse (de 150 à 180 par an) ; — distribution de machines à coudre aux ouvrières ; — caisse de prêts (le maximum est de 100 francs) ; — service des enfans assistés ; les orphelins et les enfans abandonnés, non recueillis dans les orphelinats, sont placés dans des familles auxquelles on paie une pension variant de 20 à 40 francs par mois. Autour de cette charité, que l'on pourrait qualifier d'officielle, gravitent une quarantaine de sociétés de secours mutuels qui toutes concourent dans une mesure appréciable à soulager la misère israélite.

Deux fondations spéciales ressortissant au comité me semblent mériter une mention particulière ; la première est l'œuvre des loyers, destinée à assurer la jouissance d'un logement à des familles que l'indigence a visitées. Bien des juifs sont pauvres à Paris ; le petit métier qu'ils exercent les empêche de mourir de faim, mais ne leur permet de faire aucune économie : le gain quotidien est absorbé par les exigences quotidiennes. Pour eux la question des loyers est capitale, car les petits locataires n'ont point à compter sur la mansuétude de leurs propriétaires ; le jour du terme est redoutable : paie ou va-t'en ! D'autre part, l'israélite, plus que tout autre, est exclusif, il aime son chez soi ; le *home* lui est sacré, il s'y réfugie, il s'y console, il y reprend courage et, quelque malheureux qu'il soit, ressaisit l'espérance lorsqu'il y fait briller les sept lumières. La promiscuité des garnis lui fait horreur, car presque toujours l'étranger lui est hostile ; en outre, son péché lui suffit et il redoute celui des autres. A Paris, il s'est cantonné ; tandis qu'Israël opulent a bâti ses demeures dans les plus beaux quartiers, Israël misérable a ses lieux d'élection vers la rue Mouffetard, vers le Temple, vers les rues Saint-Maur et de la Roquette, et surtout vers la zone étendue entre la rue Saint-Antoine et l'ancien hôtel Saint-Paul, sur les terrains où s'allongent les rues du Petit-Musc, Beautreillis, des Lions, de la Cerisaie, qui, par leur nom, rappellent les différentes divisions des jardins de Charles VI. Ils vivent là sans grand bruit, et acquittent régulièrement leur loyer, car c'est le comité de bienfaisance qui le paie pour eux. La moyenne des locations auxquelles on pourvoit de la sorte est de 240 francs par an. C'est entre les mains du propriétaire ou du portier que le montant du terme est remis, et jamais au locataire, car il ne faut tenter personne,

pas même les descendans de Ruben et de Nepthali, que le souvenir de la grappe de Chanaan pourrait engager à aller la chercher, en bouteilles, chez le marchand de vin. Plus de soixante familles trouvent ainsi la sécurité du logis, et doivent peut-être à la charité de leurs coreligionnaires d'échapper aux hasards du vagabondage. Toute femme pauvre, devenue veuve dans l'année, est adoptée d'office par l'œuvre des loyers, qui étend de préférence sa protection sur les vieillards, sur les malades et sur les ouvriers qu'une blessure accidentelle ou un chômage a fait sortir de l'atelier. En dehors de cette action officielle, le comité exerce une action officieuse dont il garde le secret, le secret du confesseur. Parfois, à la suite de circonstances imprévues, d'affaires mal engagées, de maladie persistante, une famille honorable, bien posée, comme l'on dit, se trouve réduite à une condition précaire qui dépasse la gêne et côtoie l'indigence. Dévoiler cette situation, c'est nuire au crédit et mettre obstacle à un relèvement possible, sinon probable. Dans ce cas, c'est généralement le grand-rabbin qui reçoit la confidence et s'empresse de parer à des éventualités cruelles. Est-ce au comité qu'il s'adresse? je ne puis l'affirmer; j'imagine plutôt qu'il va trouver un de ceux qui ont « une ville fortifiée, » et qu'il en reçoit, sans longues explications, la somme nécessaire au salut du « pauvre honteux. » Le loyer est payé, et si l'on y ajoute de quoi tenter de nouveaux efforts, je n'en serais pas surpris.

La seconde fondation dont je vais parler ne s'occupe plus des choses de ce monde; pour ceux qui en profitent, le logement est définitif; il reste clos à jamais et ne s'ouvrira qu'au jour où la trompette de l'ange sonnera la diane au-dessus de la vallée de Josaphat: c'est l'œuvre du repos éternel, à côté, mais en dehors de laquelle fonctionne une société mutuelle appelée « la terre promise; » toutes deux ont pour but et pour résultat de donner à l'israélite pauvre, que la vie vient de délaisser, les prières prescrites par la Loi, un cercueil et une place isolée dans le cimetière, qui est la maison des vivans: *Beth-Haïm*. Dormir seul son dernier sommeil, cela paraît facile au premier abord; mais dans une ville comme Paris, où les terrains se paient à poids d'argent, où les concessions perpétuelles et privilégiées ressemblent à la prison cellulaire des cadavres, où, sans respect pour l'être humain, sans souci de l'hygiène, en entasse les morts dans la fosse commune, il en coûte cher de réserver sa tombe, et bien des gens ne peuvent se donner le luxe d'une sépulture personnelle. Or le juif y tient, par croyance, par dégoût de la promiscuité des décompositions, et par ce sentiment commun à tous les hommes qui espèrent échapper à l'anéantissement de leur individualité. Or entrer dans « les tranchées gratuites, » c'est se perdre au milieu de la foule et y disparaître. En

cela, l'israélite n'a rien de particulier, nous sommes tous ainsi, et nous avons tant aimé notre « moi » que nous voudrions lui assurer une personnalité indéfinie, même lorsque l'on sait que toute personnalité matérielle est destinée à se confondre dans l'universalité des choses. J'ai connu à la Salpêtrière une bonne femme qui, à force de mettre sou sur sou, était parvenue à réunir la somme nécessaire à l'achat d'une concession perpétuelle; pendant bien des années, elle se priva de tout, sans murmure et avec courage, parce que, selon son expression, elle ne voulait pas aller « bouillir dans la grande marmite, » c'est-à-dire être versée dans les pourritures de la fosse banale.

Toute religion a entouré la mort d'un appareil grandiose, où la terreur et l'espérance font tour à tour entendre leur voix. La vie terrestre vient de finir, la vie d'outre-tombe s'est ouverte, car nulle révélation n'admet, comme dit Montaigne, « cette opinion si rare et incivile de la mortalité des âmes ; » tout en promettant à « l'esprit » des destinées supérieures, on prie sur le corps qui lui a servi d'habitacle et on lui rend une sorte de culte. On dirait que la mort efface le souvenir du mal et ne laisse subsister que celui du bien. Que de vivans haïssables et détestés sont devenus sacrés au lendemain de leur dernier jour! A Rome, on déifiait les empereurs aussitôt après leur décès; j'imagine que l'on témoignait ainsi la joie que l'on éprouvait d'en être délivré.

Le judaïsme, auquel le catholicisme, l'orthodoxie grecque, l'islamisme, le protestantisme dans toutes ses communions, ont tant emprunté, a environné la mort de cérémonies particulières qui diffèrent des nôtres et qu'il n'est point superflu de faire connaître : elles rentrent dans notre sujet, car elles nécessitent, pour les pauvres, l'intervention secourable du comité de bienfaisance. Lorsqu'un israélite fervent en sa croyance, soumis à la Loi et respectueux des prescriptions du Talmud, sent venir sa dernière heure, il doit, s'il a conservé la lucidité de son intelligence, confesser à haute voix ses péchés les plus graves et mêler sa prière à celles des assistans : « Je reconnais, ô mon Dieu, ô Dieu de mes ancêtres, que ma guérison et ma mort sont entre tes mains, car dans ta main est le souffle de tout être vivant ! » Lorsque les personnes présentes s'aperçoivent que l'agonie touche à son terme, elles disent ensemble : « L'Éternel règne, l'Éternel a régné, l'Éternel à jamais régnera; l'Éternel est un ! » Quand le malade a rendu le dernier soupir et que l'on a constaté le décès en posant une plume de duvet sous la lèvre supérieure, chacun s'incline et dit : « Louanges au juge équitable ! » Dès lors commencent les prières qui doivent durer pendant sept jours, qui sont les « jours d'Abel; » souvenir du premier meurtre, aïeul des guerres où la bête humaine se com-

plaît et qui feraient croire que le souffle divin, dont fut animé le moule d'argile, s'est évaporé dès l'aurore de la création. Ces prières doivent être récitées en assemblée, c'est-à-dire par dix personnes au moins. C'est l'œuvre du repos éternel qui envoie, à ses frais, les pleureurs dont la fonction est de louer le défunt, de consoler les survivans et de prier avec eux. Pendant les jours d'Abel, tout travail est interdit; donc nul gain; le comité y supplée par ses aumônes.

La purification du corps se fait au cimetière même, dans un pavillon spécial dit la maison des purifications. Le cadavre placé sur une dalle, couvert d'un drap blanc, est lavé avec soin, puis aspergé d'une ablution comprenant environ neuf litres d'eau; lorsqu'il a été essuyé, il est coiffé d'un ample bonnet de toile blanche, puis vêtu d'une chemise, d'un caleçon et d'une large robe blanche serrée aux reins par une corde. Le corps est alors déposé dans le cercueil, où le plus proche parent du défunt lui met aux pieds des chaussons de toile blanche: symbole et souvenir de l'Exode, alors que les pieds chaussés et la ceinture aux reins, debout, ils mangèrent l'agneau avant de quitter la terre de servitude et de faire la première étape de leur longue route vers la terre promise. C'est alors que les membres de la famille immédiate devraient déchirer leurs vêtemens, du côté droit s'ils pleurent leur père ou leur mère, du côté gauche s'ils n'ont qu'un collatéral à regretter. Cette cérémonie tout orientale n'est pas tombée en désuétude, mais elle a été simplifiée; on se contente aujourd'hui d'un simulacre; autrefois, au temps des royaumes d'Israël et de Juda, on lacérait les longs vêtemens que portaient les ancêtres; aujourd'hui, on coupe l'angle du revers de l'habit. Lorsque le cercueil est fermé, il est descendu dans son sépulcre individuel, sans contact possible avec les bières voisines. Pour les riches qui possèdent des tombes, c'est fort bien: mais pour les pauvres qui ne laissent même pas de quoi acquitter la taxe municipale et payer le transport à « la maison des vivans, » ce serait impossible, si le comité directeur de l'œuvre du repos éternel n'était propriétaire d'un certain nombre de concessions à perpétuité, ouvertes de dix-huit cases séparées les unes des autres, disposées à peu près comme les tiroirs d'une commode et qu'il livre gratuitement à son peuple indigent. Grâce à cette précaution inspirée par la foi, tout israélite pauvre peut mourir en paix, persuadé qu'il ne sera point mêlé à la tourbe des morts. Ce n'est pas sans peine que le judaïsme de Paris a obtenu l'autorisation de posséder, à deniers comptans, des concessions perpétuelles pour donner un asile suprême à ses coreligionnaires. Le conseil municipal fut saisi de la question le 31 mai 1879; on refusait aux so-

ciétés du repos éternel et de la terre promise le droit de faire inhumer dans la même sépulture des personnes n'appartenant pas à la même famille. On discuta longtemps : à propos d'enterrement, on parla, sans rire, de propagande religieuse ; on dit même qu'en se montrant récalcitrant pour les israélites, on voulait « atteindre les associations catholiques dont l'esprit d'envahissement est à craindre. » On finit par s'arranger, sinon par s'entendre, et le comité de bienfaisance put offrir une dernière demeure, une demeure inviolée, à ses pauvres, après les avoir secourus pendant leur existence.

La cérémonie de la purification, qui se fait actuellement au cimetière, me semble destinée à disparaître et à être remplacée par une cérémonie analogue faite au domicile du défunt. Tout ce qui expose un rite funéraire à être contemplé, seulement deviné et commenté par la pensée, est déplaisant. La mort a quelque chose de mystérieux et de solennel qui doit être soustrait aux curiosités, aux interprétations, et je crois que, sous ce rapport, le judaïsme fera bien de renoncer à certaines traditions, assurément fort respectables, mais qui résultent des usages importés d'Orient plutôt que des prescriptions d'une loi révérée. Le corps doit être purgé de toute souillure et revêtu de vêtemens blancs, afin de se lever avec décence le jour où l'ange de la résurrection l'appellera, car Daniel a dit : « Ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront ; ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour l'opprobre, pour la honte éternelle. » Mais la purification ne perdra rien de sa valeur à être accomplie dans un appartement clos, loin des commentaires incrédules et moqueurs. Malgré les murailles, malgré les portes, malgré les séparations administratives, le cimetière est un lieu public, on ne doit qu'y cacher les morts. Les israélites du rite portugais, — *séphardi*, — en seront quittes pour faire sept fois le tour du cercueil dans une chambre au lieu de le faire dans la maison des purifications, et le mort n'en sera pas moins honoré, car le respect que l'on garde à son souvenir lui est surtout témoigné par les jours d'Abel, qui ne mettent pas fin au grand deuil, lequel doit se prolonger pendant un mois. A ce moment, les proches parens du défunt se rendent à la synagogue, y allument les lampes et distribuent des aumônes aux pauvres ; car tout, pour l'israélite, — les naissances, les mariages, les décès, les anniversaires, — tout est un prétexte à charité : je le répète, cette race est très bienfaisante.

Je crois bien que le désir de la communauté juive de Paris est d'avoir son cimetière particulier, à elle seule, loin de tout autre. Les traditions historiques l'y autorisent et nos lois ne s'y opposent pas. Pendant le moyen âge, les juifs eurent leurs cimetières distincts, rue Galande, rue de la Harpe, rue Pierre-Sarrasin ; sous le

second empire, lors de la percée des nouvelles voies de communication, on trouva, sur ces emplacemens, des pierres tombales couvertes d'inscriptions hébraïques qui ont été, je crois, déposées au musée de Cluny. A la fin du siècle dernier, deux champs de repos ont été achetés et consacrés par des israélites à la sépulture de leurs coreligionnaires. Ce fut Jacob-Rodriguez Pereire, agent des juifs portugais à Paris, qui résolut de créer un cimetière où, loin des autres communions, dormiraient à toujours les descendans d'Abraham; il avait compté sans l'esprit de secte, qui n'a pas plus épargné le judaïsme que les autres religions. Les difficultés que lui suscitèrent les juifs du rite allemand, — *aschkenasi*, — furent telles qu'il dut renoncer à son projet primitif et n'ouvrir la porte de « la maison des vivans » qu'aux adeptes du rite portugais. A cet effet, par contrat passé, le 3 mars 1780, devant Me Margantin, notaire à Paris, il se rendit acquéreur d'un enclos situé dans la Grand'Rue de La Villette. L'endroit était bien choisi, dissimulé derrière des constructions, échappant aux regards, presque mystérieux. C'est le cimetière portugais; il existe encore, rue de Flandres, n° 44, et j'eus de la peine à le découvrir lorsqu'il y a quelques années, j'étudiais l'organisation de nos cimetières. Je n'y pus entrer, mais il me fut possible de l'apercevoir, grâce à la complaisance d'un locataire riverain, qui me permit de l'examiner de sa fenêtre. J'y vis une trentaine de tombes que les herbes ont envahies et que rongent les lichens. Il est, je crois, resté propriété particulière; à qui appartient-il? je n'ai pas réussi à le savoir : on m'a nommé la famille Sylveira et la famille Pereire, mais c'est un on-dit et je ne le répète qu'avec réserve.

Le rite portugais ayant un cimetière spécial, le rite allemand ne voulut pas demeurer en reste. Les premières tentatives faites par un certain Leifmann Calmer, seigneur de Picquigny, ou soi-disant tel, échouèrent par la faute même de l'intermédiaire, qui paraît avoir été un homme d'un esprit exclusif et vaniteux. Les israélites allemands, polonais, avignonais continuèrent à n'avoir point de lieu de repos particulier, jusqu'au jour où l'un d'entre eux, nommé Cerf Beer, acheta, le 25 avril 1785, auprès du Petit-Vanves, un terrain placé entre Châtillon et Montrouge. Dès lors, le rite allemand eut sa sépulture, et il en devint propriétaire en vertu d'un acte passé, le 24 octobre 1792, en l'office de Me Petit, notaire à Paris. Par ce contrat, Cerf Beer faisait donation « pure, simple et irrévocable » de ce terrain à « la nation juive. » Pas plus que le cimetière portugais, le cimetière allemand n'a disparu; on peut le voir au n° 94 de la Grand'Rue de Montrouge; il a reçu en garde quatre-vingt-six tombes, dont plusieurs sont ruinées. Sur l'une

d'elles, datée de l'an 5558, on lit : « Jeune homme, jouis de ta jeunesse ; repose en paix dans le tombeau ; au paradis, on dressera ton lit nuptial. » Le décret impérial du 23 prairial an XII (12 juin 1804), qui prescrivait la création de trois cimetières hors de Paris, qui réglait et règle encore la matière, ne mit pas immédiatement en interdit les champs des morts israélites. Le cimetière de Montrouge fut clos le 27 septembre 1809, et celui de La Villette, le 18 février 1810. A partir de cette époque, une partie du cimetière de l'Est (Père-Lachaise) fut réservée aux juifs, sans distinction de rites. Depuis lors, les concessions exclusives de terrains aux israélites dans les cimetières parisiens se sont multipliées : cimetière du Nord (Montmartre), 1823 ; cimetière du Sud (Montparnasse), 1853, 1858, 1875, 1881 ; cimetière de l'Est, 1863, 1865 ; cimetière d'Ivry, 1874. On est loin, comme l'on voit, des deux jardinets funèbres qui suffisaient, il y a cent ans, aux besoins de la population juive ; celle-ci s'accroît tous les jours et, malgré l'hospitalité qu'on lui ménage à côté de nos morts, elle va bientôt ne plus savoir où enterrer les siens. Il faut lui faire de la place, ou plutôt lui accorder l'autorisation de quitter nos cimetières, d'en créer un où seule elle aura le droit d'entrer, de même que jadis, au temps de Salomon et de Jéroboam, seule elle avait le privilège de reposer dans la vallée de Josaphat.

Depuis que Paris, brisant le mur des fermiers-généraux, s'est étendu jusqu'aux fortifications, nos trois grands cimetières sont hors la loi ; car le décret législatif de l'an XII a spécifié que tout cimetière serait rejeté au-delà de l'enceinte des villes. Tôt ou tard les champs du Père-Lachaise, de Montmartre et de Montparnasse disparaîtront, on les fermera et on transportera ailleurs les restes qu'ils recèlent, ainsi que de 1785 à 1787 on a versé aux Catacombes les débris mal contenus dans le charnier des Innocens. Pourquoi ne pas permettre, dès à présent, à Israël d'aller dresser ses tombes sur des terrains qui lui appartiendront et qui seront sa propriété particulière, comme le petit cimetière de Picpus est la propriété de quelques familles? Cela ne serait que conforme à la loi, car il est dit à l'article 15 du décret constitutif : « Dans la commune où l'on professe plusieurs cultes, chaque culte doit avoir un lieu d'inhumation particulier. » Le décret ajoute que, si la commune n'a qu'un cimetière, on le partagera en autant de parties qu'il y a de cultes différens. Cela est bon pour les petites villes, pour les villages, et ne peut convenir à Paris, qui, aujourd'hui, possède vingt cimetières, mais qui se comporte vis-à-vis des israélites comme pourrait le faire un simple chef-lieu de canton. J'ajouterai qu'une population de 45,000 âmes qui a ses temples, ses hôpitaux, ses

hospices, ses maisons de retraite, ses écoles, ses orphelinats, ses refuges, fondés et entretenus par elle, a le droit d'avoir son « lieu d'inhumation particulier, » pour parler comme le législateur de l'an XII. Quelle ampleur prendrait alors cette œuvre du repos éternel, qui est la suprême consolation des israélites indigens, et qui deviendrait alors la grande maîtresse des sépultures!

Le comité de bienfaisance a le droit de posséder, puisqu'il a été reconnu établissement d'utilité publique, et les terrains qu'il serait dans la nécessité d'acquérir ne seraient point trop considérables, car il résulte d'un document que j'ai sous les yeux qu'avec le système des concessions munies de dix-huit cases propres à recevoir un cercueil, un hectare suffit à quatre-vingt-dix mille inhumations. Est-ce que ce projet n'a pas de quoi tenter la générosité de quelques familles dont la richesse est célèbre? La veuve du roi Mausole, pour avoir élevé un tombeau, est entrée à jamais dans l'immortalité de l'histoire. Quel renom n'auraient pas dans Israël ceux qui le doteraient de la demeure où il pourrait à perpétuité dormir au milieu des siens, isolé comme il aime à l'être, sur une terre que nul « étranger » ne pourrait fouler! Puisqu'il a été délivré des lois d'exception qui l'ont régi pendant si longtemps, pourquoi ne fait-il pas effort afin de se libérer des promiscuités mortuaires auxquelles répugnent ses croyances, ses traditions et son orgueil? Une fois de plus, il démontrerait ainsi qu'il ne recule devant aucun sacrifice lorsqu'il s'agit d'affirmer sa vitalité. Tant que les morts seront l'objet d'un culte pieux, il est bon de ne rien épargner pour mieux vénérer leur mémoire. Le cimetière juif, séparé par un mur du cimetière banal, mais enclos dans la même enceinte, rappelle encore le Ghetto des temps passés; il est juste que les israélites aient leur cité des morts où seuls les gens de leur race et de leur culte pourront trouver asile, comme aux Indes anglaises les Parses, bien moins nombreux cependant que les juifs, ont leur « Tour du Silence, » isolée et loin des autres cimetières. Ce jour-là, Israël pourrait chanter avec le psalmiste : « Dieu rétablit les bannis dans leur maison et fait sortir les captifs de leurs fers! »

J'ai dit ce que la communauté de Paris fait en faveur de ses malades, de ses infirmes, de ses vieillards et de ses morts. Pour être complet, il me reste à dire de quels soins elle entoure les enfans, quelles précautions elle prend pour leur ouvrir les bonnes portes de la vie et dans quelle proportion elle vient au secours des misères du groupe social auquel elle appartient; c'est ce que j'essaierai bientôt.

MAXIME DU CAMP.

YAGA

ESQUISSE DE MŒURS RUTHÈNES.

DERNIÈRE PARTIE (1)

X.

Agenouillée sur la passerelle vermoulue et humide du ruisseau, Yaga, le battoir à la main, lavait le linge de la cure. L'eau claire, agitée sans relâche, lui renvoyait dans des cercles innombrables son image noyée et troublée. Une brise fraîche s'engouffrait dans ses larges manches retroussées et faisait courir un frisson sur sa peau hâlée. Yaga était songeuse : depuis trois mois que la mère d'Ilko l'avait si crûment admonestée, sa pauvre tête divaguait sans cesse; elle souffrait de sa position fausse vis-à-vis de Petro, et rien que l'idée de l'épouser la rendait folle, mais pourtant elle ne trouvait point en elle la force de le lui dire. Comment renverser d'un mot cette montagne de projets, tous ces plans d'avenir, caressés depuis si longtemps? Comment affronter la colère de son père, sans compter les reproches du révérend? Cent fois elle avait remué cette question dans son cerveau, cent fois elle avait eu sur les lèvres la phrase fatale, et toujours la crainte l'avait paralysée. Encore si elle

(1) Voyez la Revue du 1er août.

LA

BIENFAISANCE ISRAÉLITE

A PARIS

II[1].

LE REFUGE. — L'APPRENTISSAGE. — LE DISPENSAIRE.

I. — LE REFUGE.

Après la guerre franco-allemande, aussitôt que les préliminaires de la paix eurent été signés, on s'occupa de rapatrier nos soldats que la fortune des armes avait déçus et que la captivité avait disséminés au-delà du Rhin. Tous ne revinrent pas immédiatement, tous ne purent faire acte de salut et de patriotisme en arrachant Paris aux malfaiteurs de la commune. Quelques-uns, malades ou souffrant de leurs blessures, avaient été gardés par les hôpitaux; d'autres, plus malheureux encore, avaient échoué dans leur tentative d'évasion ou s'étaient montrés insubordonnés et récalcitrans. Punis avec la brutalité des lois de la guerre, qui sont contradictoires à toute humanité, ils avaient été condamnés à plusieurs mois, à plu-

(1) Voyez la *Revue* du 15 août.

sieurs années de travaux forcés militaires. Soumis à la discipline implacable, loin du pays, sans nouvelles de la famille, désespérés sous la dureté des climats du Nord, sans argent pour adoucir le dénûment de leur existence, ils étaient devenus un objet de commisération pour leurs vainqueurs eux-mêmes. Nulle rigueur exceptionnelle ne leur fut appliquée : ils étaient assimilés aux condamnés militaires allemands; mais l'éloignement, l'exil, l'ignorance de la langue, ajoutaient à leurs souffrances des douleurs morales qui en doublaient l'intensité. On ne les oubliait point en France, et des personnes de cœur s'ingéniaient à leur porter secours. Comment y parvenir? Après enquête, on pouvait connaître, à peu près, le nombre des absens; mais ces absens, où étaient-ils? Dans la tombe hâtivement creusée sur le champ de bataille, dans le cimetière des hôpitaux, sur le grabat des lazarets, dans la casemate des citadelles? On ne pouvait le savoir qu'en parcourant l'Allemagne à la recherche de nos pauvres soldats; c'est ce que firent quelques-uns de nos compatriotes ; entre autres une femme dont le nom doit être prononcé, dût sa modestie en souffrir, et qui s'appelle Mme Coralie Cahen.

Elle est Lorraine, née à Nancy, veuve d'un médecin qui eut de la célébrité à Paris, habile auprès des malades, adroite aux pansemens, miséricordieuse et sachant les mots qui consolent. Dès que les premiers combats eurent fait brèche aux frontières françaises, elle courut à Metz, sachant bien que là les sinistres moissons ne manqueraient pas : elle s'enferma dans les hôpitaux, portant au bras le brassard de la convention de Genève, et devint une sorte d'infirmière en chef, se battant contre la mort et lui enlevant les victimes déjà désignées. Lorsqu'un blessé sentait ses forces défaillir et s'en allait vers une autre existence, elle appelait l'aumônier : « Celui-ci va nous quitter, aidez sa pauvre âme, affermissez-la et montrez-lui les lumières qui brillent au-delà du tombeau. » L'armée que commandait le maréchal Bazaine fut prisonnière, les Allemands entrèrent dans Metz, et Mme Coralie Cahen, cherchant comment elle pourrait se rendre utile encore, se dirigea vers l'armée de la Loire; elle s'arrêta à Vendôme, où son dévoûment devait trouver à s'exercer. Dans le lycée de la ville, qui est une ancienne abbaye, on avait installé une ambulance; c'est là qu'elle s'établit, comme dans une demeure d'élection où son zèle n'aurait plus de repos. Les blessés, les varioleux, les éclopés affluaient, pieds nus, les vêtemens en lambeaux, affamés, s'offrant en holocauste et désespérés de reconnaître que leur sacrifice demeurait stérile. Malgré l'ardeur des femmes de bonne volonté, malgré l'énergie de l'infirmière en chef, le labeur était lourd et c'est à peine si l'on y pouvait suffire. Mme Coralie Cahen, qui est de la race et de la religion d'Israël, savait par expérience

qu'auprès des malades rien ne peut valoir la ponctualité, le désintéressement, les soins attentifs des femmes appartenant aux congrégations ou aux communautés religieuses. Elle fit appel aux marianistes de la Sainte-Croix, qui ont leur couvent au Mans, et sept sœurs vinrent partager les travaux de l'hôpital; il était temps : on succombait à la fatigue et les troupes allemandes se rapprochaient. Les sœurs marianistes n'ignoraient point les croyances de Mme Coralie Cahen, mais il paraît que les bons cœurs savent se comprendre, car elles acceptèrent sans hésitation son autorité et, au bout de peu de jours, l'ayant vue à l'œuvre, elles ne l'appelaient que « la mère. »

Lorsque tout fut fini, lorsque la France épuisée retomba sur elle-même, après avoir échappé au parricide dont des enfans impies l'avaient menacée, elle regarda du côté de l'Allemagne où, comme j'ai dit, quelques-uns de nos soldats étaient encore retenus. Pendant de longs mois, Mme Coralie Cahen avait vécu au milieu des misères de la gloire, parmi les blessés des deux armées, apaisant la douleur des Français vaincus, consolant les Allemands vainqueurs, qui pleuraient en pensant à leur patrie, les confondant les uns et les autres dans la même pitié, car ils étaient réunis dans la communauté des mêmes souffrances; elle avait senti son cœur s'émouvoir à la pensée de nos soldats que les forteresses de Silésie et de Poméranie refusaient de nous rendre, parce qu'ils avaient commis des fautes que la France eût peut-être récompensées, mais que l'Allemagne avait dû punir. Cette idée l'obsédait; elle n'y tint plus et partit.

Seule, sans autre mandat que celui qu'elle s'était donné, volontaire de la délivrance et de la charité, elle fit trois voyages en Allemagne, dont deux pendant l'hiver de 1871-1872, qui fut exceptionnellement rigoureux, surtout aux environs de la Vistule, vers Dantzig et Graudenz. Elle frappa à toutes les portes, cherchant, s'enquérant, demandant partout « : Avez-vous des prisonniers français ? » sollicitant, ne se décourageant pas, et abusant de sa faiblesse jusqu'à en faire une force qui devînt invincible. Dans cette œuvre de patriotisme et de commisération, elle fut puissamment aidée par une femme d'un grand cœur qui la couvrit de sa protection, et qui n'est autre que l'impératrice Augusta. En souvenir de cette pérégrination à travers les casemates où nos soldats étaient détenus, en témoignage d'une alliance de charité conclue pour atténuer les maux de la guerre, la souveraine remit à la voyageuse une broche n'ayant pour ornement que la croix rouge, la croix de Genève, qui est la sauvegarde des blessés, des ambulances, des hôpitaux et le symbole de l'humanité. Le hasard m'a mis en rapport avec l'officier qui fut chargé, dans la forteresse de Graudenz, d'amener les prisonniers français en présence de Mme Coralie Cahen. Je ne sais rien de plus émou-

vant. « Il faisait froid, elle était entrée au corps de garde pour se chauffer près du poêle ; je lui dis : « Voilà les Français. » Elle sortit très vite et s'arrêta devant eux; il y en avait onze, le bonnet à la main, la regardant et ne comprenant pas pourquoi elle était là. Sa voix tremblait; elle leur dit : « Je suis Française. — Ah ! vous êtes Française ! — Oui, je viens de France exprès pour vous voir. — Ah ! pour nous voir ! ah ! vous êtes Française ! » Et tous, tous ces hommes qui avaient traversé le fer et le feu, qui sans se plaindre supportaient leurs misères, tous éclatèrent en sanglots. Elle pleurait. Ils répétaient : « Ah ! vous êtes Française ! » Elle répondait : « Oui, je suis Française. » Je me sauvai dans le corps de garde, parce que les larmes m'étouffaient (1). » Ceux-là furent graciés et bien d'autres. Elle alla jusqu'au prince de la couronne, jusqu'à l'empereur Guillaume; rien ne la rebuta : elle eut l'insistance et la persistance. Plus de trois cents prisonniers français lui doivent d'être rentrés au pays et d'avoir été libérés avant le terme de leur peine. On a dit, et j'ai dit moi-même, que les israélites n'avaient qu'un sentiment incomplet de la patrie; ô juive, pardonnez-moi !

Si une telle femme est à la tête d'une œuvre de bienfaisance, cette œuvre sera dirigée avec une bonté vigoureuse. C'est, en effet, ce que j'ai remarqué dans la « Maison israélite de refuge pour l'enfance, » dont le comité, exclusivement composé de dames patronnesses, est présidé par Mme Coralie Cahen. Je crois, sans pouvoir l'affirmer, que c'est à son initiative qu'est due cette institution. Un malheur, le plus cruel de ceux qui peuvent atteindre une femme et une mère, l'avait frappée; elle demanda des consolations à sa compassion et à sa charité, qui ne les lui refusèrent pas. En souvenir d'une enfant arrachée à sa tendresse, elle alla secourir les malades dans les hôpitaux et porter des paroles d'encouragement aux petites détenues de Saint-Lazare. A voir ses jeunes coreligionnaires dans les salles gangrenées de la mauvaise prison, elle eut honte, elle eut pitié, et fit si bien qu'elle intéressa à leur sort des femmes riches de la communauté. Sans partager peut-être toutes les espérances qui faisaient battre son cœur, on convint qu'il était bon d'essayer quelques sauvetages, et au mois de juillet 1866, la maison de refuge fut ouverte à Romainville, au pays des lilas, où tant de pauvres filles se sont perdues, si l'on en croit les romans que publiait l'éditeur Barba vers les temps de la révolution de juillet.

La maison était bien modeste et servait d'asile, pour ne dire de prison, aux fillettes israélites que la prudence de la police et les sé-

(1) Voir dans *l'Invasion* de Ludovic Halévy, les épisodes intitulés *Vendôme* et *Graudenz;* la personne qui n'est point nommée est celle dont je viens de parler.

vérités de la loi envoyaient à la correction paternelle. Il y a une quarantaine d'années et plus, la colonie juive, campée dans les ruelles du faubourg Saint-Marceau et de la Cité, fournissait de nombreuses recrues à la débauche vénale; les « petites Maubert, » les modèles de la rue aux Fèves, étaient presque célèbres par leur précocité. Quelques-unes ont fait des fortunes surprenantes; d'autres, après avoir roulé dans toutes les fanges, se sont retrouvées dans les salles de la Salpêtrière ou entre les brancards d'une charrette de marchande des quatre-saisons. Les unes et les autres, celles qui devaient habiter des palais sur les rivages du golfe de Naples; celles qui, alcooliques et mendiantes, étaient réservées aux cellules du dépôt, ont traversé Saint-Lazare aux jours de leur début dans le vice, vers la treizième et la quinzième année. Israël s'émut du sort fait aux jeunes pécheresses de sa race et voulut leur venir en aide. Le catholicisme ouvrait les refuges du Bon-Pasteur, de Saint-Michel, de la Miséricorde; le protestantisme recueillait ses petites coreligionnaires coupables à la Retenue, que surveillent les diaconesses (1); le judaïsme ne voulut point rester en arrière, et il créa la maison de Romainville pour protéger ses jeunes filles contre elles-mêmes et les défendre contre la contagion des prisons administratives. Là, comme dans les établissemens des communions chrétiennes, on essaya de combattre la perversité des instincts, le résultat des mauvais exemples, et de relever les malheureuses qui s'étaient laissées tomber ou qui avaient couru au-devant de leur chute. C'est une tâche pénible, mais que les femmes poursuivent avec acharnement, et qui parfois s'exerce avec une énergie que l'on prendrait pour un instinct de l'espèce. Toute conception d'œuvre charitable semble entraînée à regarder d'abord vers la femme, vers la faiblesse, et c'est par réflexion qu'elle se reporte sur l'homme. Dans une étude précédente (2), j'ai fait remarquer que sur cent soixante-trois maisons secourables ouvertes aux enfans et aux adolescens dans le département de la Seine, dix-huit seulement sont consacrées aux garçons; les cent quarante-cinq autres ne s'occupent et ne veulent s'occuper que des fillettes qui ne sont point encore majeures. Les conséquences de l'inconduite sont individuellement plus graves pour la femme que pour l'homme, j'en conviens; mais socialement il n'en va point de même, puisque, dans les arrestations pour crimes et délits opérées de 1881 à 1885 dans le département de la Seine, la proportion des hommes est de 87 pour 100 et celle des femmes seulement de 13. C'est donc bien le péché

(1) Voyez la *Revue* du 15 juillet.
(2) Voyez la *Revue* du 1er août, *l'Orphelinat des apprentis*.

contre les mœurs que l'on surveille si jalousement, que l'on combat avec tant d'âpreté, et non pas les tendances pernicieuses qui, poussant au méfait, portent préjudice à la collectivité tout entière dont elles attaquent l'existence et la propriété. On peut dire, je crois, qu'en créant le refuge de Romainville, les femmes israélites ont obéi autant à l'impulsion de leur sexe qu'au désir d'arracher leurs coreligionnaires à la corruption.

Dans le principe, tout zèle trop ardent dut être modéré, car la maison était étroite, les places n'y étaient point nombreuses et les ressources dont on disposait n'avaient rien d'excessif. On fut donc obligé de restreindre le champ de l'action, qui fut limité à la correction paternelle de Saint-Lazare. Au lieu de laisser de pauvres créatures achever de pourrir dans un milieu détestable, on tenta de les nettoyer et de leur rendre quelque santé morale. Les résultats obtenus furent bons, et comme, de sa nature, la charité est insatiable, que toujours elle cherche à plus et à mieux faire, on se demanda si d'autres enfans que « les détenues » ne pourraient point participer aux bénéfices de l'éducation et de l'enseignement. On ajouta quelques lits au dortoir, on se tassa dans les classes, dans les ateliers, et l'on put accepter quelques fillettes qui faisaient concevoir de l'inquiétude pour leur avenir. On croyait pouvoir rester ainsi, un peu à la gêne, mais utile néanmoins, réparant le mal, l'empêchant de se produire et, dans la mesure du possible, faisant acte de protection pour l'enfance. On avait compté sans les familles israélites pauvres qui sont si nombreuses à Paris et qui tendaient les mains vers la maison hospitalière où les enfans trouvaient des soins et la discipline d'une direction maternelle. Il est dur de se boucher les oreilles pour ne point entendre les supplications de l'infortune; on reconnut la nécessité de s'agrandir, afin de n'avoir plus à se récuser; on quitta le gîte insuffisant de Romainville et l'on se transporta à Neuilly, boulevard Eugène, où l'on s'installa dans de plus larges conditions. La nouvelle maison pouvait abriter vingt-cinq ou trente enfans, ce qui était un progrès, mais ce qui n'était point en rapport avec les exigences dont l'on était assailli. Tout de suite on fut débordé; on lutta pendant longtemps et avec courage; mais on était forcé de multiplier les ajournemens, on se voyait condamné à des refus pénibles, on repoussait des demandes d'admission dignes d'intérêt, et l'on se désespérait de ne pouvoir faire autant de bien que l'on aurait voulu, lorsqu'un sacrifice sérieux, gros de promesses qui n'ont point été démenties, fut consenti en faveur de la fondation récente. Mme Victor Saint-Paul, dame du comité, et M. Victor Saint-Paul, membre du consistoire de Paris, donnèrent à l'œuvre un vaste terrain situé boulevard de La Saussaye, à Neuilly. M. S.-H.

Goldschmidt, président de *l'Alliance israélite*, prit à sa charge le quart des frais de construction, soit 60,000 francs; le comité de bienfaisance en donna 40,000; aux sollicitations de M. Zadoc Kahn, grand-rabbin de Paris, cent trente-deux souscripteurs répondirent en versant une cotisation variant de 10,000 à 100 francs; on réunit de la sorte une somme de 255,900 francs, qui solda les dépenses de constructions et d'aménagement, dont le total s'est élevé à 254,784 francs. C'est beaucoup d'argent; mais on ne doit point le regretter, car l'établissement est de premier ordre. Il fait honneur à M. Aldrophe, qui l'a bâti, et qui en vit l'inauguration solennelle le 4 juin 1883.

Derrière les arbres du boulevard, la maison est gaie et de bonne apparence; elle n'a rien de l'aspect morose des prisons, des lycées, des pensionnats, dont partout l'on semble s'être étudié à rendre les abords lugubres. Les portes ouvertes dans la grille sont-elles closes? je n'en répondrais pas. Après avoir traversé une cour sablée et qui n'est séparée des propriétés mitoyennes que par une muraille assez basse, on pénètre dans le corps de logis proprement dit. On reconnaît tout de suite l'économie de l'institution. Deux grands bâtimens isolés, reliés seulement par des couloirs de service et par un petit préau, contiennent un orphelinat et le refuge; nous visiterons le premier et nous dirons ensuite ce que le second est devenu. Les différentes pièces dont se compose l'orphelinat, — réfectoire, dortoirs, classes, ateliers, — sont supérieures à tout ce que je connais et peuvent être offertes en modèle à des constructions futures. Parquetées, lambrissées, entretenues d'une irréprochable façon, toutes ces salles reçoivent une ample provision d'air et de clarté; on n'a ménagé ni les hautes fenêtres, ni les larges portes, ni les dégagemens de toute sorte, ni les prises d'eau, ni les becs de gaz, ni les lavabos outillés de main de maître. J'ai entendu une inspectrice pénitentiaire se plaindre de ce « luxe, » — ce fut son mot, — et prétendre que l'on donnait ainsi aux enfans des habitudes de bien-être qu'elles ne pourraient conserver plus tard. Je n'en crois rien, et j'imagine, au contraire, que le confortable de cette installation profite à leur santé, aide à chasser les tristesses de l'internat et restera plus tard un souvenir reconnaissant du temps de leurs premières années. Dans le soin que l'on a pris de mettre ces fillettes dans un milieu à la fois sérieux, agréable et sain, elles trouvent une preuve de l'affection qui les entoure et de l'intérêt qu'elles inspirent. La saleté n'est pas indispensable aux maisons d'enseignement, comme on semblait vouloir le démontrer lorsque j'usais mes culottes sur les bancs des collèges. Jamais les demeures scolaires ne seront assez fourbies, dût-on tripler le nombre des « garçons; » jamais les écoliers ne seront astreints à trop de propreté par ceux

qui les dirigent et qui devraient prêcher d'exemple. A ce point de vue, la maison de Neuilly est à signaler à l'attention des fonctionnaires qui ont charge de l'enfance. La salle de bains, où toute élève doit réglementairement passer une fois par semaine, et qui est un cadeau de Mme Salomon de Rothschild, ne serait déplacée nulle part; elle se compose d'une chambre garnie de cinq baignoires, d'une pièce munie de tous les instrumens de l'hydrothérapie et d'un cabinet spécial pour les bains sulfureux. Ceux-ci ne sont que trop nécessaires à des enfans faibles, ayant déjà pâti, portant souvent le stigmate des maladies héréditaires, et parfois atteintes de scrofules. Lorsque ce mal, si fréquent dans les milieux où l'on recueille ces pauvres fleurs de la pauvreté et du vice, menace de devenir chronique, la fillette qui en est frappée est expédiée à l'établissement israélite de Berck-sur-Mer; là elle est hospitalisée et, tout en continuant son éducation, reçoit les soins que comporte son état. Si une des pensionnaires de Neuilly tombe malade, elle est immédiatement transportée et admise d'office à cet hôpital de la rue Picpus où récemment j'ai conduit le lecteur.

Lorsque j'ai visité l'orphelinat, on y était en bonne santé, et sauf une élève dont la colonne vertébrale commence à prendre une forme défectueuse, tout le monde avait la mine florissante et ces belles joues qui, dans les poèmes d'Homère, sont l'attribut de la jeunesse. De ce que j'ai remarqué dans les classes, je ne dirai rien, car l'on y suit les programmes de l'enseignement primaire. L'âge des écolières varie entre cinq et dix-huit ans; quelques-unes ont de la précocité; une fillette de cinq ans et demi, d'apparence un peu lourde, malgré la vivacité de son regard, s'est approchée de moi et m'a dit, en confidence, qu'elle savait faire les soustractions. Je l'ai conduite au tableau et je lui ai proposé un problème qu'elle a lestement résolu. Je l'ai félicitée; elle est devenue toute rose et a pris l'attitude sérieuse d'une grande personne qui sait que si de 9 on ôte 3, il reste 6. Dans les ateliers on travaille en silence, autour d'établis en bois de chêne bordés de coussinets qui font office de pelotte et servent à fixer l'étoffe. Quelques-unes de ces petites ouvrières, âgées de quinze à dix-sept ans, sont fort habiles aux broderies d'art; j'en regarde plusieurs qui rajeunissent avec adresse les fleurs et les rinceaux en fils d'or serpentant sur une vieille draperie de velours rouge enlevé sans doute au dais d'une cathédrale italienne. J'imagine que les brocanteurs des anciennes étoffes, si recherchées aujourd'hui, s'adressent souvent aux ateliers de l'orphelinat de Neuilly, où l'on excelle aux réparations mystérieuses, aux « reprises perdues » qui trompent les yeux les plus clairvoyans. C'est un bon métier qui exige de l'attention et du goût, mais qui est bien rémunéré; au temps où il était de mode de porter des châles, les repriseuses de

« cachemire » gagnaient beaucoup d'argent ; à cette heure, elles s'exercent sur les tapisseries d'autrefois, sur les brocarts, sur les lampas du siècle dernier, et y trouvent sans peine de quoi vivre. On a donc raison de donner cet enseignement technique aux pupilles de l'orphelinat, qui en tireront un parti d'autant plus utile que la plupart des grands marchands de curiosités de Paris appartiennent à la communauté israélite, et que le principe des juifs est d'être solidaires les uns des autres.

La maison contient actuellement quatre-vingt-dix élèves, uniformément vêtues d'un costume qui ne rappelle en rien le pénitencier : point de blouse, point de béguin noir, point de cheveux coupés trop court, mais simplement une robe de couleur sombre, égayée par la blancheur du linge. Comme dans tous les établissemens de même nature, une règle invariable est appliquée, et la journée est méthodiquement distribuée entre le travail des classes et celui des ateliers. Les repas, les récréations interrompent la besogne, et, chaque jour, toute écolière est soumise à une heure de gymnastique. Ceci est excellent. Que l'on ne se figure pas que ces fillettes sont contraintes à se promener au sommet du portique, à se balancer entre les cordes du trapèze ou à sauter sur le cheval de bois : leurs exercices, moins masculins, sont représentés par une série de mouvemens combinés de façon à développer les muscles de la poitrine et des bras, à entretenir l'élasticité des membres inférieurs et à imprimer au corps une attitude correcte. J'ai manifesté le désir de les voir à l'œuvre ; on les fit descendre dans la cour d'entrée qui est assez vaste, mais privée d'ombre, et sert de préau pour les récréations. Le petit troupeau s'est divisé en plusieurs « quadrilles, » par rang de taille ; la maîtresse de gymnastique a donné le signal : mouvemens d'élévation et d'abaissement en place ; marches et contremarches rappelant les évolutions des figurans sur les grands théâtres. Les exercices sont rythmés par des couplets empruntés aux opéras comiques les plus célèbres. On dresse les bras, on les étend, on les croise, on fait des oppositions de la tête, on semble gravir les degrés d'un escalier en chantant :

Regardez, il s'approche,
Un plumet rouge à son chapeau,
Et couvert de son manteau,
Du velours le plus beau !

Je ne pus m'empêcher de sourire en me rappelant les malédictions dont jadis le romantisme a accablé Scribe ; on peut avouer que : « du velours le plus beau, » méritait quelques timides observations, comme eût dit Candide. J'ai entendu ainsi, après la fameuse

romance de *fra Diavolo*, les airs favoris de *Zampa*, de *Marie*, de *la Fiancée*, qui me rejetaient au temps de mon enfance, lorsque toutes les orgues de Barbarie les jouaient dans nos rues, qui alors ne leur étaient point interdites. Les fillettes, petites et grandes, m'ont paru prendre plaisir à leur gymnastique et à leurs chansons ; on y mettait de l'entrain, de la vigueur, et si parfois on chantait faux, les mouvemens du moins étaient harmonieux. Une heure de ces bons et salutaires exercices, c'est bien ; mais si, sans nuire au travail, on pouvait doubler, ce serait mieux. Je ne répéterai point ici ce que j'ai dit ailleurs sur la nécessité, au point de vue de l'hygiène physique et morale, d'astreindre les enfans à un régime gymnastique qui les fatigue, les apaise et les fortifie. Là où l'espace manque, — ce qui est toujours le cas à Paris, — lorsque l'on n'a pas le grand jardin où l'on peut courir, jouer aux barres et pousser le cerceau, l'on ne saurait trop multiplier l'action des muscles, qui, vivifiant le corps, apporte le repos à l'esprit.

On ne s'occupe pas seulement d'instruire les pupilles et de leur enseigner un métier, on s'efforce de faire naître en elles des sentimens où, plus tard la famille trouvera sa sécurité. C'est là une conception toute féminine et maternelle dont les résultats ne seront point stériles. Les grandes sont, en quelque sorte, les tutrices des petites, veillent sur elles, en prennent soin, et jouent un rôle de sœur aînée qui n'est point sans douceur. Des deux parts, on s'en trouve bien, car à la sécheresse habituelle de la discipline scolaire on substitue l'affection qui rend l'obéissance facile et ne laisse rien de pénible au commandement. Non-seulement on encourage par des conseils les grandes à servir de « petites mères » aux enfans, mais on les récompense lorsqu'elles n'ont point failli à la mission qu'on leur a confiée et qu'elles ont donné preuve de dévoûment à leurs compagnes plus jeunes qu'elles; des prix spéciaux sont attachés à ce genre de mérite, et chacun de ces prix, très ambitionné, est une montre. Un autre prix, représenté par une médaille d'argent sur laquelle on a gravé : « Souvenir d'affection et de bonne camaraderie, » est décerné par voie plébiscitaire; les enfans et les maîtresses prennent part au vote, qui jamais n'a été l'objet d'aucune réclamation, ce qui a dû causer quelque étonnement au suffrage universel, accoutumé aux protestations des concurrens malheureux. Le système des récompenses distribuées aux pupilles me paraît très bien compris et vise un but utile. Pour le bien comprendre, il faut se rappeler que toutes les élèves sont pauvres et que ce sera un grand bienfait pour elles si, sortant de la maison hospitalière qui a accueilli et façonné leur enfance, elles en emportent un petit pécule dont elles pourront s'aider aux premiers jours de responsabilité d'elles-mêmes. Dès qu'une enfant est admise à l'orphelinat de Neuilly,

elle reçoit un livret de caisse d'épargne sur lequel on inscrit toute somme produite par le travail ou donnée par quelque personne charitable. Parfois, toutes les élèves sont appelées à participer à une largesse collective; ainsi, à l'époque de l'effondrement provoqué de l'*Union générale*, d'où résulta ce violent mouvement de bascule financière que l'on a nommé le *krach*, un banquier israélite, n'ayant point été atteint par le désastre et voulant faire partager sa bonne fortune aux malheureux, donna 100 francs à chacune des pupilles de Mme Coralie Cahen. A ces sommes, qui sont la propriété individuelle et inaliénable des écolières, vient s'ajouter la valeur des prix mérités par la conduite, le travail et l'assiduité. A la dernière distribution générale des prix (15 mai 1887), outre les volumes traditionnels, des jouets nombreux et huit montres en argent, on put répartir entre onze élèves une somme de 1,025 francs, représentant des récompenses variant de 200 à 50 francs. Argent et objets étaient dus aux libéralités des dames du comité, qui me semblent prendre leurs fonctions au sérieux.

Le livret n'est remis à la pupille que lorsqu'elle a atteint l'âge de vingt et un ans. Les petites sommes se sont accumulées, ont fructifié de l'ensemble des intérêts composés et sont un appoint appréciable pour l'entrée dans la vie. Une élève, âgée de vingt ans et demi, est depuis trois années au service de l'orphelinat; son livret est déjà de 700 francs. Une autre, qui n'a guère plus de quinze ans, qui deux fois déjà a mérité le prix d'honneur (200 francs, produits d'une fondation perpétuelle), possède 600 francs ; plusieurs ont un petit capital de 400, de 500 francs. Ce n'est pas tout, et, dans certains cas, le comité des dames patronnesses fouille dans ses poches et y trouve de quoi récompenser une longue série d'années exemplaires. Une pupille admise dans la maison aux premières heures de l'installation a passé ses examens, obtenu ses brevets et est restée, en qualité d'institutrice, auprès de ses anciennes camarades. Relativement riche de ses économies et du fruit de son travail, elle avait 1,800 francs bien placés. Elle fut recherchée en mariage par un honnête homme qui occupait une bonne situation dans une des grandes raffineries parisiennes; la dot était maigrelette; le comité s'en aperçut, se cotisa et la porta jusqu'à 3,000 fr. Il me paraît difficile de faire le bien avec plus d'intelligence et plus de délicatesse.

On cherche à conserver dans la maison, avec un bon emploi, celles des enfans que la mort, que l'abandon ont faites orphelines, ou qui ne trouveraient dans leurs familles que des exemples pernicieux et des conseils pervers. Une fillette, enlevée à un milieu déplorable, recueillie à l'âge de dix ans dans la bonne maison, y est

aujourd'hui institutrice aux appointemens annuels de 800 francs; une autre est devenue sous-maîtresse à l'atelier de broderie et gagne 600 francs; une troisième, encore élève, mais qui est laborieuse, et qui, cette année, a été jugée digne du prix d'honneur, vient d'être promue à la dignité de sous-maîtresse des petites. Toute peine mérite salaire; aussi le comité a-t-il décidé de lui donner 20 francs par mois, dont profitera son livret de caisse d'épargne. Faibles émolumens, j'en conviens, mais qui ne sont point à dédaigner et constituent « un avoir » sérieux pour des enfans défrayées de tout. Cependant, lorsque les appointemens dépassent la somme de 600 francs, la pupille doit pourvoir à son entretien de toilette. Parfois on se trouve en présence d'une élève qui est de volonté forte et dont la maladie ou l'infirmité peut paralyser l'envie de bien faire. Dans ce cas, on s'ingénie à découvrir la voie du salut, et souvent on réussit. Une enfant avait été abandonnée à l'hôpital Rothschild par une femme inconnue

Qui n'a point dit son nom et qu'on n'a point revue.

Mme Coralie Cahen, avertie, alla chercher la pauvrette et l'apporta dans la maison de Neuilly. La petite fille était atteinte d'une ophtalmie persistante; pendant plusieurs années, elle fut en traitement et finit par guérir: mais la vue, affaiblie par de longues souffrances, restait débile et ne permettait aucun travail assidu à la malheureuse, qui rêvait de devenir institutrice et de ne devoir son pain qu'à son labeur. La lecture, l'écriture, causaient d'insupportables douleurs; quant au métier de brodeuse, il n'y fallait point songer: l'acte seul d'enfiler une aiguille était interdit. Le problème était difficile à résoudre, mais il fut résolu au bénéfice de la pauvre fille, dont on fit une gymnaste. Mlle Lemerle, professeur de gymnastique dans les écoles municipales et à la maison de Neuilly, la prit en amitié, fit naître, développa ses aptitudes, l'initia aux méthodes d'enseignement et la mit en état de recevoir ses diplômes après examens victorieusement subis. La fonction n'est pas mauvaise; la jeune fille dont je parle gagnait, l'hiver dernier, 300 francs par mois à donner des leçons, ce qui, pour une femme, est une rémunération presque exceptionnelle. Si la destinée ne lui est pas trop adverse, son existence est assurée, et elle le devra à l'orphelinat qui s'est ouvert devant elle et qui, sans doute, ne s'imaginait guère qu'il aurait à former des licenciées ès arts gymnastiques.

La limite d'âge des élèves est déterminée par l'article 10 des statuts: « Aucune enfant ne pourra être admise avant l'âge de cinq ans ni rester pensionnaire de la maison après vingt et un ans. »

Tel cas se présente cependant où cette prescription n'est pas observée en toute rigueur; au cours des années 1885 et 1886, trente-neuf « nouvelles » ont été reçues à l'orphelinat de Neuilly; une a six ans, six en ont cinq et enfin une seule n'a pas plus de quatre ans et demi; pour cette dernière, il y avait péril en la demeure maternelle, et l'on n'a pas hésité à interpréter le règlement au lieu de l'appliquer : ici comme ailleurs, plus qu'ailleurs peut-être, le proverbe a raison : la lettre tue et l'esprit vivifie. Les statuts sont péremptoires : « La maison de refuge est instituée pour recevoir les jeunes filles mises en correction par l'autorité judiciaire; — elle est tenue d'admettre également celles qui seraient mises en correction paternelle par jugement. — La maison admet en outre : 1° des jeunes filles abandonnées par leur famille; 2° des orphelines; 3° des enfans nées dans des conditions irrégulières. » C'est cette dernière et triple catégorie composant l'orphelinat que je venais d'étudier dans les différens exercices de la classe, de l'atelier et de la gymnastique; je demandai à visiter le refuge exclusivement consacré aux jeunes filles qui avaient mérité d'être internées à Saint-Lazare, dans la division de la correction paternelle. — Que l'on n'oublie pas que c'est en visitant les petites détenues de la prison pour femmes que Mme Coralie Cahen conçut la pensée de fonder la maison de relèvement où nous allons entrer. — Au sourire de la personne qui voulait bien me guider et qui était la présidente même du comité, j'aurais dû m'attendre à quelque surprise. Je traversai un couloir établi en sous-sol, et je pénétrai dans un bâtiment dont je fus étonné de voir toutes les fenêtres et toutes les portes ouvertes : singulière maison de détention, dont nulle clôture n'interdit l'accès ni la sortie. J'ai parcouru des classes vides, des ateliers vides, des dortoirs vides; une grande salle, qui a dû servir de réfectoire, fait office de préau couvert pour l'orphelinat lorsque le temps est mauvais : cela ressemble à l'annexe d'un pensionnat qui attendrait des élèves; qu'elles y viennent! la communauté israélite de Paris saura ne point ménager les sacrifices d'où naîtrait le salut de ses orphelines pauvres. Où donc sont les jeunes détenues? Il n'y en a pas, il n'y en a plus. L'orphelinat a fermé le refuge; l'école a tué la prison. Là, je touche du doigt la réalisation du rêve que j'ai formulé si souvent, de voir remplacer les mesures répressives par des mesures préventives et de voir soigner, guérir le mal avant qu'il n'ait atteint le degré où il devient incurable. Il en est de la plante humaine comme des arbres fruitiers que redresse et dirige l'arboriculture. Si l'on veut mettre en espalier un arbre déjà grand, contourné dans sa croissance et de branches assez solides pour résister, on ne réussira pas, les efforts seront vains : on aura beau le

fixer contre la muraille, l'y attacher, l'y clouer : par la seule révolte de sa sève, il brisera ses liens et se rejettera avec plus d'énergie vers sa libre expansion. Si on le choisit, au contraire, parmi les plants à peine sortis de terre et dont la forme encore indécise n'a pas pris une direction définitive, on le façonnera aisément à des attitudes déterminées, il obéira sans peine à la main qui prendra soin de ses pousses nouvelles, et la contrainte qu'on lui aura imposée rendra ses fruits plus nombreux et plus succulens. Dans cette pépinière de Neuilly, le jardinier en chef a eu l'intelligence perspicace et bienfaisante.

Une telle modification ne s'est point accomplie en un jour. On avait remarqué que le refuge ne produisait que des résultats incomplets et que bien des jeunes filles séquestrées, soumises à un régime mixte participant de l'école, de l'atelier et de la prison, retournaient au vice dès que l'heure de la majorité sonnait celle de leur libération. On s'aperçut que l'action réparatrice ne parvenait pas à s'exercer sur des malheureuses déjà mal imprégnées et qui s'étaient trop abreuvées à la coupe pleine de menteuses promesses et de châtimens certains que la débauche avait offerte à leurs lèvres. Le labeur auquel on se condamnait était fertile en déceptions ; on en fut attristé et l'on arriva, par expérience, à cette conclusion qu'il fallait devancer l'explosion du vice si l'on voulait s'en rendre maître. Dès lors, au lieu d'aller chercher des petites détenues à Saint-Lazare dans l'espoir de les rendre à la vie correcte, on regarda dans les milieux contaminés et on y enleva les enfans que l'exemple seul aurait perdues. Le succès dépassa toute espérance : à mesure que l'orphelinat se développait, le refuge s'atrophiait ; comme un feu qui s'éteint faute d'aliment, il meurt. Si l'expérimentation continuée fournit les mêmes résultats, il va être sans objet et l'on n'aura plus qu'à le fermer. C'est aux dames du comité que revient l'honneur de cette transformation, qui est un exemple mémorable de ce que peut le bon vouloir, et un encouragement pour les âmes charitables qui seraient tentées de les imiter. La communauté juive est propice aux enquêtes, car elle est peu nombreuse, d'accès facile pour ses coreligionnaires, et ne se refuse pas aux bienfaits qu'on lui offre. Dans les quartiers misérables, parmi les familles vivant de métiers interlopes, parfois chargées d'enfans qui, dès le premier âge, vaguent à travers les rues, on va recueillir les fillettes dont la destinée s'annonce mal ; on ramasse celles que leurs parens ont delaissées, celles dont le père ou la mère est à l'hôpital, celles, comme disent les statuts, qui sont nées dans des conditions irrégulières, celles que nulle étiquette légitime n'a marquées à la première heure, et on les emporte dans la maison de Neuilly, infirme-

rie morale où l'on guérit les gourmes intellectuelles et où l'on rend toute santé à l'esprit. De cette façon, l'œuvre de préservation est complète; on empêche la pauvrette de tomber, ce qui vaut mieux que d'avoir à la relever après sa chute. Malgré la précocité extraordinaire de certaines natures que j'ai eue à signaler (1), il est rare que le sort de la femme se décide avant la quinzième année, et même, comme, dans un certain monde pénible à regarder, les prescriptions du code pénal ne sont point ignorées, on peut, sans fausser la vérité, reporter à seize ans l'âge des sollicitations malsaines et des irréparables sottises. On semble le savoir à Neuilly, car parmi les 39 élèves reçues en 1885 et 1886, une seule a dix-huit ans, la plus âgée des 38 autres ne dépasse pas la quatorzième année, et 13 seulement ont plus de dix ans. Cela est d'une prévoyance sérieuse. Plus l'enfant admise à l'orphelinat sera jeune, moins elle apportera de déceptions à ses bienfaitrices et plus les résultats satisferont le cœur des mères qui se sont dévouées à cette œuvre de choix, en mémoire d'une fille que la mort a ravie à leur tendresse.

II. — L'APPRENTISSAGE.

Parmi les œuvres que protège et soutient le comité de bienfaisance israélite, j'en ai vainement cherché une qui fût pour les jeunes garçons ce que l'orphelinat-refuge présidé par Mme Coralie Cahen est pour les jeunes filles ; je ne l'ai point découverte et j'en ai été surpris. Dans les travaux de la charité juive, que l'on ne saurait trop louer, c'est une lacune. Avoir fait tant d'efforts pour arracher des fillettes à Saint-Lazare et laisser des garçonnets achever de se pervertir à la Petite-Roquette, c'est une contradiction douloureuse à constater. L'enfance mâle d'Israël est-elle donc indemne? la grâce céleste l'a-t-elle préservée de toute prévarication ? Je n'en crois rien. Le vice est d'essence humaine ; il ne se soucie guère des religions ni des philosophies : baptême ou circoncision, peu lui importe, il saisit sa proie dans les églises comme dans les temples, dans les synagogues comme dans les mosquées. Il sollicite l'homme et, lorsqu'il s'en empare au cours du premier âge, il faut se hâter de le lui arracher. Certes, il est moral de fermer à la femme le chemin de la débauche, mais j'estime qu'il est d'un intérêt supérieur, d'un intérêt social bien plus considérable, de protéger l'homme contre ses mauvais instincts et de le détourner du forfait. Il a existé

(1) Voyez la *Revue* du 15 juillet, *les Associations protestantes à Paris, les Diaconesses.*

des dynasties de voleurs dont les archives de la justice n'ont point perdu le souvenir : les Piednoir, les Cœur de Roy, les Nathan ont été célèbres; cette dernière famille, composée de quatorze personnes, avait mérité deux cent neuf années de prison. Ceux-là et d'autres que l'on pourrait nommer étaient de race juive, et l'on eût sans doute rompu toute hérédité malfaisante, si l'on eût pris les enfans, si on les eût façonnés à d'autres mœurs, si on leur avait enseigné à marcher dans la voie du bien. Ce que l'on n'a pas fait autrefois, à l'époque où la communauté israélite n'avait point acquis l'importance dont elle jouit actuellement, pourquoi ne pas le faire aujourd'hui? Pourquoi ne pas se modeler sur l'excellente maison de Neuilly et ne pas essayer si d'un refuge pour les garçons envoyés à la correction paternelle, on ne parviendrait pas aussi à faire un simple pensionnat de jeunes garçons? Une telle œuvre est pour tenter un homme de bien, et celui qui y attacherait son nom pourrait en être fier. Je ne puis m'empêcher de regretter que la bienfaisance israélite, si active, si généreuse, n'ait point créé une institution analogue à l'école industrielle que le protestantisme a établie à Belleville et dont l'utilité se démontre par les résultats obtenus. Lorsqu'il s'agit d'un enfant rétif et vicieux, il convient de se rappeler que, dans *Gil Blas*, Balthazar Velasquez dit, en parlant de son fils : « Je l'ai même fait entrer dans une maison de force et il n'en est devenu que plus méchant (1). »

Je suis d'autant plus étonné de cet oubli de la charité d'Israël, qu'elle regarde avec sollicitude du côté de l'enfance, et qu'elle ne néglige rien pour la munir d'armes loyales en vue du combat de la vie. Elle lui a ouvert des orphelinats et des écoles de travail qui, sous bien des rapports, m'ont paru irréprochables. L'orphelinat, qui est à cette heure un établissement complet, spécialement construit et largement ouvert, a eu d'humbles débuts. J'en retrouve la première trace en 1810. Une petite fille de cinq ans restée orpheline est placée, par les soins et aux frais du comité de secours israélite, chez une femme qui se charge de la nourrir, de l'élever, de lui faire apprendre une profession utile et de la garder pendant sept années consécutives, en échange d'une pension mensuelle de 24 livres. Ce procédé de placement des orphelins dans des familles fut continué jusqu'au jour où le nombre des enfans, devenu considérable, engagea la communauté à leur consacrer une maison spéciale. Le comité avait fait un appel qui fut entendu. La famille de Rothschild répondit par un don de 200,000 francs, qui, jugé insuffisant, fut suivi d'un autre de même valeur. On s'installa rue des Rosiers, où la maison disposée pour recevoir cinquante enfans des deux sexes fut

1 *Gil Blas*, liv. x, chap. xi.

ouverte en 1857. C'est à l'aide de souscriptions recueillies et utilisées par le comité de bienfaisance que fonctionnait l'orphelinat, qui bientôt devint trop étroit. On y était campé comme à une étape de voyage. On avait tiré parti d'un local mal distribué; l'espace manquait partout: la même salle servait de réfectoire, de classe et de parloir; un préau resserré recevait, à l'heure des récréations, les petits garçons et les petites filles. On était encombré, et ce pêle-mêle n'était favorable ni au travail ni à la discipline. On se maintint de la sorte pendant dix-sept ans; mais l'expérience était faite, elle était concluante: les cent cinquante enfans qui avaient traversé l'orphelinat n'avaient point trompé les espérances de leurs bienfaiteurs; ils avaient bien tourné, comme l'on dit, et c'en était assez pour activer l'émulation d'une femme de bien. Mme Salomon de Rothschild acheta un terrain situé dans la rue de Lamblardie, qui met en communication la rue Picpus et la place Daumesnil; elle y fit construire un orphelinat qui fut inauguré le 3 juin 1874.

Lorsque je l'ai visité, il contenait 107 enfans: 50 filles et 57 garçons. Il est très bien aménagé, distribué intelligemment en classes, en préaux, en dortoirs réservés à chaque sexe. La lingerie est amplement pourvue, la cuisine est vaste, et la salle de bains est convenablement outillée. Nulle souscription ne vient plus en aide à cette maison, qui est actuellement la propriété particulière de M. Edmond de Rothschild. C'est lui qui en a la charge. Là, il fait acte de père de famille; les orphelins sont à lui, il les loge, les couche, les nourrit, les instruit, les soigne et les protège. Semblable à ces capitaines de la renaissance qui levaient des compagnies franches pour librement guerroyer, il a réuni une troupe d'écoliers pour combattre avec eux le bon combat de la civilisation. L'orphelinat n'est point doté d'un budget fixe; tous les mois le bordereau des dépenses est transmis à qui de droit et acquitté à présentation. Péché d'envie: on regrette de n'en pouvoir faire autant, car je n'imagine pas qu'il puisse exister une sensation plus douce que de savoir que tant de pauvres petits vous doivent l'abri, le pain quotidien, l'instruction et la sécurité de l'existence. Dans le principe, la maison était exclusivement réservée aux orphelins de la communauté parisienne; mais en 1871, après le traité de Francfort, elle s'est ouverte devant les enfans des israélites d'Alsace-Lorraine dont le cœur avait adopté pour patrie cette France qui, la première entre les nations, reconnaissant les droits de citoyens aux juifs, les avait arrachés à une servitude plus longue que celle d'Égypte. D'autres circonstances étrangères à notre pays ont encore élargi l'hospitalité de l'orphelinat; il ne pouvait rester fermé devant les petits enfans expulsés de Pologne, chassés de Russie, qui, recommençant l'éternel exode

de leur race, élevaient les mains vers leurs coreligionnaires de Paris. Marchant le long des routes entre l'homme à longue barbe et la femme au teint pâle, ils ont pu chanter la complainte d'Isaac Laquedem :

Juste ciel, que ma ronde
Est pénible pour moi !

L'orphelinat Edmond de Rothschild a donc aujourd'hui un caractère cosmopolite ; il abrite les victimes des persécutions détestables, et fait bien.

Cet orphelinat est une école volontiers close aux influences extérieures. Là on s'empare de l'enfant et on le soustrait à sa famille, à laquelle on se substitue. Ceci est le résultat de l'expérience que j'ai constatée dans toutes les maisons où l'on accueille des enfans de condition misérable, car la morale de la maison paternelle ne ressemble en rien à celle de l'école; aussi, pour mieux se rendre maître de ces petites cervelles avant qu'elles n'aient été imbues de principes délétères, on prend les élèves très jeunes, dès l'âge de quatre ans, s'il se peut ; nul n'est admis lorsque la dixième année est sonnée. Les orphelins ont leurs vacances scolaires, comme les lycéens, comme les écoliers de l'enseignement municipal, mais ces vacances se passent rue de Lamblardie, avec promenades au bois de Vincennes et ailleurs; on évite ainsi les contacts douteux. Au 14 juillet, ils célèbrent la fête nationale, ils promènent leurs drapeaux, ils chantent les chansons patriotiques, ils allument les lampions, mais à huis-clos, dans leurs cours de récréation : de cette façon ils ne rentrent pas ivres, ce qui arriverait indubitablement s'ils étaient sortis en compagnie de leurs parens. Cinquante-sept garçons, ai-je dit, et cependant pas un seul instituteur ; pour toutes les classes, je ne compte que des institutrices, qui, sans exception, ont été élevées dans la maison même. Cela est judicieux, car la femme, par les fonctions auxquelles la nature l'a destinée, est douée de qualités pédagogiques que l'homme, — j'entends le plus intelligent et le meilleur, — ne possédera jamais qu'exceptionnellement. Il suffit de voir une petite fille jouer à la poupée pour en être convaincu. On a essayé des maîtres à l'orphelinat, et l'on y a renoncé pour n'avoir recours qu'à des maîtresses. On s'en trouve bien, du moins me l'a-t-on dit, et je le crois.

Là, ainsi que dans d'autres établissemens analogues, la jeune fille est considérée comme un objet fragile que l'on ne saurait entourer de trop de soins; c'est pourquoi les orphelines sont gardées jusqu'à ce que l'on soit parvenu à les caser convenablement. Tout

le service intérieur de la maison est fait par d'anciennes élèves qui trouvent de la sorte une rétribution, des occupations qui ne sont pas excessives, une camaraderie douce et la discipline à laquelle elles sont accoutumées depuis l'enfance. D'autres, selon leurs aptitudes et le degré de culture qu'elles ont pu atteindre, sont placées en qualité de cuisinières, de femmes de chambre, d'institutrices, autant que possible dans des familles israélites que l'on connaît et dont la moralité offre toute garantie. Il est rare qu'elles ne restent pas en relations avec l'orphelinat après qu'elles l'ont quitté. Elles y apportent leurs gages que l'on fait fructifier; c'est le bon moyen de leur enseigner la science et les avantages de l'épargne; Israël y excelle, et sait depuis longtemps que les petits ruisseaux font les grandes rivières. Parfois, les orphelines viennent demander asile à la maison où leur adolescence s'est écoulée; l'une d'elles, mariée, est venue avec son enfant y passer les vingt-huit jours de veuvage que lui imposait le service militaire de son mari. Les garçons ne jouissent pas des mêmes privilèges; quand on les a débrouillés, qu'on leur a donné des élémens d'instruction, qu'on les a fortifiés par la gymnastique, par des bains, par une hygiène salutaire, on s'en sépare généralement vers la treizième année; on les dirige, selon les qualités intellectuelles que l'on a pu constater chez eux, soit vers des classes supérieures, soit vers une école d'apprentissage. Si je ne me trompe, ils doivent sortir de l'orphelinat avec une habileté manuelle déjà appréciable. J'ai remarqué que l'on s'ingéniait à développer l'adresse de la main, ce qui est une éducation préalable excellente pour des enfans appelés, presque tous, à devenir ouvriers. A l'aide de bandes étroites de papiers teintés, de brins de paille, on leur fait exécuter de petits ouvrages de fantaisie, où l'imagination peut s'évertuer à l'aise, en cherchant, en trouvant des combinaisons de lignes et de couleurs qui parfois ne sont pas déplaisantes aux yeux. De la sorte, l'enfant apprend à réfléchir et sait diriger l'agilité de ses doigts, ce qui ne lui sera pas inutile lorsque, ayant terminé son temps à l'orphelinat, il sera admis à l'école de travail que dirige la Société de patronage des apprentis israélites de Paris, qui a été reconnue comme établissement d'utilité publique par décret du 15 avril 1878.

Cette école ou, pour mieux dire, le patronage des apprentis a été fondé en 1852. Ses destinées ont été semblables à celles de l'orphelinat Rothschild. On a commencé par mettre des enfans en apprentissage chez des patrons qui, moyennant une somme débattue, se chargeaient de leur entretien. Puis on a eu des visées meilleures : on voulut avoir les apprentis sous la main, supprimer les subventions et les remplacer par un internat où les enfans, logés,

nourris et vêtus, pourraient, au retour des ateliers, profiter d'une classe du soir que l'on ouvrirait spécialement pour eux. Des écoles semblables existaient à Strasbourg, à Mulhouse, et les jeunes israélites qui les fréquentaient y acquéraient des notions dont bénéficiait leur vie entière. On redoutait les frais considérables qu'une telle fondation entraînerait à Paris où les terrains, les constructions, les loyers sont trop onéreux. On n'osait pas prendre une résolution ferme, et l'on se contentait de faire des projets, lorsqu'un acte d'initiative personnelle détermina la création devant laquelle le comité de bienfaisance hésitait. M. Alexandre Lazare donna 10,000 francs à la Société de patronage. Ce fut avec cette somme relativement modique que, vers la fin de 1865, on s'installa dans une maison louée rue des Guillemites. On débuta avec douze élèves; au bout de quelques années, on en comptait quarante; il s'en présentait d'autres intéressans, énergiques, voulant bien faire : où les placer? Moins de dix ans après l'ouverture de l'école, elle était devenue tellement insuffisante qu'il fallut la quitter. Un don considérable lui avait été fait. M. Dreyfus-Dupont, maître de forges à Ars-sur-Moselle, abandonna l'Alsace après la conclusion du traité qui mit fin à la guerre de 1870-1871. Il offrit à la Société de patronage 100,000 francs, à la condition que l'école du travail compterait toujours parmi ses élèves dix apprentis alsaciens-lorrains. En outre, comme il fallait déménager, M. Alexandre Lazare donna quinze lits complets pour la nouvelle installation. Où aller? rue des Rosiers, à la place de l'orphelinat qui venait d'être transporté dans l'immeuble de la rue Lamblardie.

Au numéro 4 *bis* de la rue des Rosiers, presque en face de la rue des Juifs, s'ouvre une porte bâtarde et discrète jusqu'à l'humilité. L'intérieur de la maison est sombre, avec quelque chose de voilé, comme un cloître. Des éclats de voix, des rires, des clameurs chassent vite cette impression: c'est fête aujourd'hui, les apprentis ne sont point à leur ateliers, ils sont au logis, dans leur préau, après le repas de midi, et leur récréation n'a rien de recueilli. A peine m'ont-ils aperçu qu'ils décampent, vont retirer leur blouse, revêtent leur tunique de sortie et s'installent dans une classe où je les retrouve silencieux, assis et occupés à lire. Cela ne me plaît guère : je ne suis pas venu pour les interroger, et j'aurais préféré les voir en libre expansion, jouer à saute-mouton ou à la balle au camp. La maison est vieillotte, cela se voit; dans le principe, elle devait être bien incommode, car le corps de logis où sont les dortoirs et les classes n'existait pas encore. Cela n'importe guère aujourd'hui, et l'institution est appropriée; les élèves y font leur repas et y dorment; pendant le jour, ils sont dispersés dans leurs ateliers res-

pectifs, au hasard des métiers qu'ils ont choisis. Ceux qui sont là, que nul souci d'existence ne peut inquiéter, qui reçoivent les soins compatibles à leur santé physique et à leurs aptitudes morales, savent-ils qu'ils jouissent d'une rare bonne fortune? La protection que le comité de patronage étend sur eux est très féconde, et l'on semble mettre de l'amour-propre à ce que le pupille fasse honneur à la maison. Matériellement la vie est large: si ces gaillards-là souffrent de la faim, j'en serais surpris, ou leur mine est menteuse. Dans la cuisine éblouissante de propreté, mais beaucoup trop petite pour préparer sans fatigue trois fois par jour le repas de quatre-vingts personnes, j'avise une cuisinière crespelée, d'un type étrange, qui coupe des carottes avec autant de conviction que Judith a coupé le cou d'Holopherne. On tient à ce que la nourriture soit abondante; on a raison: des enfans de quatorze à dix-huit ans ne se font de bons muscles qu'avec une forte alimentation.

Le programme de la journée fera comprendre l'économie de l'institution; je voudrais qu'il y en eût beaucoup de semblables, car elle est conçue dans un esprit très libéral: neuf fois sur dix elle est supérieure à la famille qu'elle remplace, et elle est un bienfait de premier ordre pour les enfans qu'elle adopte et conduit jusqu'à l'heure où l'apprenti devient ouvrier. En hiver, les enfans sont levés à cinq heures et demie, à cinq en été. Après avoir dit la prière en commun, ils font un premier repas composé d'une soupe; puis chacun s'en va vers l'atelier où il fait son apprentissage. Ceux qui se rendent dans les quartiers voisins reviennent à la maison pour le repas de midi; les autres, auxquels la distance imposerait une course trop longue, emportent leur déjeuner dans une boîte de fer étamé et peuvent de la sorte éviter les cabarets, les crémeries, qui ne sont point précisément des lieux de sélection pour des adolescens souvent plus curieux qu'il ne conviendrait. La rentrée se fait aux environs de sept heures; on arrive successivement de chez les patrons, et à sept heures et demie, il est rare que tous les pensionnaires ne soient pas réunis autour de la table du souper. Après quelques minutes de jeux ou de bavardage, on se rend aux classes, et jusqu'à dix heures on assiste à des cours spéciaux qui donnent aux élèves des notions d'ensemble dont ils pourront tirer profit plus tard, lorsqu'ils seront ouvriers, contremaîtres ou patrons. Le but que l'on vise se découvre facilement: on veut, par une éducation à la fois professionnelle et généralisée, mettre les enfans à même de franchir les degrés de la hiérarchie ouvrière et de parvenir à être chef de maison; à cet égard, les leçons de mathématiques, de dessin, d'histoire, d'économie industrielle qu'ils reçoivent leur seront d'un précieux secours. Plusieurs de ces apprentis témoignent

déjà de certaines habiletés dont j'ai été frappé : j'ai vu des gravures au burin et à la pointe sèche pleines de promesses, des essais de sculpture, de ciselure qui annoncent des mains d'artisan rompues aux difficultés du métier; j'en conclus que l'école est bonne, que les enfans sont assidus au travail et qu'ils obéissent à d'intelligentes impulsions.

Le directeur de la maison est M. Reblaud, qui fut instituteur à Colmar avant 1870. Je ferai remarquer, en passant, que la communauté israélite de Paris a attiré, retenu, employé beaucoup de ses coreligionnaires d'Alsace-Lorraine, et que, dans une mesure très appréciable, elle a fait ainsi acte de patriotisme. Le choix d'un état est chose difficile, surtout à l'âge où bien souvent l'on prend ses désirs pour une vocation; aussi le directeur est toujours consulté, et je crois que son opinion prévaut, car il ne l'impose pas et laisse à l'expérience le temps de se produire. Parfois l'enfant s'obstine à débuter dans un métier auquel on le juge impropre; loin de lutter contre lui et de l'éloigner de la carrière qu'il a adoptée, on le laisse faire; deux mois, trois mois au plus d'apprentissage suffisent à ramener l'élève à une appréciation plus nette de ses aptitudes : il écoute alors les conseils qui lui sont donnés, s'y conforme et, presque toujours, n'a pas lieu de s'en repentir. La plupart des métiers que recherchent les apprentis sont des métiers d'une certaine élégance, auxquels l'adresse, l'attention, le goût et quelque faculté d'invention sont nécessaires. Le dernier compte-rendu détaillé que j'ai sous les yeux est celui de 1885, dans lequel sont indiquées les professions étudiées par 74 enfans, dont plus de la moitié, — 40, — sont : horlogers, 10; bijoutiers, 9; graveurs, 14; tailleurs de diamans, 5. Tous les métiers sont paisibles, assis pour ainsi dire, exigent peu de vigueur musculaire, mais une grande habileté manuelle; le métier le plus bruyant que je découvre au milieu des ciseleurs, des monteurs en bronze, des sculpteurs sur bois, des ébénistes, des tapissiers, des dessinateurs est celui de serrurier, représenté par trois apprentis. Les tailleurs de diamans pourront-ils à Paris se parfaire en leur art, qui paraît être une spécialité de la race israélite, et ne serait-il pas sage de les envoyer terminer leurs études à la taillerie d'Amsterdam, dont la rivale n'existe pas encore?

La Société de patronage ne s'occupe pas seulement des élèves que j'ai vus réunis à la maison de la rue des Rosiers, elle englobe aussi dans son influence tutélaire un certain nombre d'externes qu'elle pensionne et qui viennent assister aux classes du soir. Chacun de ces enfans reçoit, par an, un costume complet et, tous les mois, une subvention qui varie de 5 à 15 francs. C'est donc en

réalité un lycée d'apprentissage avec internat, externat et distribution solennelle des prix; ceux-ci sont offerts par des donateurs qui envoient des volumes, des livrets de caisse d'épargne et même (année 1883) six douzaines de mouchoirs. Le soir de la distribution des prix, toute l'école,— élèves et maîtres,— est conduite à un théâtre, aux frais du président du comité. Cette institution très simple et bienveillante, où les punitions sont inconnues, où le bon vouloir du directeur et celui des apprentis semblent s'entr'aider, n'a apporté que bien peu de déceptions aux fondateurs. Depuis qu'elle existe, on a pu constater que les élèves de « l'école du travail » avaient fait bonne route dans la vie, et qu'à peine un demi pour cent n'avait point réalisé les espérances que l'on avait conçues. C'est là une moyenne tout à fait exceptionnelle et qui prouve l'excellence des méthodes adoptées; elle démontre aussi qu'il est facile d'agir sur une quantité restreinte d'enfans dont on a le loisir d'étudier le caractère et de reconnaître les aptitudes. Les succès moraux obtenus dans ces maisons sont la condamnation des établissements d'enseignement et autres dont la population nombreuse, — parfois six cents élèves, souvent plus, — neutralise toute bonne influence, multiplie les mauvais exemples, courbe les enfans les moins semblables sous une règle que l'uniformité rend absurde, et conduit d'échec en échec à des résultats négatifs. On peut dire avec certitude que toute maison d'éducation contenant plus de cent écoliers est condamnée à l'impuissance.

L'excellente organisation que je viens de voir fonctionner rue des Rosiers, je la retrouve boulevard Bourdon, à « l'école de travail pour les jeunes filles israélites, » qui est une fondation et une propriété particulière. Nous avons déjà constaté et nous constaterons encore que, dans le monde israélite riche, on possède des institutions de bienfaisance comme on possède une galerie de tableaux ou une écurie de chevaux de course. A l'opulence ainsi comprise, on ne peut qu'applaudir. C'est exclusivement à M. Louis et à Mme Amélie Bischoffsheim que l'on doit la création de cet établissement, dont l'influence rayonne jusque dans les pays d'Orient; en mourant, ils l'ont laissé à leur famille, qui a accepté le legs avec gratitude et le développe avec persistance. Mme Jules Beer, la fille des fondateurs, surveille la maison, la visite souvent, assiste aux examens, n'y ferme jamais sa bourse et connaît la valeur personnelle de chacune des élèves qu'elle aime à nommer ses filles. Comme toutes les œuvres bien conçues, celle-ci a pris un accroissement rapide. On l'inaugura, le 1er mai 1872, dans un local loué à cet effet place de l'Arsenal, n° 6; on comprit tout de suite qu'il y aurait un intérêt moral à s'agrandir et à s'installer convenablement d'une façon définitive. M. Louis Bischoffsheim acheta un terrain sur le boulevard Bourdon

et y fit élever une très belle maison où l'on put entrer au cours de l'année 1877. A parcourir cette maison, on reconnaît qu'elle a été construite pour une destination déterminée, elle est faite pour l'enseignement, pour l'éducation professionnelle ; l'air circule partout et la cour des récréations est accostée d'un vaste préau couvert. Elle a été, dès le début, placée sous l'autorité de M. Joseph Bloch, qui, pendant longtemps, avait été directeur de l'école israélite de Colmar, — encore un Alsacien. A sa mort, en 1883, son fils, M. Maurice Bloch, l'a remplacé et a continué les traditions paternelles, empreintes d'indulgence et d'aménité. A ma question : « Quel est votre mode de punition? » il a répondu : « Je ne punis jamais! »

La maison, par la disposition des classes et des dortoirs, peut abriter cinquante élèves ; elle était pleine lorsque je l'ai visitée. Les demandes d'admission ont été, dès le principe, si pressantes et si nombreuses, que l'on a dû établir un concours entre les postulantes. Donc, il faut montrer patte blanche et subir des examens avant d'avoir droit aux leçons de « l'école de travail. » Y entrer, c'est avoir donné quelques espérances dont on se charge de faire des réalités. La limite d'âge est fixée, pour l'admission, entre douze et quinze ans ; la durée des cours étant de trois années, on a terminé ses études et l'on est rendu à la liberté de quinze à dix-huit ans.

Quinze ans, ô Roméo! l'âge de Juliette.

C'est bien jeune, et, pour des motifs qui ne sont point à expliquer, il vaudrait mieux reculer l'époque de la sortie. Tout en recevant un enseignement commun qui comprend la gymnastique, la danse, le chant, la couture, la musique et l'anglais, les élèves sont divisées en trois classes correspondant à trois catégories de fonctions : les institutrices, les commerçantes, les ouvrières. Les premières sont autorisées à prolonger le séjour à la maison pendant deux ans, jusqu'à ce qu'elles aient obtenu le brevet supérieur ; les matières dont on exige la connaissance ne découragent ni l'émulation des pensionnaires, ni celle des bienfaiteurs, qui, pour répondre aux exigences des programmes universitaires, ont été obligés de multiplier les cours faits par des professeurs spéciaux : physique, chimie, histoire naturelle, botanique, littérature, histoire ancienne, géographie universelle, géométrie, dessin, musique ; les pauvres petites cervelles s'approprient, vaille que vaille, toutes ces notions, dont la plupart sont d'une utilité contestable et qui semblent destinées moins à féconder des intelligences qu'à créer des obstacles devant une carrière trop encombrée. A quand la docimasie, la morphologie, la tératologie, la paléographie, l'hippiatrique et le calcul

infinitésimal? et surtout à quand la science féminine par excellence, l'économie domestique qui s'appelle tout simplement : la bonne tenue de la maison? Depuis quelque temps, on réagit fortement et avec sagesse contre le surmenage intellectuel ; le meilleur moyen d'y mettre fin serait peut-être d'interroger individuellement les examinateurs sur les matières que l'on impose à l'étude des candidats. La partie n'est pas égale : trois professeurs munis de manuels, de livres, de textes imprimés contre un seul enfant qui n'a que sa mémoire pour auxiliaire, c'est excessif, et Don Quichotte estimerait que c'est peu chevaleresque. Trop demander, c'est s'exposer à ne rien obtenir, et voilà les médecins qui nous démontrent que le résultat le plus clair des méthodes nouvelles est la maladie. A la fondation Bischoffsheim, on est plus pratique : on se conforme aux programmes, parce que, sous peine d'échouer, il n'est point possible de s'y soustraire ; mais on fait faire un apprentissage raisonné, pour ainsi dire matériel, aux élèves qui, déjà pourvues du brevet élémentaire, visent le brevet supérieur. On les met à l'œuvre tout de suite; on en fait des pédagogues, ce qui leur apprend la pédagogie. Elles sont chargées de faire la classe à leurs compagnes plus jeunes ou moins instruites ; promptement elles font preuve de sûreté dans la diction ; elles ont de l'autorité et la qualité maîtresse sans laquelle nulle autre ne vaut et qui est la clarté d'enseignement. C'est une sorte de stage qui leur permettra d'entrer plus tard d'emblée en fonction, sans timidité, car elles l'auront vaincue, et avec l'habitude du métier, car elles l'auront exercé. J'ajouterai que l'aplomb acquis en donnant des leçons ne leur sera pas inutile et les aidera à conserver leur sang-froid lorsqu'elles s'assoiront devant le tribunal redoutable qui siège à l'Hôtel de Ville et qui a pour mission d'apprécier la capacité d'autrui. Depuis la fondation de l'école, quatre-vingt-quinze élèves se sont présentées aux examens et quatre-vingt-quinze ont été reçues. On peut convenir que la moyenne est satisfaisante.

Les futures ouvrières sont dirigées par des maîtresses venues de l'extérieur qui apportent les modèles, fournissent la matière et président à la besogne; la journée est divisée en quatre heures et demie de travail aux ateliers et deux heures de classe. Les élèves suivent un cours de « coupe » qui, paraît-il, est de haute importance pour leur avenir, car c'est l'élégance du coup de ciseau qui fait le renom des bonnes faiseuses. Les pupilles qui se destinent au commerce reçoivent des leçons de comptabilité, de tenue des livres en partie double, et sont exercées à un genre particulier de correspondance conçue de façon à leur enseigner ce qu'on pourrait appeler la géographie industrielle. La femme, n'en déplaise aux caissiers qui volontiers voyagent du côté de la Belgique, est un agent comptable

de premier ordre et bien moins susceptible d'entraînement que l'homme ; elle ne joue point à la Bourse, reste indifférente à la séduction des chanteuses de café-concert et ne passe jamais les nuits au cercle. Cela seul lui crée une supériorité dont on se trouve bien dans les maisons que l'élément masculin n'a pas encore complètement envahies.

Par une disposition obligatoire des fondateurs, douze places, dans l'école Bischoffsheim, sont réservées à des juives orientales. C'est *l'Alliance israélite*, dont la plus constante préoccupation est l'œuvre des écoles en Orient, qui se charge de désigner les élèves aptes à recevoir l'instruction française. On les amène de leurs pays lointains; elles ont quitté le quartier de la ville qui est réservé à leurs coreligionnaires, elles ont traversé la Méditerranée, elles ont mis le pied sur la terre de l'égalité par excellence, et elles ont été conduites à Paris, où la maison les a maternellement accueillies. De presque toutes on fait des institutrices, et l'on n'a qu'à s'en louer. Elles retourneront aux contrées du soleil, où le muezzin chante dans la galerie des minarets, où les chiens errans vaguent à travers les rues, où les sentinelles accroupies tricotent devant la porte du corps de garde; elles rentreront au milieu d'une civilisation si ancienne et demeurée si stationnaire qu'elle est devenue la barbarie; elles y importeront la civilisation moderne, la civilisation française: elles la professeront, pour ainsi dire, dans les écoles qu'elles auront à diriger, et ce sera au grand bénéfice de notre influence. Cette œuvre, qui est une œuvre de moralisation et de propagande, où notre renom ne peut que grandir en Orient, est excellente, féconde et mérite d'être encouragée. Si le gouvernement accordait le passage gratuit aux filles d'Israël qui viennent s'imprégner de nos idées pour les répandre autour de leurs berceaux, il agirait sagement. Ce n'est pas seulement aux femmes de leur race que leur enseignement profitera, c'est à la femme d'Orient, dont la condition déprimée, presque animale, a frappé tous les voyageurs. Elles relèveront le niveau moral, le niveau social de « la plus belle moitié du genre humain. » Elles lui apprendront que la femme, sans porter ombrage à l'homme, peut être intelligente, instruite et bonne ; qu'elle a un rôle enviable à remplir; que c'est à elle qu'il appartient de modeler l'âme des enfans; que dans l'existence elle doit être une associée et non pas une serve, que c'est d'elle que dépendent les bonheurs intérieurs, et que tout l'Orient, à quelque communion qu'il se rattache, s'est trompé, a été coupable en la réduisant à n'être qu'une bête de somme et de plaisir (1).

(1) Les villes d'Orient possédant des écoles israélites dirigées par d'anciennes élèves de l'école Bischoffsheim sont Andrinople, Constantinople, Choumla, Philoppo-

Je les ai vues, ces petites Orientales, au milieu de leurs compagnes, vêtues comme elles et parlant un français irréprochable. Naturellement, j'ai voulu faire montre de ma perspicacité, et avisant une fillette blonde qui a de jolis yeux bleus et la peau rosée, j'ai dit : « — Ah ! celle-ci n'est point éclose sous le soleil, elle doit venir d'Alsace. — On m'a répondu : — Elle nous arrive de Tanger. » Une autre, brune, avec des cheveux indociles et « des yeux qui sont d'un noir d'enfer, » ne me laissa aucun doute : « Elle est de Jérusalem ? — Non, monsieur, elle est née rue Beautreillis, dans le quartier Saint-Antoine. » Je ne voulus pas en avoir le démenti : je me tournai vers une femme qui m'accompagnait et dont j'avais remarqué le regard profond, le teint mat, les mains admirables. « Et vous, madame, êtes-vous d'Alger ou de Damas ? — Non, monsieur, je suis de Mulhouse. » J'arrêtai là mes observations ethnologiques. L'une d'elles est de Smyrne, elle me le dit ; tout un bouquet de souvenirs s'épanouit dans ma mémoire. Je revis le château ruiné du mont Pagus, les cyprès du champ des morts, le pont des Caravanes, le Méandre où flottent les tortues, et l'aqueduc tout vêtu de verdure où mon cheval a bu lorsque je partais pour Éphèse. C'était à cette heure que je criais aux échos le lied de Goethe : « J'ai mis mon bien dans les voyages et dans les migrations, ohé ! ohé ! » Je regardais la petite Smyrniote, qui ne devinait guère pourquoi je restais immobile devant elle. Je lui dis : *Kaliméra, kyria mou; isté poly evmorphi.* Ce qui signifie tout bêtement : « Bonjour, mademoiselle, vous êtes très jolie. » Elle devint rouge et ne répondit pas. J'en fus bien aise ; si elle eût répliqué, je serais resté court, car je venais, d'un seul coup, de prodiguer ma provision de grec moderne.

Toutes les élèves, Européennes ou Orientales, font, une fois par semaine, chacune à leur tour, le service de la maison ; elles s'initient de la sorte aux soins domestiques qui seront dans leur devoir futur. J'ai dit que dans cette bonne maison l'on ne punissait point, parce que l'on n'avait pas besoin de punir ; en revanche, on récompense, et d'une façon vraiment ingénieuse. Quand une élève a fait preuve de zèle dans le travail et la conduite, on lui confie la surveillance d'un des services intérieurs ; elle devient quelque chose comme le sergent-major de la petite compagnie. L'autorité qu'on lui défère n'est point générale et ne s'exerce que sur un point déterminé : au dortoir, pour s'assurer de la propreté et de la tenue des

poli, Damas, Tatar-Bazardjick, Tanger, Tétouan, Tunis, Salonique, Bayrouth. Sur cette liste je regrette de ne pas voir figurer Jérusalem, Hébron, Saphet, Tabarieh, où il y aurait tant à faire, si rien n'y a été changé depuis trente ans.

cases de toilette; au réfectoire, pour préparer le couvert; à la classe, pour faire ranger les livres, serrer les cahiers et ramasser les paperasses; au vestiaire, pour compter le linge et présider à la distribution des chapeaux, des manteaux, des parapluies. C'est encore un apprentissage, celui de l'ordre et de la discipline (1). « La fondation Bischoffsheim, » pour être en sécurité sur sa propre valeur, a participé, en 1884, à l'exposition de Londres, et, en 1885, à l'exposition de la Nouvelle-Orléans; à toutes les deux, elle a été jugée digne d'une récompense et a obtenu un diplôme d'honneur.

Les élèves parisiennes passent dans leur famille le temps des vacances scolaires; il ne peut en être de même pour les élèves orientales, elles restent à l'école, mais l'âme généreuse des bienfaiteurs ne les a pas oubliées: un fonds spécial est destiné à leur procurer les plaisirs compatibles à leur âge, des promenades hors de Paris et même des excursions plus lointaines pendant les mois où les écoliers et les écolières ont quitté les dortoirs des pensionnats. Sous les chênes de la forêt de Fontainebleau, dans les salles du musée de Versailles, regrettent-elles la prairie des eaux douces d'Europe, les jardins fruitiers de Damas, les bords du Nahr-ek-Kelb? Je n'en serais pas étonné, car la nostalgie de l'Orient est une maladie tenace. Les jeunes filles ayant suivi, pendant trois années, les cours de l'école du boulevard Bourdon, trouvent facilement des conditions qui assurent leur existence. Le plus souvent elles n'ont nulle démarche à faire, nul déboire à supporter, car la direction reçoit plus de propositions d'emploi qu'elle n'a de titulaires à fournir; aussi choisit-on les familles et les patrons chez lesquels les élèves sont placées. On pourrait citer des ouvrières qui gagnent 6 francs par jour, et des institutrices, des comptables, dont les émolumens annuels dépassent 2,400 francs. Plusieurs d'entre elles sont parties pour l'étranger, d'autres ont ouvert une petite maison de commerce. La première mise de fonds manquait pour voyager ou pour s'établir; l'argent s'est trouvé cependant et sans longues recherches, car la famille Bischoffsheim ne se tient pas quitte de maternité pour celles de ses pupilles qui ont terminé leur apprentissage. Elle n'a point non plus limité aux jeunes filles son action bienfaisante, car elle a consacré des sommes importantes aux garçons dont elle s'ingénie à préparer l'avenir. Cette fondation pourrait s'appeler l'œuvre des bourses scolaires. Tous les ans, une vingtaine de jeunes israélites sont placés dans les lycées de Paris; les subven-

(1) Comme à l'orphelinat-refuge de Mme Coralie Cahen, des livrets de caisse d'épargne sont donnés, lors de la distribution des prix, aux meilleures élèves; pour l'année scolaire 1885-1886, une somme de 1,200 francs a été divisée en vingt-huit livrets de 20 à 100 francs.

tions accordées pour toute la durée des études se divisent en trois catégories, dont profitent des externes, des demi-pensionnaires et des internes. Depuis que cette fondation existe, c'est-à-dire depuis 1861, elle a ouvert les carrières libérales à plus de cinq cents jeunes gens, qui n'ont fait mauvaise figure ni à l'École normale supérieure, ni à l'École polytechnique, ni à l'École centrale, ni au barreau, ni aux examens de l'Ecole de médecine. Par cette protection si étendue et si éclairée, la jeunesse d'Israël semble conviée à participer à l'opulence de quelques-uns des siens, comme ces jeunes filles agrégées à une société de patronage libre, présidée par Mme Nathaniel de Rothschild, qui, tous les ans, tirent au sort trois dots de 1,500 francs chacune. Les fiancés ne manquent pas, et, s'ils sortent de l'école de la rue des Rosiers, je n'en serai pas surpris.

Les établissemens dont je viens de parler sont conçus dans un excellent esprit, remarquablement organisés, richement dotés, administrés avec une douceur où je crois reconnaître l'intervention féminine, et me paraîtraient dignes de tout éloge, s'il m'était possible de ne pas formuler une restriction; je ne dissimulerai pas que cela m'est pénible; je m'expose à choquer bien des idées reçues, que l'esprit de justice ne me permet point de ne pas combattre, parce que ma conscience les repousse. A l'orphelinat Rothschild, à l'école des apprentis, à la fondation Bischoffsheim, j'ai adressé la même question : « Recevez-vous des enfans naturels? » Partout on m'a répondu: « Non. » Aucun des motifs allégués pour justifier, pour excuser cette exclusion n'est sérieux; je n'ai point discuté avec des directeurs chargés d'appliquer un règlement qu'ils n'ont point fait, mais je n'en ai été que plus attendri en me rappelant cet article, ce large et maternel article des statuts du refuge de Mme Coralie Cahen : « On reçoit, en outre, des enfans nés dans des conditions irrégulières. » Là est la vraie charité, — la vraie *zédaka*, — de soulager le mal sans en rechercher l'origine, et d'être d'autant plus compatissant pour le malheureux qu'il est innocent de sa propre infortune. Que notre société, fondée sur l'héritage et sur la transmission du nom mâle, ait fait à l'enfant naturel une place restreinte, qu'elle ait amoindri ses droits et ne l'ait laissé entrer dans la famille, quand elle ne l'en a pas exclu, que par la porte dérobée, j'allais dire par la porte bâtarde, je l'admets, car les conventions sur lesquelles les nations ont établi leur mode de vivre sont respectables tant qu'elles subsistent. Mais que la bienfaisance ait des préjugés, qu'elle ne consente à s'exercer qu'après vérification des actes de l'état civil, cela me paraît incompréhensible; je dirai plus, cela me paraît coupable, et l'inverse même du but qu'elle

cherche à atteindre, qui est l'apaisement des douleurs imméritées et le secours donné à la faiblesse irresponsable d'elle-même. Parmi les enfans malheureux, le plus malheureux, c'est l'enfant naturel, c'est celui qui a la tache originelle dans le berceau, dont le père reste inconnu et dont, bien souvent, la mère se dérobe. Qu'a-t-il fait, quelle est sa faute, en quoi a-t-il mérité d'être tenu en dehors du bienfait, en dehors de l'éducation, de l'enseignement, de l'apprentissage? Aux causes antérieures à sa naissance, qui déjà lui rendront la vie pénible, pourquoi ajouter l'abandon qui peut-être lui fera la vie criminelle? J'ai plaidé la cause des filles-mères, pour qui je me sens une commisération infinie; cette cause, je ne l'ai point gagnée, mais je ne l'ai point tout à fait perdue, et je garde une gratitude profonde pour les femmes de bien qui ont, en partie, exaucé ma prière. La fille-mère est coupable cependant, mais comment l'enfant qu'elle met au monde pourrait-il l'être, et si le droit civil le tient à l'écart, le droit charitable ne doit-il pas le protéger? Fermer les orphelinats et les écoles à ces pauvres petits équivaut à dire : « Tu es né dans des conditions mauvaises qui doubleront les chances néfastes de ta destinée, tu seras plus à plaindre que quiconque; par le seul fait de ton origine, tu seras moralement et matériellement exposé à toute sorte de périls, c'est pourquoi je te repousse, moi qui cherche à faire le bien et qui suis le dispensateur des largesses de la charité. » Les vices guettent l'enfant que l'on délaisse et le saisissent; en ne le protégeant pas contre lui-même, on ne se protège pas contre lui, et le danger individuel devient rapidement un danger social. Rejeter l'enfant naturel dans ses misères, dans les tentations malsaines, dans les difficultés dont il se fera un argument en faveur du crime, c'est être injuste et c'est être imprudent.

J'ai été surpris de cet ostracisme dont Israël frappe les enfans d'extraction illégitime, j'en ai cherché la cause, et je ne sais si je l'ai trouvée en l'attribuant à l'un des préceptes de la Loi, qui, nécessaire jadis, lorsque l'on se préparait à la conquête de la terre promise, n'est plus aujourd'hui que lettre morte. Il est dit au Deutéronome (XXIII, 2) : « Qu'un bâtard ne vienne pas dans l'assemblée de l'Éternel; que même sa dixième génération n'y vienne pas! » Cette prescription a-t-elle si bien pénétré l'âme des descendans de ceux qui ont erré dans le désert qu'ils ne l'aient point encore rejetée, ou qu'ils ne l'aient point interprétée dans le sens précis, absolument limité, que Moïse lui a donné et qu'il a expliqué dans le verset suivant : « L'Ammonite ni le Moabite ne viendra pas dans l'assemblée de l'Éternel, même leur dixième génération n'y viendra pas. » Le mot *mamzère* prend ici sa signification irréductible; il

s'agit, il ne peut s'agir que de la double race issue de la caverne où Loth a dormi après la destruction des villes maudites. Si c'est sur ce texte que l'on s'appuie pour se montrer si rigoureux, on se trompe ; il en est un autre auquel on doit se conformer, car il est écrit, selon la justice, au chapitre XXIV du Deutéronome : « On ne fera point mourir les pères pour les enfans ; on ne fera point non plus mourir les enfans pour les pères. » Or, en repoussant l'enfant naturel, on le punit pour son père et pour sa mère, ce qui est contraire à la Loi.

III. — LE DISPENSAIRE.

Jusqu'à présent, je n'ai conduit le lecteur que dans des établissemens secourables ouverts aux israélites par les israélites ; celui dont je vais parler ne tient compte ni des sectes ni des origines ; il est l'œuvre, il est la propriété exclusive d'une femme de bien qui, ayant pitié des petits enfans faibles, rachitiques, scrofuleux, s'est donné la joie de leur porter secours, de les faire soigner dès le premier âge et de les convier dans une maison bâtie pour eux, élégante, luxueuse, semblable à une villa, où ils trouvent des médecins habiles et les modes de traitement imaginés par la science expérimentale. Tout l'honneur de cette fondation remonte à Mme Heine-Furtado, qui seule l'a créée, l'entretient et en a fait une institution d'une valeur exceptionnelle. Dans le XIVe arrondissement, entre les quartiers de Plaisance et du Petit-Montrouge, aux environs de la chaussée du Maine, s'ouvre la rue Delbet, qui débouche dans la rue d'Alésia ; c'est là, dans un vaste terrain, que « le dispensaire pour les enfans pauvres des deux sexes » a été inauguré le 12 août 1884. L'architecte, M. Blondel, qui déjà avait construit un dispensaire à Mulhouse, a été laissé libre de suivre son imagination ; son imagination l'a bien servi. Il est difficile de mieux approprier un bâtiment à une destination déterminée et de se préoccuper avec plus d'intelligence des prescriptions de l'hygiène. Tout est salubre dans cette maison isolée, baignée par le soleil, vivifiée par les courans d'air, pourvue d'eau en abondance et enclavée dans un jardin où les jeunes arbres répandent déjà l'ombre de leur feuillage. Un svelte portique d'ordre dorique précède un pavillon dont le rez-de-chaussée est occupé par une salle d'attente et dont le premier étage contient les logemens de la direction et du service. En face de ce pavillon, le dispensaire s'évase en quart de cercle dans son bel appareil composé de matériaux de choix. Comme la superficie ne manquait point, on n'a pas été forcé d'avoir recours à la superposition, ainsi que dans les quartiers où Paris se tasse et s'étouffe. Un sous-sol, un rez-de-

chaussée et c'est tout; larges baies, couloir très clair desservant les salles, boiseries et parquets en chêne, murailles en stuc poli comme du marbre, aération constante : c'est complet. Dans le sous-sol, on a installé les services domestiques : la chambre du machiniste, où sont les générateurs du ventilateur et du calorifère, la buanderie, le séchoir, la cuisine, les offices, le réfectoire et la pouillerie, où les vêtemens des enfans sont purgés de leurs scories et du reste. Au rez-de-chaussée, la salle des bains ordinaires, la salle des bains sulfureux, la salle des bains électriques, la salle d'hydrothérapie outillée avec prodigalité, la piscine d'eau salée, la salle de gymnastique, la salle du massage, la salle d'électrisation, les salles d'attente, les cabinets des médecins, la pharmacie. Rien d'étriqué ni de mesquin, tout est ample et « cossu; » c'est du luxe solide, bien portant, où l'on chercherait en vain quelque chose de factice ou d'inutile. On voit que les instructions de la bienfaitrice ont été suivies à la lettre: « Vous ferez pour le mieux; » et faire mieux eût été impossible. L'aspect des salles a quelque chose de doux et d'anormal qui m'étonne; je cherche à m'en rendre compte. Je m'aperçois que tous les angles sont supprimés et remplacés par des lignes courbes; la retombée même du plafond sur la muraille affecte une forme glissante où nulle contagion ne peut s'installer : la colonie des microbes ne découvrirait pas un coin où se loger. Les maladies infectieuses entrent et sortent sans laisser trace derrière elles. En outre, nul enfant atteint de maladie aiguë ou contagieuse n'est reçu dans les salles, car le traitement auquel, dans ce cas, il doit être soumis, relève de l'hôpital et non du dispensaire.

Les frais qu'entraînent l'entretien, les services spéciaux, les services généraux d'une maison pareille sont considérables, car tout y est gratuit; Mme Heine-Furtado y a pourvu en constituant 100,000 livres de rente à son dispensaire. De plus, je crois bien qu'il y a quelque part un tiroir qui, comme dit la chanson, n'est jamais ni vide ni plein, où elle dépose des sommes d'argent sans cesse renouvelées et qui servent à aider, pendant des heures de chômage, de difficultés pressantes, les familles des enfans malades. Ceux-ci ont à leur disposition cinq médecins: le docteur Charles Leroux, chargé de la thérapeutique générale, tous les jours, excepté le dimanche; le docteur P. Redard pour la chirurgie; le docteur Édouard Meyer pour l'ophtalmologie; le docteur E. Ménière pour les maladies des oreilles, deux fois par semaine; et tous les jeudis, le docteur A. Chauveau pour les maladies de la bouche. Au courant de l'année 1886, l'ensemble des soins donnés a été représenté par 30,931 consultations et 129,838 médications.

C'est M. le docteur Édouard Meyer qui a bien voulu me faire visi-

ter le dispensaire et me permettre d'assister à sa consultation. J'ai été surpris de voir un sergent de ville en faction dans le couloir qui donne accès aux salles d'attente. Pourquoi ce délégué de l'autorité municipale au seuil même du « temple d'Esculape? » Parce que toutes les mères qui viennent consulter « le fatal oracle d'Épidaure » se bousculent, s'injurient et volontiers se crêperaient le chignon si l'on n'y mettait bon ordre. Chacune veut passer la première, malgré le numéro d'ordre qu'elle a reçu en arrivant et qui indique le tour de consultation. Le bon gardien de la paix se promène philosophiquement, et n'a pas souvent à intervenir; mais s'il n'était pas là, le combat ne tarderait pas à s'engager, comme il s'engageait lorsque ces braves femmes étaient abandonnées à leur propre sagesse. Une première inspection est faite dans la salle d'attente par un élève en médecine, qui opère une sorte de classement entre les enfans, selon le genre d'affection dont ils souffrent. Le médecin est entré dans son cabinet, il a revêtu le tablier traditionnel, il s'est assis ; à côté de lui, sur un guéridon, sont placés les instrumens et les médicamens usuels. Un de ses élèves tient la plume, prêt à écrire les observations et les ordonnances. Lorsqu'un enfant est admis pour la première fois à la consultation, il reçoit une fiche portant un numéro ; ce numéro est reporté sur un registre où l'on inscrit le nom, l'âge, l'adresse du malade, l'observation concernant la maladie et le traitement prescrit. De la sorte, l'état civil et l'historique du mal peuvent être immédiatement constatés. Pendant l'exercice 1886, le docteur Édouard Meyer est venu cent deux fois à son cabinet du dispensaire et a examiné 7,185 malades; c'est une moyenne de 70 enfans par consultation. Ceux que j'ai vus étaient plus nombreux (95 enfans, dont 40 garçons et 55 filles).

Le défilé a commencé ; les petits malades entrent par groupes de 8 ou 10, accompagnés de leur mère. Je n'ai pas aperçu un seul homme, ce qui s'explique par le seul fait du labeur quotidien. Dans le cabinet du médecin, il n'est pas besoin de sergent de ville: tout le monde est sage et silencieux. Chétifs, maigrelets, visiblement émus, les enfans s'approchent un à un, la mère les suit, prête à fournir des renseignemens qui ne sont propres qu'à exercer la perspicacité du docteur. « Votre fille est aveugle ? — Ça se peut bien. — Depuis quand ? — Voilà quelque temps. — Comment le mal s'est-il déclaré? — Ça est venu comme ça. » Essayer de tirer de ces pauvres cervelles un éclaircissement ou une observation, c'est peine perdue. Le médecin a vite fait d'étendre un enfant sur ses genoux ; d'un tour de main il a retourné la paupière et cautérisé les granulations : à un autre ! — Les plus petits se dé-

fendent ; ils sont en trépidation, ils crient, ils ruent comme des poulains. L'opération n'en est pas moins faite avec une sûreté et une rapidité que j'admire. Les plus grands affectent le stoïcisme ; ils sont un peu pâles, mais font bonne contenance et ne bronchent pas lorsque, d'un geste sec et à l'aide d'un pinceau, on leur lance sur la cornée transparente compromise par une taie légère la poudre blanche qu'ils prennent pour du sucre candi et qui est du calomel. Une femme apporte un enfant qui est presque un nouveau-né. L'état des yeux ne laisse aucun doute : la vue est abolie pour jamais. Durement je lui dis : « Vous savez pourquoi votre fils est aveugle ? » — Elle rougit, ébauche un sourire maladroit, et, à voix basse, répond : « Oui, monsieur ! » La physiologie ne se soucie guère des prescriptions du Deutéronome, et, à la seconde même de la naissance, elle punit les enfans de la débauche de la mère. Parmi les malheureux que l'on nomme les aveugles-nés, la plupart, — au moins la moitié, — doivent à la dépravation maternelle la cécité qui, pour la durée de leur existence, les enferme dans la nuit et les rejette en marge de l'humanité.

Après chaque opération, après chaque consultation, le médecin remet un bonbon à l'enfant, récompense de son courage actuel ou futur. Le petiot se dépêche de l'engloutir, comme s'il redoutait, par expérience, la gourmandise des familles. On dit à un gamin dont les yeux sont tuméfiés : « As-tu un mouchoir ? » Il renifle, se torche le nez d'un coup de manche et répond : « Non, monsieur. » Le docteur lui donne deux mouchoirs en belle toile de liteaux de couleur différente : un pour chaque œil. Est-ce lui qui profitera de l'aubaine ? J'en doute. Un tiroir plein de mouchoirs est toujours à la disposition du médecin ; quand la provision est épuisée, on est quitte pour la renouveler. On sermonne les mères, on les adjure d'avoir soin de leurs enfans, on s'évertue à leur faire comprendre l'intérêt la nécessité de la propreté et de certaines précautions hygiéniques dont une cuvette d'eau fait les frais ; à tout ce qu'on leur dit, elles répondent : « Oui, monsieur. » Soumission apparente, déférence de politesse, rien de plus ; leur air hébété, leur sourire vague et niais prouvent qu'elles ont entendu sans écouter et que rien n'a pu pénétrer à travers leur obtusité. Du reste, il suffit de les voir pour reconnaître que les observations si humaines et si sages qui leur sont adressées ne détruiront pas des habitudes invétérées. La négligence de leur tenue, pour ne dire plus, est un indice irrécusable de leur indifférence en matière de propreté. Les cheveux ternes et mal peignés, les mains qui peuvent porter des bagues, mais qui n'ont eu avec le savon que des rencontres fortuites, les pieds enfoncés dans des savates éculées, les taches qui maculent

les vêtemens, tout leur extérieur, en un mot, dénote bien moins la misère que l'oubli de soi-même. L'enfant participe à cette saleté, comme il participe à la vie de famille, sans que ni l'un ni l'autre en aient conscience. Une femme disait : « Il dit ça, le médecin, il est obligé de le dire; mais qu'est-ce qu'on peut me reprocher, je soigne le petit comme moi-même. » Précisément, ma bonne, c'est ce que l'on vous reproche. Je crois que le seul moyen de sauver les enfans, d'écarter d'eux les maladies provenant d'une hygiène déplorable et de les mettre en santé active, serait de faire l'éducation des mères. Je conviens que ce serait difficile.

Les médicamens sont donnés gratuitement, soit au dispensaire même, soit chez un pharmacien attitré dont les notes sont soldées à vue. La distribution des médicamens prend une singulière extension dans cette maison bienfaisante; les mouchoirs, nous venons de le dire, sont considérés comme médicamens, ainsi que les brosses à dents qui sont remises à chacun des enfans que soigne le dentiste, ainsi que les appareils orthopédiques dont le chirurgien prescrit l'usage aux petits malades, et qui, pour l'année 1886, ont formé un total de 165 ; médicamens aussi : 22,409 bains sulfureux, bains salés et douches; médicamens encore : 30,324 repas composés de soupe, de viande, de riz et de vin. Pour ces êtres débiles, aux membres grêles, au ventre ballonné par la mauvaise nourriture, l'alimentation est le plus précieux des remèdes ; on ne la leur ménage pas, et je crois que les chiffres que je viens d'indiquer sont dépassés aujourd'hui, car la moyenne des enfans qui s'assoient dans le réfectoire est actuellement de 150 par jour. Ce n'est pas tout : on ne veille pas seulement sur la santé de ce peuple enfantin qui peut-être devra plus tard sa résistance et sa solidité aux soins que la bonté d'une femme lui aura fait prodiguer; on cherche à l'amuser, et deux fois par an, à son profit, le dispensaire est en fête. A Noël, — ceci est très remarquable, — et à Pâques, Guignol est en permanence dans la grande salle, et devant les enfans émerveillés, il représente les aventures de polichinelle, du diable et de monsieur le commissaire; d'heure en heure le public se renouvelle, toujours attentif, toujours charmé, applaudissant et se pâmant d'aise aux facéties des fantoches. Les mères sont de la partie et se gardent d'y manquer, car on donne à chacune d'elles 2 francs et un kilogramme de viande. Les enfans reçoivent leurs cadeaux; et ce jour de Noël, par la main d'une israélite, le petit Jésus leur envoie des jouets et parfois des livrets de caisse d'épargne. A-t-on jamais fait mieux quelque part? Aussi on ne peut qu'applaudir l'Académie de médecine qui a accordé le prix de l'hygiène de l'enfance à Mme Heine-Furtado, et l'Académie des sciences qui, dans sa séance solennelle du 17 décembre 1886, lui a décerné « une mention

hors ligne et hors concours pour les services rendus par le dispensaire, services dignes de la reconnaissance nationale (1). »

En sortant de cette maison, qui n'est que celle de la charité, j'ai avisé sur ma droite, rue Jacquier, un grand bâtiment en brique, de hautes dimensions et ayant un faux air de manufacture. Je me suis enquis : « Qu'est-ce que c'est? — Une école professionnelle pour les aveugles. — A qui appartient-elle? — Mme Heine-Furtado l'a fait construire, l'a dotée et l'a donnée à la Société des ateliers d'aveugles, dont M. Schickler est le président. » Cela me fait penser aux contes de Perrault : suis-je donc chez la marquise de Carabas de la bienfaisance? Je suis entré : au rez-de-chaussée et au premier étage sont des ateliers où travaillent ceux qui vivent dans les ténèbres; ils apprennent à faire des brosses, des plumeaux, des balais, ils tissent des tapis en sparterie, et tâchent de pourvoir aux besoins de leur existence en travaillant à des métiers où la délicatesse du toucher peut remplacer la vue. Parmi les ouvriers, je remarque un nègre qui, tout en besognant, se dandine et roule de gros yeux blancs d'un aspect étrange dans son visage noir. La maison est un externat; on n'y couche pas, mais on y gagne sa vie.

L'exemple de Mme Heine-Furtado suffirait à prouver que la communauté israélite de Paris, tout en étant très maternelle pour les siens, porte secours, autant qu'elle le peut, au groupe social au milieu duquel elle a posé sa tente. Exclusive par ses mœurs et par sa

(1) *Rapport de M. le baron Larrey sur la statistique du dispensaire Furtado-Heine.*

La commission du prix Montyon de statistique, parmi les travaux nombreux et remarquables qu'elle a examinés cette année, a cru devoir d'abord signaler, hors ligne et hors concours, Mme Furtado-Heine, qui a donné son nom à un magnifique dispensaire fondé par sa munificence.

Le *dispensaire Furtado-Heine* est destiné au traitement des enfans pauvres ou de ceux de la classe ouvrière atteints d'affections chroniques, telles que la scrofule, la tuberculose, le rachitisme ou d'autres maladies réputées incurables, et à peu près privés des secours de l'assistance publique, sinon exclus de la plupart des hôpitaux.

Cette fondation, toute nouvelle et essentiellement charitable, fonctionne à peine depuis trois années, sans distinction aucune de nationalité ou de religion, et déjà l'affluence des petits malades amenés aux consultations diverses du dispensaire dépasse par milliers toutes les prévisions.

Les *relevés statistiques du dispensaire Furtado-Heine* en démontrent la proportion, pour la période des deux premières années 1884-1885, et promettent les plus sûrs développemens d'une œuvre non-seulement reconnue d'utilité publique, mais digne de la reconnaissance nationale.

C'est enfin un devoir pour la commission de statistique de signaler cette œuvre de bien à la haute appréciation de l'Académie.

Au mois de juillet, Mme Heine-Furtado a été nommée « chevalier » de la Légion d'honneur.

religion, elle entre en contact immédiat et profond avec la nation entière aussitôt qu'il s'agit de charité. Elle accueille sans parti-pris, avec libéralisme et libéralité, toute infortune qui tend la main vers elle ; les municipalités le savent, et les congrégations, et les œuvres laïques, et les individus qui, de la mendicité, se sont fait un métier lucratif. Les noms de l'opulence israélite sont connus, je les retrouve en toute liste de souscription, toujours prêts à s'offrir pour une bonne action. Les aumônes prennent parfois ampleur de largesses ; Mme James de Rothschild donne 600,000 francs à l'assistance publique pour aider les ouvriers pauvres à payer leurs loyers, et Antoine Kœnigswarter lègue un million à l'œuvre des jeunes détenus que dirige M. Bonjean. Chacun, parmi les riches d'Israël, s'empresse de « faire sa justice, » et « la dîme » est souvent dépassée. Booz ne laisse pas seulement glaner Ruth la Moabite, il verse lui-même six mesures d'orge dans son tablier ; la tradition des ancêtres ne s'est point altérée. On a dit que la bienfaisance des juifs était pour eux une sorte de nécessité sociale, et que leurs offrandes, si magnifiques qu'elles fussent, représentaient une prime d'assurance destinée à sauvegarder leur fortune. Je n'en crois rien, et je connais de bien gros coffres-forts qui ne se sauvegardent guère par de tels moyens. Il me semble que le motif qui les émeut est tout historique. Pourquoi ne pas appliquer à la race issue de Jacob le vers de Virgile :

Non ignara mali, miseris succurrere disco ?

Nul peuple n'a été plus cruellement traité que celui qui se proclame le peuple de Dieu. Pendant dix-huit siècles, l'humanité s'est acharnée contre lui ; il a connu toutes les avanies, toutes les humiliations, toutes les tortures ; il est resté imperturbable dans sa foi, dans ses coutumes, et a donné un exemple extraordinaire de l'énergie de ses convictions. Aujourd'hui, quoiqu'il soit entré de plain-pied dans le droit de cité, il n'est pas encore à l'abri de certains préjugés que le temps seul fera disparaître ; mais du moins, en nos pays aryens, il peut vivre de la vie commune et soutenir comme d'autres, mieux que d'autres souvent, la lutte pour l'existence. S'il est généreux, si la bienfaisance est sa vertu maîtresse, c'est qu'il n'a point oublié le temps des persécutions, et s'il a pitié de ceux qui souffrent, c'est qu'il se souvient de ce qu'il a souffert.

MAXIME DU CAMP.

VILLARS

DIPLOMATE

La troisième et dernière mission diplomatique de Villars se termina plus heureusement que les deux premières (1) : elle aboutit aux traités qui portent dans l'histoire les noms de Rastadt et de Bade. Ces traités, qui mettaient fin à la longue et sanglante guerre de la succession d'Espagne, furent accueillis en Europe avec une immense satisfaction : les noms des négociateurs furent dans toutes les bouches. Villars eut sa part dans ce concert d'éloges et de bénédictions ; aux yeux de ses contemporains, ce fut un grand succès ; Villars n'en voulait pas davantage : la négociation fut pourtant pour lui l'occasion de vifs déboires ; mais ils restèrent ensevelis dans le secret des chancelleries, sous la garde de la discrétion professionnelle.

(1) Voyez la *Revue* du 15 août 1885 et du 15 septembre 1886. Aux sources déjà indiquées en tête de ces études, il convient d'ajouter un livre récemment paru : *la Coalition de* 1701, par M. le marquis de Courcy, dont la partie la plus considérable, la plus neuve et la plus intéressante, est consacrée à l'histoire des traités d'Utrecht. Les négociations de Rastadt y font l'objet d'un chapitre écrit avec verve et où les pièces originales sont analysées avec une compétence acquise dans la pratique des affaires diplomatiques.

UN

JUIF POLONAIS

Les juifs de Pologne étaient au XVIIIe siècle les plus misérables de l'Europe. Méprisés, pressurés, chassés de tous les emplois, la justice n'existait pas pour eux, ni la pitié. Ils étaient repoussés par tous, en aversion et en dégoût à tous, à peine comptés pour des hommes dans un pays où les paysans vivaient comme des animaux, et l'habitude de la terreur les avait rendus lâches et vils. Tous les maux qu'entraînent l'oppression et l'insécurité fondant sur eux à la fois, leur ame s'était affaissée sous le poids du malheur. Ils méritaient le nom de barbares par leur ignorance et leur crédulité, aussi bien que par la grossièreté de leur nourriture et de leurs vêtemens, la saleté dans laquelle ils se complaisaient.

Le hasard voulut que, vers le milieu du siècle dernier, un enfant qui avait presque du génie naquît dans une de ces tristes demeures de juifs polonais, où l'on s'éveillait chaque matin dans l'attente d'une avanie ou d'une exaction. Un autre hasard voulut que cet enfant, nommé Salomon Maimon, sentît obscurément sa valeur et employât toutes les forces d'un esprit vigoureux à sortir des ténèbres intellectuelles qui l'enveloppaient. Après une lutte obstinée et une vie de héros picaresque, il finit par marquer sa place dans l'histoire de la philosophie et amener Kant à compter avec lui; mais il avait fui la Pologne trop tard, déjà atteint de la pourriture morale qui rongeait sa communauté. L'auteur de la *Philosophie transcendantale* resta, jusqu'à son dernier soupir, un gueux pittoresque, une manière de Diogène écrivailleur.

Nous allons introduire le lecteur de bonne volonté, que ne rebute point le spectacle des misères et des laideurs de l'humanité, dans le milieu lamentable où Salomon Maimon passa sa jeunesse. Nous retracerons ensuite la carrière singulière de ce bizarre personnage, qui a pris soin de ne nous laisser ignorer aucune de ses chutes. C'est, en effet, d'une *Autobiographie* (1), aussi cynique que l'existence de son auteur, que nous tirerons une grande partie de notre récit. En joignant à ces curieux Mémoires, à peu près inconnus en France, quelques écrits de contemporains (2) et les travaux des historiens (3), on fait surgir un monde digne de Callot. Peut-être le lecteur s'étonnera-t-il, devant de si dures souffrances, des injustices si odieuses, des humiliations si cruelles et si prolongées, que les victimes ne soient pas tombées plus bas encore. S'il est vrai, comme on l'a dit, que chacun de nous soit, dans une certaine mesure, son propre créateur, nous sommes aussi les créateurs de ceux qui sont dans notre dépendance et sous notre talon. L'histoire que voici montre avec une clarté presque importune la responsabilité des dominateurs.

I.

Au milieu du siècle dernier, les bateaux qui remontaient le Niémen rencontraient, non loin de la petite ville de Mir, un petit port et un vieux pont de bois. Diverses constructions, également en bois, couvraient la rive marécageuse. Il y avait un moulin à eau, un magasin à marchandises, une auberge, un petit village, et une grande ferme d'où dépendaient le village et le reste. Tout cela offrait un aspect délabré et misérable. Le port et le pont étaient en ruines. Le magasin n'avait pas de fenêtres. Les maisons de paysans n'étaient que des huttes sordides. Les bâtimens de la ferme, endommagés par plusieurs incendies, n'avaient jamais été réparés; les murs de la bergerie avaient de grands trous, et les portes des granges manquaient de serrures. Quelques champs labourés entouraient le village; au-delà commençait la forêt. On nommait cet endroit Sukoviborg. Il était le centre d'un trafic assez important et faisait partie des immenses domaines du prince Radzivil.

Depuis plusieurs générations, la grande ferme de Sukoviborg était exploitée par une famille juive dont le chef, à l'époque où commence notre récit, était un vieillard appelé Joseph. Le bon-

(1) *Salomon Maimons Lebensgeschichte* (Berlin, 1792-1793).

(2) *Maimoniana*, par Sabattia-Joseph Wolff (Berlin, 1813). Voir aussi les lettres de Kant.

(3) *Geschichte der neuern Philosophie*, par Kuno Fischer; *Histoire des israélites*, par Théodore Reinach, etc.

homme passait pour avoir amassé une petite fortune, bien qu'il continuât d'observer l'économie la plus stricte, autant par goût que par prudence. Sa famille se nourrissait d'un mauvais pain noir plein de son, de gros légumes et de laitage. Elle s'habillait des étoffes les plus grossières et vivait dans la saleté et la vermine. L'un des fils, Josué, qui fut le père de Salomon Maimon, était un peu mieux vêtu que les autres à cause de son titre de rabbin, qui l'obligeait à garder certaines bienséances; mais chaque fois qu'il se commandait un costume, le vieux Joseph se lamentait à haute voix : « Nos pères, disait-il, ne connaissaient pas ces modes nouvelles, et ils étaient cependant des gens pieux. Il te faut un habit de drap, il te faut des culottes de cuir, et avec des boutons encore, et le reste à l'avenant. Tu finiras par me réduire à la mendicité; je serai mis en prison à cause de toi. Pauvre malheureux que je suis! Qu'est-ce que je vais devenir? »

D'autres dépenses le trouvaient encore plus intraitable. On ne put jamais obtenir de lui de se servir de chandelles. C'était à ses yeux une dépense tout à fait extravagante. Ses pères s'étaient toujours contentés d'éclats de bois résineux, qu'on fichait dans une fente du mur en bois; pourquoi être plus difficiles qu'eux? Il est vrai que ces éclats de bois mettaient périodiquement le feu à la maison, mais le grand-père Joseph fermait obstinément l'oreille à ces sortes de considérations. Les innovations lui semblaient autant d'impiétés, et le vieillard vivait dans la crainte du Seigneur.

Il n'admettait pas non plus qu'il pût faire aucune réparation à aucune construction. Les bateliers du Niémen entraient dans le magasin par les ouvertures sans fenêtres et le pillaient. Les paysans entraient dans les granges sans serrures et volaient le grain. Les loups entraient dans la bergerie par les trous des murs et emportaient les moutons. Le grand-père Joseph répondait à tous les gémissemens que les réparations regardaient le propriétaire, le prince Radzivil. Il se pouvait qu'il eût avantage à les faire à défaut du prince Radzivil; mais elles ne le regardaient pas, et il était résolu à ne pas mettre un clou. Ses pères, avant lui, n'avaient jamais rien réparé.

Par les mêmes raisons, il se refusait absolument à consolider le pont. Ses pères s'y étaient toujours refusés, bien qu'il leur en coûtât cher. Il arrivait que les planches pourries cédaient sous les pas des chevaux, dont les cavaliers roulaient alors dans la boue. Quand la victime de l'accident était un noble polonais, celui-ci envoyait saisir le fermier de la grande ferme, le faisait amener sur le pont et fouetter, pour le punir de ne pas mieux entretenir le passage. Les pères du vieux Joseph avaient été ainsi cruellement fustigés. Plutôt que de céder et de réparer le pont, ils prirent le parti de placer

une sentinelle sur l'autre rive du fleuve. Dès que la sentinelle voyait poindre sur la route un seigneur polonais, reconnaissable à son brillant costume et à son escorte, elle accourait donner l'alarme à la ferme et à l'auberge, et tous les habitans de déguerpir à l'instant, jeunes et vieux, hommes et femmes, et de fuir à toutes jambes vers la forêt prochaine. Ils y passaient d'ordinaire la nuit, tandis que les nobles voyageurs, installés en conquérans dans la maison vide, mangeaient, buvaient, emportaient ce qui leur convenait et ouvraient, en s'en allant, les robinets des tonneaux de bière et d'eau-de-vie. Quand on les supposait partis, les maîtres du logis rentraient l'un après l'autre, avec mille terreurs et précautions, et la sentinelle retournait à son poste jusqu'à la prochaine alerte.

Les fuites dans la forêt étaient accompagnées d'incidens qu'on se redisait d'une génération à l'autre. Le père de Salomon, Josué, avait coutume de raconter aux siens qu'il était passé un seigneur polonais lorsqu'il avait huit ans : « Toute la famille avait fui vers son asile accoutumé ; mais mon père, qui était à jouer derrière le poêle et ignorait ce qui se passait, était resté tout seul à la maison. Quand le seigneur, en colère, entra avec sa suite et ne vit personne sur qui se venger, il ordonna de chercher partout, et l'on découvrit mon père derrière le poêle. Le noble lui demanda s'il voulait boire de l'eau-de-vie. L'enfant refusa. « Si tu ne veux pas boire de l'eau-de-vie, tu boiras de l'eau, » cria le seigneur, et il fit apporter un seau d'eau, qu'il força mon père, à coups de fouet, à boire tout entier. Il en résulta naturellement une fièvre quarte, qui dura près d'un an et ruina complètement sa santé. »

Salomon lui-même avait été perdu dans les bois, tout enfant, un jour que l'escorte du seigneur polonais s'était amusée à donner la chasse aux fuyards. Un paysan qui passait là par hasard le ramassa.

Il n'y avait rien qu'un noble ne se permît vis-à-vis d'un juif. Le prince Radzivil renchérissait en mauvais traitemens sur les autres seigneurs, quand il daignait visiter ses domaines. Ce n'était pas un méchant homme au fond, dit Salomon Maimon, son très humble sujet; mais l'ignorance et l'oisiveté le menèrent à la boisson, et il commettait alors des actions « très ridicules. » Un jour, il envoya chercher un « respectable » barbier juif. — « Avez-vous apporté vos instrumens? — Oui, Altesse sérénissime. — Alors, dit le prince, donnez-moi une lancette, et je vais vous ouvrir une veine. — Le pauvre barbier fut obligé de se soumettre. Le prince saisit la lancette, et comme il n'y entendait rien, et que d'ailleurs l'ivresse faisait trembler sa main, il blessa le barbier d'une manière digne de pitié. » Il va de soi que les courtisans s'extasièrent sur l'habileté chirurgicale du maître.

Une autre fois, ne sachant plus ce qu'il faisait, il entra dans une

église et la souilla. Après qu'il eut cuvé son vin, le clergé lui révéla l'horrible profanation commise dans l'ivresse. — « Eh! répliqua le prince; nous aurons bien vite réparé ça. » Il ordonna à la communauté juive de fournir à ses frais une quantité prodigieuse de cierges, qu'on brûla dans l'église pour la purifier, et son péché fut effacé.

Une autre fois encore, il monta en carrosse, suivi de toute sa cour, et se rendit à une synagogue juive, où il condescendit à briser les carreaux, les poêles et les vases, à jeter par terre les saintes écritures, bref, à tout saccager. Un juif qui se trouvait là, ayant osé ramasser un volume des saintes écritures, « eut l'honneur de recevoir une balle de mousquet de la propre main de Son Altesse sérénissime. » Le noble prince se rendit ensuite à une autre synagogue, où il recommença, puis au cimetière juif, où il detruisit les tombeaux.

Les intendans des seigneurs se croyaient tout permis, à l'imitation de leurs maîtres, vis-à-vis des juifs. Les popes se croyaient tout permis. Tout le monde se croyait tout permis, car, ainsi que le disait le pope de Sukoviborg à un paysan, pour le décider à accuser faussement le vieux Joseph d'assassinat : — « Les juifs sont une race endurcie, et damnée pour toute l'éternité. Vous ferez donc une œuvre méritoire en cachant ce cadavre, sans qu'on s'en aperçoive, dans la maison de ce maudit fermier juif. » Le paysan crut le pope, cacha le cadavre dans un sac, fut cause qu'on envoya trois fois le vieux Joseph à la torture, et demeura convaincu qu'il avait accompli une œuvre méritoire. Cette tragique aventure fut mise en épopée par Josué le rabbin. Le jour anniversaire de la délivrance du grand-père, on lisait solennellement le poème de son fils devant la famille assemblee, et l'on rendait des actions de grâces à Dieu pour avoir protégé l'innocence.

Les juifs de Pologne avaient connu des jours meilleurs. Ils avaient traversé au XVIe siècle une ère de prospérité, presque de puissance. En ce temps-là, le commerce et l'industrie étaient entre leurs mains. Ils comptaient plus de trois mille négocians en gros contre cinq cents chrétiens. Ils étaient distillateurs, orfèvres, tisserands, forgerons. Les rois leur demandaient des trésoriers et des médecins, les seigneurs des intendans et des fermiers. Ils excitaient la haine, à cause de leur religion, l'envie, à cause de leur prospérité; ils n'excitaient pas le mépris. — « Les peuples de Pologne, écrivait le nonce Commendoni (1), ont parmi eux une multitude de juifs qui ne sont pas, comme dans la plupart des pays, réduits à une vie misérable, à l'usure et aux travaux serviles. On en voit qui possèdent des champs et font le négoce, d'autres qui s'adonnent aux

(1) Jean-François Commendoni, né à Venise en 1524, mort en 1584. Fléchier a traduit sa *Vie*, écrite en latin par Graziani.

travaux littéraires et scientifiques, principalement à l'astronomie et à la médecine. Les juifs sont généralement préposés à la rentrée des impôts; ils parviennent souvent à l'aisance et à la considération; égaux des hommes libres, ils leur commandent même par endroits. Aucune coiffure particulière, aucun signe apparent ne les distingue des chrétiens; ils sont soldats, ils portent l'épée, bref, ils vivent sur un pied d'égalité complet avec les autres habitans du royaume. »

La communauté polonaise se perdit par sa propre faute. « Les lumières et la moralité des juifs de Pologne, a dit un de leurs historiens (1), n'étaient malheureusement pas à la hauteur de leur prospérité matérielle. » Ils furent avides et faux; ils abusèrent de leur influence pour opprimer durement les serfs; ils s'enfoncèrent dans la superstition. L'expiation fut cruelle. Lors de la période de troubles et de guerres qui marqua en Pologne le milieu du XVIIe siècle, les juifs furent pillés et massacrés par tous les survenans : Cosaques, Russes, Suédois. On en tua plus de 200,000 en dix ans; on en vendit un grand nombre aux Turcs; le reste fut précipité dans l'abjection d'où il n'est pas encore sorti de nos jours. Les habitans de la grande ferme de Sukoviborg avaient déjà derrière eux un long passé d'opprobre, de terreurs, de coups de bâton, d'injustices criantes et de vie sordide, le jour où la femme de Josué mit au monde un fils qu'on nomma Salomon. On croit que c'était en 1754.

II.

Le nouveau-venu était très éveillé et ne tarda pas à devenir le favori des habitués de l'auberge. Ceux-ci jouaient avec lui et travaillaient à leur manière à son éducation. Ils avaient surnommé sa mère *Mama Kuza*, nom très injurieux, paraît-il. L'un d'eux, voulant voir comment le petit juif s'en tirerait, lui promit un jour autant de morceaux de sucre qu'il dirait de fois *Mama Kuza*. L'enfant savait qu'il serait puni s'il obéissait. D'un autre côté, il voulait avoir le sucre. — « Alors, raconte-t-il, je dis : — Herr Piliezki veut me faire dire *Mama Kuza ;* mais je ne dirai pas *Mama Kuza*, parce que Dieu punit celui qui dit *Mama Kuza*. — J'eus ainsi mes trois morceaux de sucre. » Salomon Maimon s'est souvenu de cette anecdote, en écrivant ses mémoires, avec une complaisance visible.

Son enfance s'écoula parmi des scènes de ce genre, propres à enfoncer dans son jeune esprit l'idée de l'abaissement de sa race. Jamais de repos ni de sécurité. Les passages de troupes russes alternaient avec les passages de seigneurs polonais. Les Russes,

(1) Théodore Reinach.

qui convoitaient la Lithuanie, venaient de temps à autre ravager les biens du prince Radzivil et de tous les seigneurs qu'ils savaient mal disposés pour eux. Ils apportaient de leur pays l'habitude de considérer le juif comme un souffre-douleurs donné par la Providence, et c'était avec une sorte de joie sacrée qu'ils pénétraient dans les maisons du peuple maudit pour lui jeter ses verres et ses bouteilles à la tête, casser ses meubles à coups de hache, lui extorquer des vivres ou de l'argent, et finalement l'avilir par des traitemens ignominieux. Pendant une de leurs incursions, un soldat avait été logé chez un fermier juif de la connaissance de Salomon, qui fut témoin de ce qu'on va lire.

Le soldat était allé boire. Il rentra gris, la tête pleine d'idées d'ivrogne, et se mit à donner en tempêtant des ordres absurdes, que toute la famille s'empressait d'exécuter. Un plat qu'on servit lui déplut. Il demanda le beurre et vida le pot dans le plat, puis il demanda de l'eau-de-vie : « On lui en apporta une bouteille, qu'il versa dans le plat. Il se fit ensuite apporter quantité de lait, de poivre, de sel et de tabac, mit le tout dans le plat et mangea de cette mixture. Au bout de quelques cuillerées, il commença à envoyer des coups tout autour de lui, tira son hôte par la barbe, lui donna un tel coup de poing sur la figure que le sang sortit par la bouche, lui fit avaler de force de son excellent bouillon, et ainsi de suite jusqu'au moment où il fut tellement ivre, qu'il roula à terre. » Ses hôtes n'eurent même pas l'espoir d'être vengés par sa soupe au tabac, car rien ne faisait mal à un estomac russe du vieux temps. Nous l'avons vu en 1815. Dans un château que je connais bien, on ne sut comment s'éclairer jusqu'au départ des Cosaques. Ceux-ci, grands amateurs de chandelles, comme on sait, les croquaient toutes jusqu'à la dernière.

Le plus cruel était qu'il fallait sourire après avoir été battu, ramasser avec des courbettes les débris de son bien et ne montrer à ses persécuteurs qu'un visage soumis. On n'arrive pas impunément à ce degré de souplesse, et l'éducation des enfans s'en ressentait. L'art de tourner les difficultés y tenait naturellement la première place. A quoi leur auraient servi des paroles de fierté et de défi? Les seules paroles qui convinssent à l'enfant d'Israël, contraint d'affronter la présence de l'oppresseur chrétien, étaient celles que Judith prononça devant Jéhovah avant de descendre de Béthulie vers le camp d'Holopherne : « Fais que ma parole tourne en ruse, et en plaie, et en ruine à ceux qui ont entrepris des choses cruelles contre ton alliance et contre la maison que possèdent tes enfans. » Salomon Maimon nous montre son père incitant ses fils à lutter ensemble de ruse et les préparant ainsi à la seule existence qu'il connût pour des juifs. « Pas de force, leur disait-il, mais

des stratagèmes. » Les petits frères de Salomon lui reprirent une fois par stratagème tous les boutons de sa culotte, que Salomon leur avait extorqués un peu auparavant d'une façon déloyale. Salomon se plaignit, mais son père lui répliqua en souriant : « Puisque tu es si crédule et que tu te laisses mettre dedans, tant pis pour toi ; tâche d'être plus malin une autre fois. » C'est ainsi qu'on apprenait la science de la vie à la jeunesse, chez le grand-père Joseph, et l'on ne saurait en faire un crime à ces malheureux. Les lois et les mœurs ne leur laissaient point le choix ; il fallait périr ou s'étudier à la duplicité.

Bien leur en prenait d'appartenir à la nation incorrigible par excellence. Il est curieux d'observer dans les mémoires de Maimon à quel point les défauts des temps prospères peuvent devenir utiles dans l'adversité. Ils protègent alors l'âme contre les défauts plus dissolvans qu'engendre la servitude. Ces juifs polonais, dont nous venons de voir la dégradation profonde, conservaient néanmoins leur antique orgueil de peuple élu de Dieu. Il se trouvait toujours parmi eux des hommes que les démentis infligés par les circonstances n'ébranlaient point dans leur foi à l'immense supériorité, devant Dieu, du juif battu sur le chrétien battant, et qui enseignaient aux enfans à mépriser le maître tout en rampant devant lui. La leçon se gravait d'autant plus profondément dans les esprits, qu'elle contrastait plus violemment avec la réalité. Elle avait l'air d'une révélation d'en haut. Salomon fut bouleversé la première fois que son père lui découvrit qu'il devait mépriser le prince Radzivil et sa famille. Voici à quelle occasion il apprit cette chose si importante.

La fille du prince était venue en chassant à Sukoviborg. Elle entra avec toute sa cour dans l'auberge du grand-père Joseph. Ce fut une apparition radieuse pour le petit Salomon. Il buvait des yeux, de derrière le poêle, ces dames si belles, dont les robes étincelaient d'or et d'argent. Le dernier des petits catholiques a vu dans son église une très belle dame, la Vierge Marie, dont la longue robe blanche, le front couronné d'or et les mains délicates lui ont donné la notion d'un type féminin supérieur. Lorsqu'il entend parler de reines et de princesses, il se les représente ressemblant à la douce figure qui tient l'Enfant Jésus. Un petit juif de Sukoviborg n'avait aucune idée de ce que pouvaient être les dames qui vivaient là-bas, dans le grand château, et Salomon demeurait bouche bée devant ces créatures merveilleuses. Il ne parvenait pas à en rassasier ses regards.

Son père le surprit au moment où l'admiration lui arrachait un cri : « Que c'est beau ! » Josué le rabbin se pencha aussitôt à l'oreille de son fils et lui dit : « Petit imbécile, dans l'autre monde,

a princesse nous allumera notre poêle. » — « Il est impossible, continue l'*Autobiographie*, de concevoir ce que j'éprouvai à cette parole. D'un côté, je croyais mon père, et j'étais enchanté à l'idée de ce bonheur qui nous attendait, mais je plaignais la pauvre princesse d'être condamnée à des travaux aussi vils. De l'autre côté, il ne pouvait m'entrer dans la tête que cette belle riche princesse, avec ses superbes habits, ferait jamais du feu pour un pauvre juif. » Plus c'était difficile à croire, moins il l'oublia.

L'orgueil était assurément ridicule dans la situation de Josué. Je ne sais s'il n'était pas encore plus héroïque que ridicule. En tout cas, c'était un trésor. Il a suffi que cet orgueil hors de saison sommeillât dans un coin de leur âme pour que les israélites ne perdissent point la faculté de se redresser dès l'heure où le joug pèserait moins lourdement sur leurs épaules. Avec quelle instantanéité et quelle vigueur ils rebondissent, dans tous les pays, sitôt que tombent les lois d'exception, notre siècle en a été le témoin tantôt charmé, tantôt hostile, toujours étonné.

Josué ne manquait pas d'expliquer aussi à ses enfans comment il était arrivé que le peuple de Dieu fût réduit à un état misérable. La question est embarrassante pour ceux des israélites qui ne croient pas à la vie future, c'est-à-dire, selon M. Renan, pour « tous les juifs éclairés. » S'il n'y a pas un autre monde pour réparer les iniquités de celui-ci, à quoi pense le Seigneur de souffrir que ses élus gémissent pendant des siècles dans la pauvreté et sous l'oppression? — Mais nous avons vu que Josué n'était pas assez éclairé pour nier l'immortalité de l'âme et qu'il avait même une idée très nette de l'autre monde, de sorte qu'il conciliait sans peine la dure réalité avec les promesses éblouissantes des livres saints. Il ne s'agissait, selon lui, que de savoir interpréter, avec l'aide du Talmud, l'histoire de Jacob et d'Ésaü : « Jacob et Ésaü, disait-il, se sont partagé toutes les bénédictions du monde. Ésaü choisit les bénédictions de cette vie, Jacob, au contraire, celles de la vie future. Puisque nous descendons de Jacob, il nous faut renoncer aux bénédictions temporelles. » La première fois que le petit Salomon entendit exposer cette doctrine, il ne put contenir son indignation et s'écria : « Jacob n'aurait pas dû faire l'imbécile. Il aurait dû choisir les bénédictions de ce monde! » « Malheureusement, poursuit-il, je reçus pour réponse un soufflet accompagné de ces mots : « Misérable impie! » Je ne fus pas convaincu, mais cela me fit taire. »

Six à sept ans se passèrent ainsi. Le grand-père Joseph avait amassé, malgré tout, des bénédictions temporelles. On avait eu beau le voler et le pressurer, le génie commercial de la race avait triomphé de tous les obstacles et il était devenu un homme riche ; en comparaison, s'entend. Ses trois filles avaient été bien dotées

et bien mariées, l'un de ses fils avantageusement établi dans un autre village. Josué habitait avec son père et s'occupait de tenir les comptes, de rédiger les contrats et de suivre les procès, car sa « profession de savant » l'avait rendu impropre aux travaux manuels. Il s'adonnait aussi avec succès au commerce. Le caprice d'un intendant changea soudain cette prospérité en misère. Rien n'est plus instructif pour l'histoire des juifs polonais que la simplicité avec laquelle le vieux Joseph fut dépossédé de ses biens.

Ce fut la faute de Josué. Ainsi que son père pour les réparations du pont, il s'obstina à se retrancher dans son droit, comme s'il y avait eu un droit pour ses pareils, et expia amèrement son infatuation. Quelques barils de harengs et de sel lui avaient été expédiés de Königsberg sur un bateau appartenant au prince Radzivil. A leur arrivée à Sukoviborg, l'intendant du prince se les appropria. Au lieu de saluer et de remercier de l'honneur grand, Josué clabauda, disputa et, finalement, plaida. L'intendant perdit son procès, garda le sel et les harengs et se débarrassa de ce mal-appris en donnant la grande ferme, ses dépendances et tout leur contenu à un autre juif, « la plus grande canaille de tout le pays, » avec lequel il partagea le butin. On était au cœur de l'hiver. Le vieux Joseph mit sa famille sur une charrette, sortit de Sukoviborg, et tout fut dit : « Nous errâmes dans le pays, raconte son petit-fils, comme les israélites dans le désert d'Arabie, sans savoir où et quand nous trouverions un lieu de repos. »

Après avoir erré quelque temps, ils rencontrèrent des terres à louer et s'y établirent ; mais rien ne leur réussissait à présent, et la détresse de la famille augmentait. Ce fut alors que Josué prit son fils Salomon et l'envoya à une école de talmudistes, afin qu'il devînt la gloire des siens et leur sauveur.

III.

Pour comprendre la résolution de Josué, il faut se rendre compte de l'importance des études talmudiques dans la Pologne d'alors. Chacun sait que le Talmud est un recueil de traditions et de commentaires formant une sorte de code, « qui embrasse dans la multiplicité de ses prescriptions l'ensemble de la vie civile et religieuse de chaque israélite, et assure l'unité de la foi par l'uniformité des pratiques cérémonielles (1). » Depuis une quinzaine de siècles qu'il est écrit, les docteurs juifs ont eu sans cesse à l'interpréter. Il en sera de même, selon toute vraisemblance, dans les siècles à venir. Le changement perpétuel des idées et des mœurs donne

(1) Th. Reinach.

perpétuellement naissance à des problèmes nouveaux, à des cas imprévus, auxquels l'ancien code ne saurait s'appliquer. Force est d'y pourvoir en pressant les textes, afin de découvrir dans le Talmud, soit des lois nouvelles, inaperçues jusque-là, soit des interprétations nouvelles des anciennes, et ce soin revient naturellement aux rabbins, versés dans la science du Talmud. On imagine aisément l'influence que leur assurait un pareil emploi, et la morgue qu'ils en concevaient dans un pays comme la Pologne, où le gouvernement avait laissé aux juifs une juridiction indépendante. « La compétence de leurs tribunaux embrassait les matières civiles et pénales ; au-dessus des rabbins ordinaires et des grands rabbins, il y avait même une cour suprême... Dans ces conditions, les études talmudiques étaient pour les juifs une nécessité pratique... puisque tous les principes du droit étaient renfermés dans le Talmud (1). »

Les rabbins polonais avaient abusé de leur autorité pour multiplier les lois à l'infini. Il y en avait pour tous les actes de la vie. « Un juif, disait Maimon en son langage cynique, ne peut plus boire ou manger, se coucher,.. ou satisfaire les besoins de la nature, sans observer un nombre énorme de lois. On remplirait toute une bibliothèque, presque aussi grande que celle d'Alexandrie, rien qu'avec les livres sur la manière de tuer les animaux. » Plus la loi devenait méticuleuse et gênante, plus s'accroissait l'importance de ceux qui la tiraient du Talmud. Au temps de la jeunesse de Maimon, rien n'était au-dessus d'un bon talmudiste aux yeux de ses coreligionnaires de la Lithuanie. Sa science était mise à plus haut prix que les avantages corporels, les talens et l'argent. « Il a un droit de préemption, dit l'*Autobiographie*, sur tout ce que la communauté possède d'emplois et de positions honorables. Lorsqu'il entre dans une assemblée, — quel que soit son âge ou son rang, — tout le monde se lève respectueusement devant lui et on lui donne la place d'honneur. Il est le directeur de conscience, le législateur et le juge de l'homme ordinaire,.. qui n'oserait entreprendre la chose la plus insignifiante quand elle n'a pas été jugée conforme à la loi par le savant. »

Les peuples ont une peine incroyable à se passer d'aristocratie. Les juifs polonais s'en étaient donné une, éprouvant peut-être un soulagement d'amour-propre, dans leur situation, à être traités avec hauteur par quelques-uns des leurs ; ceux-ci s'en trouvaient rapprochés du chrétien insolent. Chose étrange, ces demi-sauvages avaient choisi un type d'aristocratie qu'on ne comprend guère que dans les civilisations très avancées : l'aristocratie de la science.

(1) Th. Reinach.

L'ambition de toutes les familles était de posséder un fils talmudiste. C'était un grand honneur, et ce pouvait être une bonne affaire, à moins que le fils ne fût un homme simple, comme Josué, qui ne sut jamais tirer parti de son titre de rabbin. A défaut de fils, on tâchait de se procurer un gendre talmudiste, et les jeunes rabbins à marier étaient un article de commerce très recherché. Les gens aisés les achetaient pour leurs filles et n'hésitaient pas à y mettre le prix. M. Théodore Reinach rapporte qu'on les menait aux foires, comme les vaches et les moutons. Salomon Maimon supprime ce détail, mais il nous apprend quelles étaient les conditions ordinaires de la traite des rabbins.

Le jeune garçon à vendre pouvait être borgne, bossu, boiteux, galeux, sans perdre un sol de sa valeur. Le père de famille en quête d'un gendre ne s'occupait que de sa science et de son éloquence. Lorsqu'il avait mis la main sur le « phénix » cherché, il faisait prix avec le père et payait d'avance, le jour des fiançailles. Ce n'était pas tout. « Outre la dot, continue Maimon, qu'il donne à sa fille, et dont il lui paie les intérêts, il s'engage à la loger avec son mari, à les nourrir et à les habiller pendant six ou huit années après le mariage, de manière que le savant gendre puisse continuer ses études aux frais de son beau-père. Au bout de ce laps de temps, il touche la dot de sa femme et est promu à quelque emploi savant, à moins qu'il ne passe toute sa vie dans un loisir savant. Dans les deux cas, sa femme dirige la maison et s'occupe des affaires. » On verra tout à l'heure quels étaient les prix courans des sujets distingués.

On préparait ces précieux jeunes gens à leur rôle par une éducation insipide, qui était pourtant un chef-d'œuvre en son genre. Afin d'assurer la pureté de leur foi, on veillait attentivement à ce qu'aucune idée étrangère ne vînt jeter le trouble dans leurs jeunes esprits, et l'on atteignait ce but en proscrivant tous les livres, à l'exception de la Bible et du Talmud. Ils n'en voyaient point d'autres pendant toute la durée de leurs études, pas même une grammaire ou un dictionnaire, à plus forte raison un livre d'histoire ou de science : « Celui qui comprend le Talmud comprend tout, » disait Josué à son jeune fils, et il lui défendait formellement, dans l'intérêt de son travail, d'ouvrir les quelques volumes profanes de sa bibliothèque.

La sagesse de ces précautions apparaît dans le récit de Maimon, bien qu'il ne cesse de les maudire. Dès que les futurs rabbins savaient lire la Bible en hébreu, ils se rendaient à des écoles spéciales, où l'étude du Talmud comprenait trois degrés : la traduction (en patois de juif polonais), l'explication et la dispute. C'était au cours du troisième degré que se fondaient les réputations de

génie et d'éloquence qui faisaient le prix de ces jeunes gens sur les champs de foire. On exerçait les élèves « à disputer éternellement sur le Talmud, sans fin et sans but, » et la palme était au plus ergoteur, au plus fécond en argumens spécieux, au plus intarissable en raisonnemens creux et en arguties. Un bon talmudiste n'était jamais à court, trouvait un sens à ce qui n'en avait point et découvrait en toutes choses le fin du fin. Il n'y avait pas de sujet de controverse trop extravagant pour lui. La subtilité de son esprit n'avait d'égale que son étroitesse. Que serait-il devenu s'il avait appris quelque chose en dehors du Talmud? Se représente-t-on les ravages de l'instruction dans ces cerveaux fermés, dressés à argumenter, réfuter, rétorquer, sans tenir compte d'aucune objection, ni d'aucun fait ou d'aucune idée en dehors de ce que contient le Talmud? Ils auraient été perdus. Les anciens disaient avec raison : *Timeo hominem unius libri*. L'ignorance de ces jeunes rabbins les rendait invincibles dans la discussion. Que répondre à un adversaire qui remplace les raisons par des citations du Talmud?

Au sortir de l'école, le cercle dans lequel leur esprit avait été emprisonné demeurait rivé à jamais. Ils devaient s'abstenir d'études profanes, ne pas apprendre d'autre langue que l'hebreu, fuir avec horreur les sciences, filles de l'impiété. Malheur à l'imprudent qui se laissait tenter par de vaines curiosités! Ses confrères le dénonçaient à la communauté comme un mauvais serviteur de Dieu, un esprit infesté d'ivraie, et chacun mettait sa religion à lui rendre l'existence intolérable. Le Talmud était un maître exigeant; il fallait se donner à lui tout entier, et pour toujours.

Le petit Salomon Maimon avait environ huit ans lors de son entrée à l'école talmudique d'Ivenez. Son intelligence et sa précocité l'y firent promptement remarquer, et telle fut la rapidité de ses progrès, qu'il parcourut les trois degrés en quelques mois. A neuf ans, il disputait sur le Talmud avec une telle supériorité, qu'il réduisait son père au silence en un instant. Il avait réponse à tout, soit qu'il s'agît de savoir « combien de poils blancs une vache rousse peut avoir sans cesser d'être une vache rousse ; » soit que l'on discutât « la purification qui convient à telle ou telle espèce de gale ; s'il est permis de tuer un pou ou une puce le jour du sabbat (1) ; s'il faut tuer les animaux du côté du cou ou de la queue ; si le grand-prêtre doit mettre sa chemise avant sa culotte ; si le frère d'un homme mort sans enfans, étant requis par la loi d'épouser sa veuve, en est dispensé au cas où il tombe d'un toit dans la

(1) Il était permis de tuer le pou, mais c'était un grand péché de tuer la puce.

boue, » etc., etc. On n'avait rien entendu d'aussi subtil dans notre vieille Sorbonne théologique, au beau temps de la scolastique. La réputation du jeune Maimon se répandait au loin, et sa gloire emplissait d'orgueil et d'espoir le cœur de Josué, dont les affaires allaient de mal en pis.

C'était en effet une manière de génie qui se révélait dans la pauvre école d'Ivenez, un génie très libre, que toute la science pédagogique des rabbins ne put enchaîner. Ce gamin en guenilles, qui en remontrait aux docteurs, sentit bien vite, en dépit de toutes les précautions, la puérilité des disputes sur la vache rousse, ou sur le pou et la puce. Je ne sais pas d'histoire d'enfant prodige plus intéressante que celle de ce petit misérable, élevé dans le milieu abrutissant qu'on a vu, devinant par une intuition prodigieuse qu'il existait un autre monde de pensée, et entreprenant de le conquérir par ses seules forces, à travers des difficultés dont le souvenir lui donnait plus tard le cauchemar. Quand Maimon fut devenu un philosophe en renom, il rêvait souvent qu'il était de nouveau en Pologne, privé de tous ses livres, et c'était alors une angoisse effroyable, terminée d'ordinaire par un cri perçant. Le cri l'éveillait, et il avait des transports de joie en constatant que ce n'était qu'un rêve.

Ses premières curiosités avaient précédé l'école des talmudistes. A sept ans, il avait ouvert le buffet aux livres et goûté en secret le fruit défendu dans un traité d'astronomie. « Je n'avais, dit-il, aucune notion des mathématiques; je n'en avais jamais entendu parler et je n'avais personne pour me donner un conseil quelconque. » D'autre part, la journée entière était consacrée à des exercices préparatoires sur le Talmud, sous la direction de son père. L'enfant passa les nuits à étudier l'astronomie à la lueur du feu, et il finit par comprendre. Il se fabriqua une sphère céleste avec des baguettes flexibles, et la marche de l'univers lui apparut avec évidence. Il trouva aussi dans le buffet deux ou trois livres d'histoire qui lui révélèrent l'existence de peuples ignorés de la Bible, dont les demeures étaient situées loin de la Pologne et les mœurs profondément différentes de ce qu'il connaissait. Le départ pour Ivenez interrompit ces lectures dangereuses. Le petit Salomon revint de l'école entièrement acquis, en apparence, au Talmud. Personne ne lui aurait soupçonné d'autre ambition que de découvrir, lui aussi, dans les textes, quelque règle à ajouter au code rituel, déjà si compliqué. Personne ne se doutait de la soif d'apprendre qui le dévorait. Que faire cependant? Comment se procurer des livres? A son retour à la maison paternelle, il n'eut guère le loisir d'y songer. De graves événemens absorbèrent son temps et ses forces.

IV.

Il avait brillamment conquis le titre de rabbin à l'âge de dix ans. Les offres de mariage affluèrent aussitôt, et Josué appliqua toute son attention à tirer le plus grand nombre possible de florins de sa poule aux œufs d'or. Salomon valait cher. Il joignait à sa science extraordinaire un esprit vif et gai. Le caractère laissait à désirer; Salomon était impatient, violent, il avait la main leste. Mais on n'y regardait pas de si près en Lithuanie, et il passait pour être d'un naturel très agréable; c'est lui qui nous le dit, et nous le croyons sur sa parole. Il promettait de plus d'avoir le cœur aussi précoce que l'intelligence; il était déjà amoureux d'une fillette du voisinage nommée Pessel.

Il se trouva que le père de cette jeune fille, gros fermier en bonne situation, fut le premier qui fit des ouvertures à Josué. « Il lança une meute à mes trousses, dit l'*Autobiographie;* il était absolument déterminé à m'avoir pour gendre. » La poursuite fut accompagnée d'offres éblouissantes, qui assuraient l'avenir de toute la famille et dont il est grand dommage, par parenthèse, que Maimon ait négligé de nous donner les chiffres. Quoi qu'il en soit, c'était une grande victoire, justifiant toutes les espérances que Josué avait mises en ce fils chéri. Il y avait bien une ombre au tableau, mais si légère! Le riche fermier n'entendait pas du tout donner Salomon à sa fille Pessel; il le réservait à Rachel, sa cadette, qui avait une jambe tortue. Qu'est-ce que cela faisait? « Ma femme aurait eu une jambe tortue, mais j'aurais vécu dans l'aisance, libre de tout souci, et je me serais livré sans obstacle à mes études. » Par malheur, le bon Josué manquait de jugement; il refusa Rachel « avec mépris » et ne retrouva jamais une pareille occasion.

Il arriva peu après que la renommée du petit Salomon tourna la tête d'un juif savant et riche, qui habitait à plus de cent verstes de là, et qu'on n'avait jamais vu. Cet homme possédait une fille unique. Il écrivit à Josué pour le prier de lui céder son fils et ajouta qu'il le laissait libre de fixer lui-même les conditions du marché : « Mon père répondit à sa lettre dans un style élevé, composé de versets de la Bible et de passages du Talmud, et exprima brièvement ses conditions au moyen d'un verset du *Cantique des Cantiques :* « O Salomon! Que les mille pièces d'argent soient à toi, et qu'il y en ait deux cents pour les gardes de son fruit. » L'affaire conclue par correspondance, Josué s'en fut recevoir son argent, mais il était dévoré de regrets d'avoir demandé si peu, et il cherchait les moyens d'arrondir la somme « par stratagème, » sans

manquer à la parole donnée. Il se résolut enfin à déclarer aux parens de la jeune fille « qu'il avait été obligé de dire deux cents pour ne pas gâter le texte d'un verset magnifique, mais qu'il ne voulait entendre parler de rien à moins de quatre cents florins. » Son fils rapporte cette petite escroquerie sans aucune réflexion, et comme la chose du monde la plus naturelle. Elle réussit du reste à merveille. Le père trouva la raison plausible, paya les quatre cents florins et y joignit des cadeaux pour le futur : un bonnet de velours noir garni de dentelle d'or, une Bible reliée en velours vert, garnie de fermoirs d'argent, et divers petits objets. La date du mariage fut fixée, et il fut convenu que Salomon soutiendrait ce jour-là une grande controverse sur le Talmud, afin de montrer à ses beaux-parens qu'on ne les avait pas volés et qu'il valait bien quatre cents florins.

Le jour de la cérémonie approchait. Salomon s'était préparé à la dispute et sa mère était occupée à faire des gâteaux et des conserves pour le festin de noces, lorsqu'arriva une triste nouvelle : la fiancée avait été enlevée par la petite vérole. Les sentimens de la famille, en apprenant cette catastrophe, sont décrits par Salomon avec une candeur charmante. Josué fut enchanté ; les quatre cents florins lui restaient, et il allait pouvoir revendre son fils. Le fiancé pensait en lui-même : « J'ai le bonnet, et la Bible à fermoirs d'argent ; je ne manquerai pas longtemps de fiancée et ma dispute me servira une autre fois. » Il n'avait donc pas de chagrin. Sa mère, seule, demeurait inconsolable. Comme beaucoup de femmes, elle ne voyait que le petit côté des choses, et son cœur saignait à la pensée que les gâteaux et les conserves ne pourraient jamais se garder jusqu'à ce qu'on eût trouvé une autre femme pour son fils. Les gâteaux furent effectivement perdus. Salomon les déroba et les mangea, pour avoir eu au moins les miettes de son festin de noces.

Après ces choses, une cabaretière veuve, nommée Mme Rissia, se mit dans la tête d'avoir le petit Maimon pour sa fille Sarah. En vain sa famille lui représenta que c'était de l'outrecuidance de sa part ; qu'elle n'était pas en situation, à aucun égard, d'acheter un garçon dont « la réputation avait déjà excité l'attention des hommes les plus riches et les plus marquans ; » Mme Rissia jura qu'elle aurait le petit homme et se mit en campagne. Il serait trop long de raconter comment elle tendit un guet-apens à Josué, qui fut contraint de lui vendre son fils quatre cents florins ; comment Josué, ayant touché les quatre cents florins, revendit secrètement Salomon à un riche fermier, moyennant huit cents florins ; comment Mme Rissia, ayant éventé la fraude, mit une saisie-arrêt sur le cadavre de Mme Josué, morte sur ces entrefaites, et déclara qu'elle

ne rendrait le corps que contre le fiancé de sa fille ; comment le riche fermier, au désespoir, enleva une nuit le petit Salomon dans sa voiture ; comment le rapt fut découvert et l'enfant restitué à Mme Rissia, qui coupa court aux discussions en faisant les noces séance tenante. Le marié n'avait pas onze ans ; la mariée était à peu près du même âge : « Je suis obligé d'avouer, dit Maimon en terminant, que la conduite de mon père, dans cette affaire, ne peut pas être *tout à fait* justifiée au point de vue moral. » Ajoutons, à la gloire de Josué, qu'il réussit à ne pas rendre un sou des huit cents florins payés d'avance par le second acquéreur.

Voilà donc Salomon marié. Il a un costume de drap tout neuf, de coupe rabbinique, fourni par sa belle-maman. Il a toute une bibliothèque talmudique, d'une valeur de plusieurs centaines de florins, payée également par Mme Rissia. Il est assuré par son contrat d'être défrayé de tout six années durant. Il a une très jolie femme, dont il ne sait trop que faire, mais qui lui apporte en dot un cabaret et ses dépendances. Il a une belle-mère acariâtre, mais « célèbre par ses capacités supérieures, » qui tient le cabaret avec sa fille, tandis que son petit savant de gendre s'occupe à avoir des pensées subtiles. A la vérité, l'installation matérielle est imparfaite. Salomon était obligé d'habiter son cabaret, qui était « misérable. Les murs étaient noirs comme du charbon, de fumée et de suie. Les poutres du toit étaient soutenues par des troncs d'arbres non équarris. Les fenêtres consistaient en quelques morceaux de mauvais verre, tout cassé, et en petites lames de sapin, recouvertes en papier. » Les bancs étaient sales, la table « plus sale encore, » et le lit de Mme Rissia, avec ses légions de punaises, surpassait en saleté la table et les bancs. Or, pour que Salomon Maimon s'aperçût qu'un lieu ou un objet était sale, il fallait qu'il le fût à un point que l'imagination se refuse à concevoir. Son horreur de la propreté, ses efforts pour la combattre, et ses succès en ce genre sont demeurés légendaires parmi tous ceux qui l'ont connu.

L'absence de bien-être l'affectait peu. Il ne songeait qu'à profiter de ses loisirs pour s'instruire, fréquentait assidûment les écoles juives et rêvait aux moyens d'apprendre les langues étrangères, sentant bien qu'elles étaient les clés de ce monde intellectuel dont il souhaitait l'entrée avec une passion âpre et douloureuse. Les difficultés semblaient insurmontables. « Apprendre le polonais ou le latin avec un maître catholique était impossible, d'un côté parce que les préjugés de mon peuple m'interdisaient toute autre langue que l'hebreu et toute autre science que le Talmud, avec l'armée de ses commentateurs ; de l'autre côté, parce que les préjugés des catholiques ne leur permettaient pas de donner des leçons à un juif. » Quant à se procurer des livres quelconques, en dehors des ou-

vrages relatifs au Talmud, il n'y fallait pas songer dans son village.

Le hasard vint à son aide. Il découvrit un jour dans certains gros livres hébreux que les feuilles avaient été numérotées au moyen de trois alphabets différens. Après avoir épuisé les lettres hébraïques, l'imprimeur avait eu recours aux lettres latines et allemandes. A peine Maimon eut-il entre les mains ce fil léger, qu'il essaya d'apprendre l'allemand sans autre secours. Il ne faut pas oublier qu'il n'avait jamais vu de grammaire, ni ouï parler du mécanisme des langues. Son ignorance faisait de son entreprise un tour de force, presque un miracle philologique.

La méthode dont il se servit est exposée assez confusément dans ses mémoires. Autant qu'il m'a été donné de comprendre, il partit de l'hypothèse que l'ordre de l'alphabet est le même en allemand qu'en hébreu et attribua, par analogie, une prononciation de convention aux caractères allemands. Il s'exerça ensuite à les combiner et à écrire les mots de son patois auxquels il attribuait une origine germanique. L'embarras était de vérifier s'il était tombé juste et s'il n'employait pas une lettre pour une autre. Un nouveau hasard lui procura des feuillets détachés d'un vieux livre allemand. Il y chercha les mots qu'il avait écrits, en découvrit plusieurs, et ces mots isolés lui livrèrent petit à petit le sens du texte. Au prix de quelles peines, de quels tâtonnemens et de quels prodiges de divination, ceux-là peuvent seuls s'en faire une idée qui connaissent et l'alphabet hébreu et l'infâme jargon des juifs polonais.

Si le procédé demeure obscur, le résultat est certain : Salomon savait l'allemand. On en eut la preuve un jour que des étudians israélites de Königsberg, auxquels il expliquait dans son baragouin qu'il possédait leur langue, lui présentèrent avec de grands éclats de rire le *Phédon* de Moïse Mendelssohn. Leur hilarité redoubla en entendant sortir de sa bouche des sons baroques et inintelligibles, et cessa soudain lorsque Maimon se mit à traduire en hébreu ce qu'il avait lu. Ce va-nu-pieds, qui sortait de son cabaret, saisissait sans effort les raisonnemens de Mendelssohn sur l'immortalité de l'âme et les rendait en hébreu avec un singulier bonheur d'expression.

Notons en passant que Maimon possédait le génie philologique sans aucun mélange du génie polyglotte, qui en est très différent. Il fut toute sa vie un phénomène d'incapacité pour les langues parlées. De longues années après s'être établi en Allemagne, où il était devenu un savant, il était toujours hors d'état de se faire comprendre dans aucun idiome civilisé, et c'était un grave obstacle, selon la remarque judicieuse d'un de ses protecteurs, « pour communiquer sa science aux autres, ou pour en faire un usage quelconque. »

Quand le petit Salomon vit qu'il savait l'allemand, il chercha des livres, mais il n'y en avait point dans ses environs. Il revint à ses oreilles qu'un grand rabbin d'une ville de Lithuanie, ayant habité l'Allemagne dans sa jeunesse, en avait rapporté des ouvrages de science qu'il lisait en cachette. Sans souffler mot à personne, il partit à pied, au milieu de l'hiver russe et la bourse vide, pour aller chez cet heureux grand rabbin qui possédait une bibliothèque allemande. Il était du reste coutumier de ces sortes d'expéditions ; il avait fait une fois plus de 60 lieues à pied pour emprunter un livre hébreu du xe siècle sur la *Philosophie péripatéticienne.*

Le retour de chez le grand rabbin marque une ère nouvelle dans l'histoire intellectuelle de Maimon. Il rapportait quelques vieux livres de science allemands, qui eussent été arriérés pour tout autre, mais qui lui permirent enfin de contenter ses longs désirs. Il reçut avec ravissement l'initiation aux secrets de la nature. Un rayon lumineux perça l'obscurité où il se débattait, et il vola de découverte en découverte vers le monde de la pensée pure et sereine. Chaque page déchiffrée était un nouveau coup d'aile qui l'emportait plus haut, loin de cette fange de superstition et d'ignorance où il avait grandi et croupi. Il eut là des semaines qui le payèrent de toutes ses peines passées et de toutes celles qui l'attendaient encore, des semaines ineffables pendant lesquelles, nouveau Faust, il crut avoir pénétré le mystère de l'univers. Il vécut dans un éblouissement délicieux, parmi des jouissances d'orgueil d'une infinie douceur, méprisant avec volupté les autres talmudistes et tous les juifs polonais. Dans son enivrement, il se crut maître des maladies, donna des consultations et fabriqua des remèdes. Les résultats furent « ce qu'on peut croire, » et il comprit « qu'il fallait quelque chose de plus, pour pratiquer la médecine, que ce qu'il avait appris. » Toutefois il demeura persuadé qu'il était devenu un être supérieur, impropre à vivre dans le milieu grossier où son mariage l'avait fixé.

Sa belle-mère lui faisait justement une existence ignoble. Six mois ne s'étaient pas écoulés depuis la noce, que Mme Rissia regrettait sa spéculation et l'engagement de nourrir son gendre à rien faire. Elle le querellait, le battait, lui refusait à manger. — « Il ne se passait guère de repas, dit *l'Autobiographie*, sans que nous nous jetions à la tête assiettes, tasses, cuillers, et autres objets semblables. » De la dot promise à sa fille, pas un sou ; Mme Rissia ne possédait plus que des dettes. Elle avait d'ailleurs des griefs sérieux contre son gendre. Croirait-on que ce ménage de onze ans n'avait pas d'enfans? On avait « ensorcelé » Salomon! C'était la seule manière d'expliquer une chose aussi extraordinaire. Bref, on le mena chez une sorcière, qui fut priée de défaire ce que la première avait

fait. Elle s'en chargea et réussit au-delà de toute espérance. Avant que le mari eût accompli sa quatorzième année, le petit ménage eut un fils, qui fut nommé David et suivi de beaucoup d'autres. Salomon n'en fut pas plus respecté par sa belle-mère, ni moins battu. Il rendait les coups, mais il n'était pas le plus fort, et l'amour paternel ne le consolait point dans sa détresse. Ses sentimens pour ses enfans étaient tout semblables à ceux de Jean-Jacques Rousseau pour les siens. Ils se résumaient de même en une grande inclination à se débarrasser des chers petits.

L'excès de misère et le chagrin refermèrent son horizon. L'aurore qui avait lui devant ses yeux charmés s'éteignit, ne laissant derrière elle que d'amers regrets, et une épaisse nuit morale redescendit sur le jeune rabbin du cabaret Rissia. Le besoin le décida à se placer en qualité de précepteur chez un fermier de sa religion. La description de ce nouvel intérieur complète le tableau de la Pologne juive au siècle dernier : — « Le fermier était un homme d'une cinquantaine d'années, dont le visage entièrement velu se terminait par une barbe sale et épaisse, aussi noire que la poix. Son langage consistait en une sorte de grognement, intelligible seulement pour les rustres avec lesquels il était en relations quotidiennes. Sa femme et ses enfans étaient à sa ressemblance. »

« Ils habitaient une hutte contenant une seule pièce, et couleur de charbon en dedans et en dehors. Point de cheminée, mais simplement une petite ouverture dans le toit, pour le passage de la fumée ; dès qu'on laissait éteindre le feu, on fermait soigneusement l'ouverture, afin de conserver la chaleur. Pour fenêtres, d'étroites lames de sapin, posées en croix et recouvertes de papier. C'est là qu'on se tenait, qu'on buvait, mangeait, travaillait et dormait. Représentez-vous cette chambre surchauffée et la fumée rabattue par le vent et la pluie, comme c'est généralement le cas en hiver, jusqu'à ce que tout l'espace en soit rempli à suffoquer. Du linge immonde et des loques infectes sont accrochés à des perches disposées en travers de la chambre, dans l'espoir que la fumée tuera leur vermine. Plus loin sont suspendues des saucisses, dont la graisse dégoutte continuellement sur la tête des gens. Voici les barils où l'on conserve les choux aigres et les betteraves rouges qui forment la principale nourriture des Lithuaniens. Voilà, dans ce coin, la provision d'eau de la journée, et voilà, tout à côté, l'eau sale. Le pain se pétrit et se cuit dans cette même pièce ; on y cuisine, on y trait la vache, on y procède à toute espèce d'opérations. »

Les habitans de la hutte étaient contraints de s'asseoir par terre, sous peine d'être étouffés par la fumée. M. le précepteur dut se plier aux usages de la maison. Tapi dans un coin avec ses élèves, de petits sauvages très sales et demi-nus, il leur apprenait à lire dans

une vieille Bible en lambeaux. « Le tout ensemble, dit-il, formait un groupe splendide, digne de n'être dessiné que par un Hogarth et chanté que par un Butler. » Le malheureux connut dans ce milieu repoussant le fond de l'abjection humaine. Il y perdit ce qu'il pouvait avoir conservé de dignité et de respect de soi-même, et noya son ennui dans l'eau-de-vie. Quelles que fussent à présent ses destinées, le passé était irrémédiable et Salomon Maimon dégradé à jamais. Le futur auteur de l'*Essai sur la philosophie transcendantale* devint aussi repoussant que ses hôtes. Il traîna comme eux des haillons immondes sur un corps plein de vermine. Il fut servile comme eux, bestial comme eux. Son intelligence et son instruction ne lui servirent qu'à avoir, de plus qu'eux, un cynisme éhonté. Se sentant très supérieur à ce qui l'entourait, il s'habitua à trouver de bonne guerre de mener « une vie contemplative » aux dépens de la communauté, et jamais plus il ne se défit du vice de paresse. L'âme était perdue; salie, vautrée, aplatie; une guenille d'âme dans un corps d'ivrogne. Toutes les chances étaient pour que l'intelligence fût obscurcie. Il n'en fut rien. La petite flamme continuait de brûler, claire et vive. Sa ténacité sauva ce qui restait à sauver de Salomon Maimon.

V.

Il avait montré à lire à plusieurs hordes de petits sauvages, dans plusieurs huttes à peu près semblables, et il ne se sentait plus le courage de recommencer. Il avait vingt-cinq ans, une nombreuse famille que la faim talonnait, et toujours, au fond de lui-même, l'obsession de *savoir*, de manger le fruit de l'arbre de science, que d'autres ont à portée de la main et négligent de cueillir, par indolence ou dédain. Le peu qu'il avait appris l'avait rendu suspect à ses coreligionnaires, et non sans fondement; il avoue qu'il était arrivé par degrés à se séparer d'eux sur toutes les questions. « Comme il fallait néanmoins, ajoute-t-il, vivre par la communauté, la situation empirait de jour en jour. » On se représente le sort d'un juif renié par les siens, dans un temps où les chrétiens le recevaient à coups de pied. Il n'y avait plus de place pour lui sur la terre, et il n'existait que par contrebande. Maimon approchait de cet état quand il lui vint à l'esprit que ce devait être tout différent en Allemagne, dans le pays des livres. En Allemagne, il trouverait des maîtres et des bibliothèques; il trouverait un large horizon intellectuel, des encouragemens, des hommes éclairés qui ne lui feraient pas un crime d'apprendre les mathématiques ou l'anatomie. En Allemagne, on comprendrait qu'il étouffait dans les limites étroites où les rabbins polonais confinaient la pensée; qu'il

n'était pas le premier venu et qu'il avait le besoin et le droit de sortir du Talmud. En Allemagne enfin, il publierait un manuscrit, son premier ouvrage, la chair de sa chair, — car il l'avait bien tiré tout entier de son cerveau, — qu'il était réduit à cacher de peur de scandale, et qui donnerait tout de suite sa mesure au monde savant.

Ce manuscrit chéri, qui date des années d'adolescence, renfermait les idées du petit Salomon du cabaret Rissia, aux souliers crevés et aux habits en loques, sur l'essence de Dieu et les origines du monde. L'idée lui en avait été suggérée par l'initiation à la Cabbale, la doctrine secrète des juifs. Il avait reconnu que les cabbalistes entendaient tout de travers la portion philosophique de la doctrine et il avait proposé une interprétation de son cru dans un grand travail que l'*Autobiographie* mentionne avec tendresse. « Je le conserve encore, écrit Maimon, comme un monument de la lutte de l'esprit humain, aspirant à la perfection en dépit de tous les obstacles. » Il s'arrête même à l'analyser dans un passage qu'il faut citer, car il prouve à quel point l'instinct métaphysique est incoercible ; nous rappelons une fois de plus que Maimon devait toutes ses idées, sans exception, à l'effort d'une réflexion solitaire.

Il expose d'abord brièvement le système des cabbalistes, par coquetterie, pour mettre en lumière l'originalité du sien, puis il résume en ces termes les découvertes de sa jeunesse inculte : « Dieu est antérieur au monde, non dans le temps, mais dans la nécessité de son existence comme condition du monde. Toutes choses, excepté Dieu, dépendent nécessairement de Dieu comme de leur cause, non-seulement quant à leur existence, mais quant à leur essence. La création du monde ne pourrait donc être conçue comme ayant tiré *quelque chose de rien*, ni comme ayant formé quelque chose ne dépendant pas de Dieu ; Dieu a tiré le monde de *lui-même*. Et comme les différens êtres possèdent différens degrés de perfection, nous devons les expliquer par différens degrés de limitation de l'être divin. »

Plus tard, quand Maimon eut fait ses études, il s'aperçut qu'il avait réinventé le spinozisme. « En fait, dit-il, la Cabbale n'est qu'un spinozisme poussé à l'extrême, où non-seulement l'origine du monde est expliquée par une limitation de l'être divin, mais où, de plus, l'origine de chaque espèce d'être et ses rapports avec les autres dérivent d'un attribut distinct de Dieu. »

Il aurait presque suffi du commentaire sur la Cabbale pour justifier la page où le plus compétent des juges, M. Kuno Fischer (1), range Maimon parmi « les autodidactes les plus remarquables qui aient jamais fait leur apparition dans la philosophie, » et son cas

1 *Geschichte der neuern Philosophie*, t. V.

dans « les plus étonnans de l'histoire du développement des têtes scientifiques. »

Dès que le rêve de l'Allemagne eut traversé son esprit, la vision revint sans cesse et bientôt ne le quitta plus. Il céda au mirage, partit, et le voilà sur la route de Königsberg, sans un sol et demi-nu, mais son cahier en poche et une immense espérance au cœur. Il abandonnait sa femme et ses enfans, et disons tout de suite qu'il ne leur donna jamais de ses nouvelles. Il ne s'en excuse pas ; ce n'est pas sa manière, et il ne s'excuse jamais de rien. Il a une bien autre désinvolture que Rousseau, dont il avait lu et médité *les Confessions* à l'époque où il écrivit ses propres mémoires. Vous vous rappelez Rousseau plaidant piteusement les circonstances atténuantes pour avoir envoyé ses enfans aux Enfans-Trouvés ? Maimon se dispense de ces apologies hypocrites, non par fierté, mais par impudence. Il était délivré de ses nombreux enfans ; c'était un bon débarras, et voilà tout. Il n'avait pas les vertus de famille, il était un mauvais juif : pourquoi feindre ?

Le voilà à Königsberg, le voilà embarqué pour Stettin ; par charité, mais qu'importe ? Le voilà sur le sol germanique, marchant d'un pied léger vers Berlin, la ville de lumière. Il eut pourtant un instant de défaillance lorsqu'il se vit seul en rase campagne, « sans un *pfennig* pour acheter à manger » et ne comprenant pas un mot de la langue du pays. « Je m'assis sous un tilleul et me mis à pleurer amèrement. » Ce héros de la philosophie était dans la vie quotidienne un très grand pleurard. Dans les momens difficiles, c'est sa ressource : il s'assoit par terre et pleure.

Les larmes le soulagèrent. Son « cœur devint bientôt plus léger. » Il se remit en marche, et son voyage jusqu'à Berlin fut un mélange pittoresque de mendicité et de gloire. D'habitude il tendait la main et couchait à l'écurie avec les autres vagabonds. Parvenait-il à se faire reconnaître pour un savant rabbin, ses coreligionnaires le traitaient à l'instant même avec tout le respect dû à son rang et à son mérite, sans s'occuper de son extérieur. Ce fut ainsi qu'un jour de sabbat, il dîna chez un riche israélite qui le mit à la place d'honneur, entre lui et sa fille. Celle-ci était habillée avec une extrême recherche, et Salomon s'ingéniait à avoir une conversation brillante, lorsqu'il lui arriva une mésaventure : « En ma qualité de rabbin, je me mis à tenir un discours très savant et très édifiant ; et moins monsieur et mademoiselle comprenaient, plus ils trouvaient cela divin. Tout à coup, je remarquai avec peine que la jeune personne prenait un air de mauvaise humeur et commençait à faire des grimaces. Au premier moment, je ne sus à quoi attribuer ses contorsions, mais au bout de quelque temps mes yeux tombèrent sur ma personne et mes sales guenilles, et le mystère

s'expliqua. Le malaise de la jeune personne avait une très bonne cause. Comment aurait-il pu en être autrement? Depuis sept semaines que j'avais quitté Königsberg (1), je n'avais pas changé de chemise, et j'avais couché dans les écuries d'auberge, sur de la paille qui avait déjà servi à combien d'autres! » Que pouvais-je faire? conclut Maimon. Rien, évidemment, si ce n'est s'en aller le plus tôt possible avec ses puces. C'est le parti qu'il prit, mais il avait le cœur gros de quitter un si bon râtelier.

La vue des toits de Berlin lui fit oublier ses maux. Volontiers, il aurait crié : « Berlin! Berlin! » comme les croisés, jadis, crièrent : « Jérusalem! » Il ignorait, le malheureux, que l'Allemagne avait été inondée par un flot de rabbins polonais, qui étaient venus voir si l'on mourait moins de faim au-delà de l'Oder qu'en deçà. Accueillis avec empressement à cause de leur érudition talmudique, ils avaient infusé leur haine inepte de la science et leurs préjugés grossiers aux communautés allemandes, qui n'en avaient déjà pas besoin. Celle de Berlin était à la fois l'une des plus importantes et « des plus rigoureusement orthodoxes. Un jour, un des fidèles fut expulsé par les anciens pour avoir été surpris lisant un livre allemand; un autre fut menacé de la même peine pour s'être rasé la barbe (2). » Berlin avait pourtant Moïse Mendelssohn, le doux et éloquent philosophe, apôtre de la tolérance et du progrès, qui venait, nouveau Luther, de traduire en langue vulgaire une partie de la Bible hébraïque; mais les idées libérales de Mendelssohn n'avaient pas encore pénétré la foule juive, et Maimon allait en faire l'amère expérience.

Rien à espérer, d'autre part, des chrétiens. Les juifs d'Allemagne étaient soumis à des lois d'exception, détestés et parfaitement méprisés. C'était le temps où chaque juif « protégé » par sa majesté le roi de Prusse était tenu d'acheter chaque année une certaine quantité de porcelaine, pour faire aller le commerce des chrétiens; il n'y a pas longtemps, on conservait encore dans une famille israélite de Berlin toute une collection de magots acquis ainsi, *volens nolens*, pour obéir au règlement. C'était le temps où presque toutes les villes avaient des ghettos, d'où il ne faisait pas bon sortir. Un de nos premiers hébraïsans, qui vit encore, m'a conté qu'il avait été élevé dans le ghetto de Francfort et que les gamins lui jetaient des pierres lorsqu'il franchissait sa frontière. C'était le temps, en un mot, où le Dieu d'Israël n'avait pas encore fait de la joie avec la tristesse et donné le monde occidental au fils des prophètes pour « supplanter le badaud qui le persécute, se

(1) Dont quatre semaines de mal de mer.
(2) Théodore Reinach.

rendre nécessaire au sot qui le dédaigne (1). » Les temps étaient proches, mais les temps n'étaient pas venus.

A l'époque où notre pauvre philosophe, à la barbe hérissée, se présenta aux portes de Berlin, les mendians juifs n'étaient pas tolérés dans la ville. On fit entrer Maimon dans une sorte d'asile, rempli de malades et de vagabonds, et on lui dit d'attendre en ce lieu la visite des anciens de sa communauté, qui décideraient de son sort. Lui cependant, joyeux et plein de confiance, avise un rabbin, court à lui et s'épanche. Il lui conte sa vie, ses souffrances, ses ambitions, s'ouvre de ses projets, tire de sa poche le précieux commentaire sur la Cabbale et le montre avec orgueil et candeur. Le rabbin encourage ses confidences, puis s'éclipse soudain.

Quelques heures après, Maimon recevait une ration de soupe, accompagnée de l'injonction de quitter Berlin sur l'heure. Il avait été dénoncé aux anciens par son nouvel ami le rabbin comme un hérétique désireux « d'étendre son instruction, » chose « dangereuse pour la religion et la morale, » ainsi que le prouvait l'exemple des rabbins polonais, qui se livraient aux études profanes et perdaient la foi. Ainsi, les compatriotes de Maimon passaient à Berlin pour avoir des idées avancées. Il avait fait deux cents lieues, vécu d'aumônes pendant trois mois, enduré la faim, la fatigue, les intempéries et les rebuffades, pour s'entendre dire que les talmudistes de l'école d'Ivenez, dont il fuyait avec horreur l'insipide étroitesse et l'ignorance superstitieuse, étaient des libres-penseurs dangereux. Et lui-même, au lieu d'exciter l'intérêt, peut-être même l'admiration, il se voyait chassé en bête malfaisante loin de la source de science atteinte au prix de tant de sacrifices. « Ce fut un coup de foudre, » dit l'*Autobiographie*. Où aller? que devenir? que faire? Cependant un surveillant juif le harcelait, « sur l'ordre de ses supérieurs, » pour l'obliger à s'éloigner sans délai. Ployant sous l'angoisse, il ressortit des portes de Berlin. « Là, je me jetai à terre et pleurai amèrement. C'était un dimanche, et la foule allait se promener hors de la ville, selon la coutume. La plupart ne se détournaient pas pour les pleurnicheries d'un ver de terre tel que moi ; mais quelques âmes charitables, frappées de mon aspect, me demandèrent la cause de mes gémissemens. Je leur répondis, mais elles ne purent me comprendre, en partie à cause de mon langage inintelligible, en partie parce que les larmes et les sanglots me coupaient la parole. »

Cette fois, nous ne nous moquons pas de ses larmes. Peu d'êtres humains en ont versé de plus amères, et les heures que Salomon Maimon a passées devant la porte de Berlin, à se tordre dans la

(1) Renan : *Préface de l'Ecclésiaste.*

poussière comme un ver de terre blessé, doivent être mises dans la balance en face de sa basse dépravation. L'épreuve était trop forte. Il se produisit un dernier écroulement dans cette âme déjà bien endommagée, et ce fut sans combat, sans répugnance, qu'ayant rencontré un de ses compatriotes, mendiant de profession, Maimon s'associa à lui et prit de ses leçons. « Je fus extraordinairement content, dit-il ingénument, de trouver un de mes frères, avec qui je pouvais causer. » Le mendiant lui enseignait les tours de son métier. Maimon faisait au mendiant un petit cours « de religion et de vraie morale, » mais sans aucun succès.

« Il était idiot, » nous dit cet étrange professeur. Ils errèrent de compagnie pendant six mois, au bout desquels ils arrivèrent à Posen. L'hiver approchait, et l'association n'avait pas prospéré; Maimon était sans chaussures, demi-nu, exténué par un long régime d'eau claire et de croûtes de pain. En cet état, il eut recours à son ancien système, se fit reconnaître des juifs de Posen pour un savant talmudiste, et fut sauvé. On l'habilla, on l'hébergea. Il disputa avec les plus savans et sa réputation éclata. Il devint précepteur, et il ne tenait qu'à lui de rentrer dans la voie droite, mais il était trop tard ; jamais il ne put s'y maintenir, quelque peine qu'on prît pour l'y aider.

Pendant plus de quinze ans, il fut ballotté de çà, de là, en Allemagne et un peu en Hollande, finissant toujours par trouver des protecteurs à cause de son mérite supérieur, et les lassant tous par son désordre, sa vilaine débauche, son incurable mendicité. Il vivait la main tendue; il était importun, sans vergogne, content de recevoir des sottises pourvu qu'on y joignît deux sous. Jamais pique-assiettes plus effronté; aucune invitation ne le dégoûtait, n'importe de qui, n'importe à quoi; il en rapporte, dans ses mémoires, que nous ne saurions même faire deviner au lecteur. Le monde savant s'intéressait maintenant à lui. Mendelssohn le protégeait, Goethe lui faisait des avances, et d'autres encore, qui s'employaient à lui trouver du travail, à lui faciliter ses études, à le retirer de sa boue. Peine perdue. Il leur échappait à tous pour se replonger avec volupté dans l'ordure.

Il avait la haine de la propreté en toutes choses, physique et morale, sur soi et autour de soi. Les vingt années qu'il vécut en Allemagne, depuis Posen, furent une bataille ininterrompue contre les servantes qui voulaient balayer sa chambre, ou l'épousseter, ou nettoyer quoi que ce soit lui appartenant. Il ne se lassait pas de défendre sa poussière et ne pardonna jamais aux servantes hollandaises, qui avaient empoisonné son séjour à Amsterdam par leur acharnement à nettoyer. Sa personne et ses vêtemens étaient comme il aurait voulu que fût sa chambre, et c'est tout dire. Tout

ce qui sortait de ses mains : lettres, manuscrits, épreuves, était sale.

Ajoutez qu'il était continuellement ivre; qu'il ne savait jamais ni l'heure, ni le nom d'une rue, ni quoi que ce soit pouvant l'exposer à être exact ou régulier; qu'il parlait un baragouin abominable; qu'il était idéalement mal élevé, bruyant, colère et grossier, juif pur-sang par-dessus le marché : et expliquez, si vous pouvez, qu'il était séduisant quand il le voulait; qu'il trouva toujours des amis dévoués pour remplacer ceux qu'il s'aliénait, et qu'il inspira même une passion à une femme intelligente. Tel était le prestige de la philosophie dans l'Allemagne d'il y a cent ans, car Maimon n'eut vraiment que cela pour lui, mais il l'eut bien. A peine sur le sol germanique, son génie spéculatif prit son vol. De travail régulier, de méthode ou de discipline, pas l'apparence. Rien que des hasards ou des caprices de lecture. Il nous raconte comment il apprit la métaphysique; on pourra juger par là comment il apprit tout le reste : « J'entrai un jour, par accident, dans une boutique de beurre, où je trouvai le marchand en train de dépecer un vieux bouquin pour les besoins de son commerce. Je regarde,.. c'était la *Métaphysique* de Wolff... (1). Je demandai au marchand s'il voudrait vendre le livre. Il m'en demanda quatre sous. Je payai sans marchander et rentrai chez moi, enchanté, avec mon trésor. »

« La première lecture me plongea dans le ravissement. Ce n'était pas seulement cette science sublime, mais aussi l'ordre et la méthode mathématique du célèbre auteur, la précision de ses explications, la rigueur de ses raisonnemens, l'arrangement scientifique de son exposition; tout cela inonda mon esprit d'une lumière nouvelle. »

Certaines propositions de Wolff lui semblèrent contestables. Il les réfuta dans un mémoire qu'il envoya à Mendelssohn et dont celui-ci demeura abasourdi, tant les objections de cet écolier étaient justes, son argumentation vigoureuse. Voilà comment Maimon apprit la métaphysique.

Une autre fois, il lut la *Critique de la raison pure*. Cette lecture lui suggéra quelques idées qu'il nota, et, lorsqu'il eut fini, l'*Essai de philosophie transcendantale* était fait. Il le soumit à l'un des élèves de Kant, Marcus Herz; mais celui-ci se récusa, effrayé de ce qu'il entrevoyait, et le renvoya au maître. Kant fut longtemps avant de se résoudre à lire le manuscrit de Maimon, qui ne devait pas être engageant; l'auteur joignait au talent de tout salir un don spécial pour ne pas pouvoir apprendre l'allemand autrement que pour le lire. « Il m'était impossible, dit-il, de prononcer un seul mot correctement. » Cela n'allait pas mieux la plume à la main.

(1) *Pensées rationnelles sur Dieu, le monde et l'âme*, ou *Métaphysique*, par Christian Wolff (1719).

Il faisait des fautes d'orthographe et écrivait dans une mauvaise langue, semée de trouvailles de génie. D'autre part, Kant était vieux, malade et absorbé dans ses propres travaux : « Je m'étais déjà décidé, écrivit-il enfin à Marcus Herz, à renvoyer le manuscrit avec des excuses... mais, y ayant jeté les yeux, je reconnus aussitôt sa valeur, et je vis que non-seulement aucun de mes adversaires ne m'a aussi bien compris et n'a aussi bien saisi le point principal, mais encore que bien peu d'hommes possèdent la pénétration de M. Maimon pour les recherches de cette profondeur. » L'*Essai de philosophie transcendantale* parut à Berlin en 1790. Le directeur de l'*Allgemeine Litteraturzeitung* écrivit à ce propos à Maimon : « Trois de nos meilleurs penseurs spéculatifs ont refusé de rendre compte de votre livre, parce qu'ils sont incapables de pénétrer dans les profondeurs de vos recherches. Nous nous sommes adressés à un quatrième ; mais nous n'avons encore rien reçu. »

Nous n'avons certes point la prétention de comprendre et de faire comprendre ce que les collaborateurs de l'*Allgemeine Litteraturzeitung* déclaraient trop difficile pour eux. Il nous faut pourtant indiquer, en faisant le moins de métaphysique possible, par où les travaux (1) de Salomon Maimon ont été originaux, et pourquoi, de nos jours encore, ils conservent de l'importance pour l'histoire de la philosophie.

Maimon arrivait au moment où la doctrine de Kant traversait une période difficile. Il résultait clairement des travaux de Schulze-Enésidème (2), que la philosophie critique ne pouvait rester au point où elle avait été portée par les disciples de Kant et par Reinhold. Il fallait aller en avant ou revenir en arrière. Un recul n'était guère admissible : c'eût été la négation même de la philosophie critique, un retour pur et simple au scepticisme. Quant à une marche en avant, elle ne pouvait avoir lieu que dans une seule direction, qu'il était aisé de discerner. — « Il fallait laisser de côté cette conception de la chose en soi qui avait servi de base aux objections de l'*Enésidème* et, de plus, l'abandonner par des raisons tirées du criticisme même (3). »

(1) Outre l'*Autobiographie* et l'*Essai* déjà cités, on a de Maimon : *Progrès de la philosophie depuis Leibniz* (1793) ; *Traité de logique* (1794) ; *Recherches critiques sur l'esprit humain* (1797) ; une édition avec commentaire du *More Nebouchim* de Maimonide (1791), etc. Maimon avait aussi écrit de nombreux articles de journaux et de revues.

(2) Gottlob-Ernest Schulze, professeur de philosophie à Gottingue, où il eut Schopenhauer parmi ses élèves, est ordinairement désigné par le titre de son grand ouvrage : *Enesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* (1792).

(3) *Geschichte der neuern Philosophie*. M. Kuno Fischer consacre deux chapitres entiers à Maimon et à son système.

Or Maimon n'avait pas attendu les objections de l'*Ænésidème* pour se placer précisément à ce point de vue. Il avait dépassé Schulze et Reinhold avant de les connaître, par sa seule intuition, dès le temps où la *Philosophie élémentaire* se fondait. Celle-ci avait la prétention de démontrer la réalité objective de la chose en soi. Maimon démontra au contraire que la chose en soi est inconcevable, et par cela même impossible. A lui tout seul, il fit progresser la philosophie critique jusqu'au *scepticisme critique,* ainsi nommé par M. Kuno Fischer en opposition au « scepticisme anti-critique d'Ænésidème. » Maimon a du reste résumé lui-même, de façon pittoresque, l'état dans lequel ses travaux laissaient la philosophie : — « La philosophie critique, dit-il, et la philosophie sceptique sont en face l'une de l'autre dans les mêmes termes que le serpent et l'homme après la chute. Il a été dit au serpent : *L'homme te marchera sur la tête* (c'est-à-dire la philosophie critique troublera toujours le sceptique en lui alléguant la nécessité inéluctable d'une connaissance scientifique et de principes universels) ; *mais toi, tu lui mordras le talon* (c'est-à-dire le sceptique taquinera toujours le philosophe critique en lui démontrant que ses principes universels et nécessaires ne peuvent servir à rien). »

Il est bon de faire remarquer ici que la réputation de Maimon, en Allemagne même, n'est nullement en rapport avec le cas qu'ont fait de ses travaux des hommes tels que Kant et Mendelssohn ou, de notre temps, M. Kuno Fischer. Ce dernier attribue une disproportion qui le choque à l'insupportable façon d'écrire du personnage. Maimon était un grand métaphysicien, mais il n'avait pas d'éducation, et ses livres sont illisibles, même pour les Allemands ; c'est tout dire. Je n'oserais même pas recommander son *Autobiographie* au lecteur français. La tradition rapporte qu'il l'écrivit sur le banc d'une taverne, d'où vient sans doute qu'elle est composée au hasard de l'inspiration et de la bouteille. C'est un pêle-mêle de scènes réalistes d'un grand effet et de dissertations, philosophiques ou autres, passablement fatigantes, dont l'une ne remplit pas moins de dix chapitres à elle seule et a certainement été écrite après boire. Maimon y analyse un ouvrage de Maïmonide, célèbre rabbin du XIIe siècle. Maimon, ce jour-là, n'avait plus les idées nettes ; il s'imaginait faire un article pour le *Journal für Aufklärung* ou pour le *Berlinische Monatsschrift.*

Le reste de sa carrière sera vite conté. Nous avons dit qu'il avait inspiré une passion. Cet événement tient peu de place dans ses mémoires. D'après son récit, la dame avait été belle ; elle était savante et brûlait d'un feu généreux pour la philosophie ; mais elle avait quarante-cinq ans, et Maimon ne pensait pas à mal auprès d'elle ; il allait la voir uniquement pour causer métaphysique. Elle

se décida à faire les premiers pas. Maimon lui répondit sans ambages qu'en amour la science ne remplaçait pas la jeunesse. Elle soutint que si, par une argumentation dans toutes les règles, les argumens *a priori* d'abord, puis ceux *a posteriori*, qu'elle appuya d'exemples tirés des auteurs, « et en particulier des romans français. » Il lui rit au nez, et leur liaison se termina par une correspondance qui est probablement unique en son genre. Bélise n'aurait pas trouvé mieux que la lettre suivante :

« Monsieur, je me suis étrangement trompée sur votre compte. Je vous prenais pour un homme de pensées nobles et de sentimens élevés, mais je vois à présent que vous êtes un vrai épicurien. Vous ne cherchez que le plaisir. Une femme ne peut vous plaire que par sa beauté. Une Mme Dacier, par exemple, qui a étudié à fond tous les auteurs grecs et latins et qui les a enrichis d'annotations savantes, ne serait pas capable de vous plaire. Pourquoi? Parce qu'elle n'est pas jolie. Vous, monsieur, qui êtes à d'autres égards si éclairé, vous devriez avoir honte de chérir des principes aussi pernicieux; et si vous ne vous repentez pas, tremblez devant la vengeance de l'amour outragé. »

Maimon répondit à cette incomparable fleur de pédanterie par de lourdes remarques sur les différens sens d'*épicurien*. — « J'ai tout le respect du monde, disait-il ensuite, pour la science de Mme Dacier : elle avait en tout cas la ressource de tomber amoureuse des héros grecs qui assistèrent au siège de Troie et de compter en retour sur l'amour de leurs mânes, qui ne cessaient de voltiger autour d'elle; mais c'est tout. Quant au reste, madame, en ce qui touche votre vengeance, je ne la crains point, car le Temps, qui détruit tout, a émoussé vos armes, c'est-à-dire vos dents et vos ongles. » C'est la lettre d'un manant et d'un cuistre ; mais, au fond, Maimon avait raison.

Maimon eut peu après une seconde alerte féminine, autrement vive. Il se trouvait à Breslau, dans une misère noire; tout à coup, il aperçoit sa femme Sarah et David, leur premier-né, qu'il avait bien espéré ne jamais revoir ni l'un ni l'autre. Sarah l'abandonnée, lasse de son veuvage, était partie de Lithuanie à la recherche de son époux. « Cette femme, dit Maimon, avait un courage d'amazone. » Elle l'avait découvert, je ne sais par quel miracle, et elle venait le sommer de retourner avec elle au cabaret Rissia ou de divorcer, le tout sans délai. L'embarras de Maimon ne saurait se dépeindre. Il ne jugeait pas à propos de divorcer, pour des raisons à lui connues. D'un autre côté, il ne voulait à aucun prix retourner en Pologne. La vue des siens redoublait son aversion pour cette pensée. Sarah avait positivement de très vilaines manières. David était un jeune barbare. Maimon songeait, en les considérant, qu'ils étaient

tous comme cela, là-bas, et il se sentait séparé d'eux par plusieurs couches de civilisation, lui qui n'avait jamais pu apprendre à ôter son chapeau pour saluer. Un homme de sa sorte ne pouvait pas reprendre cette existence de brutes.

Il raisonna Sarah, qui n'écouta rien. Elle avait hérité du caractère impérieux de sa mère, et Maimon se sentait comme une herbe devant elle. Il fallut céder, divorcer, et toute cette aventure coûta cher aux amis de l'époux.

Cependant, Maimon approchait du port. La fortune lui vint par la philosophie, comme l'amour, et il l'accueillit d'un visage moins maussade. Un certain noble silésien, le comte Kalkreuth, avait été subjugué d'admiration par ses écrits. Il voulut connaître l'auteur. Il le vit, le sentit, et ne lui en offrit pas moins un asile dans sa propre maison. Maimon accepta et s'en fut continuer avec les laquais de son noble ami sa lutte héroïque contre les balais et les plumeaux. Sa chambre était véritablement et à proprement parler un chenil, car il y enfermait avec lui toute sorte d'animaux, qui vivaient de même dans la sainte liberté de la nature. Le comte Kalkreuth s'arrangea de tout, supporta tout, et garda son philosophe jusqu'à son dernier soupir. Maimon passa chez lui plusieurs années heureuses, à l'abri du besoin.

Au mois de novembre de l'année 1800, il tomba malade dans un château appartenant au comte. Le pasteur protestant de la ville voisine vint le visiter et se mit à lui parler de l'autre monde, plus par curiosité, d'après ses propres aveux, que par tout autre sentiment. Maimon affichait depuis longtemps des idées très peu religieuses, et le pasteur voulait voir s'il « tiendrait bon » devant la mort. Au début, il tint bon. — « Quand je serai mort, répondait-il, je serai fini. » Le bon pasteur se piqua au jeu. Il s'attendrit, devint éloquent et fit briller devant les yeux du mourant un monde futur où il rencontrerait des gens très distingués. — « Voyons, disait-il, est-ce que vous n'auriez pas envie de vous trouver avec Mendelssohn, pour qui vous aviez tant de considération? »

Maimon l'écoutait-il? Quoi qu'il en soit, le moribond s'écria tout à coup : — « Ah! quel imbécile j'ai été! le plus imbécile de tous les imbéciles! » Il expira le jour suivant, 22 novembre.

Tel fut le jugement de ce vigoureux esprit sur lui-même, au moment suprême de l'examen final. Il reste à se demander si Maimon, lorsqu'il proclamait ainsi la faillite de son existence, songeait au bilan matériel ou moral. La réponse n'est guère douteuse. Depuis bien longtemps, les considérations morales n'existaient pour lui que subordonnées aux autres; c'était la leçon que lui avaient enseignée ses expériences de juif polonais, et il ne s'en cachait pas,

soit reste de naïveté, soit plutôt perfection de cynisme. Avant d'être recueilli par le comte Kalkreuth, il avait eu l'idée de se faire baptiser pour avoir du pain, et il avait rédigé une profession de foi où il déclarait « sa résolution d'embrasser la religion chrétienne, afin de s'assurer le bonheur temporel aussi bien que l'éternel. » Il ajoutait que la religion juive était plus conforme à la raison que le christianisme, « mais que celui-ci était plus avantageux pour l'usage pratique. » L'ecclésiastique auquel il présenta son papier le mit à la porte, donnant ainsi, d'après Maimon, une preuve d'inintelligence, puisque le bonheur temporel est « la condition indispensable » du progrès moral; idée, par parenthèse, tout à fait opposée au christianisme, qui met les épreuves sur la route de la perfection et range l'humilité et la pauvreté parmi les vertus.

Il regrettait d'avoir mal arrangé sa vie, d'avoir eu faim et froid, d'avoir marché pieds nus et couché sur la dure, d'avoir usé son corps sous le soleil, la pluie et la neige, sans foyer et souvent sans toit; d'avoir été battu par les nobles polonais et leurs domestiques, par les soldats russes, par les bateliers allemands du Niémen, par sa belle-mère la cabaretière; de ne pas avoir abandonné plus tôt ses enfans pour venir dans le pays des livres; de ne pas avoir mieux profité des leçons de son ami le mendiant; d'avoir été poltron, de sorte que personne ne se gênait pour l'injurier; d'avoir eu quelquefois la faiblesse de travailler; de ne pas avoir su trouver plus tôt un comte Kalkreuth pour l'entretenir à ses frais. — « Imbécile! le plus imbécile de tous les imbéciles! » de s'en être si mal tiré avec tout son esprit.

Quant à avoir été un mendiant, un gueux, un ivrogne, un être crapuleux et immonde, ce n'était pas à lui à le regretter, si tant est que ce fût regrettable, puisque ce n'était pas sa faute. La nature l'avait créé pour être un homme supérieur, un pasteur d'intelligences, et il avait certes assez lutté pour faire valoir ses dons et remplir sa destinée! Mais, parce qu'il était juif, son caractère avait été brisé, ses sentimens salis, son sens moral anéanti. L'excès de souffrance, l'iniquité et l'injustice l'avaient mis dans un état à faire douter, quoi qu'on en dise, qu'une âme humaine soit toujours quelque chose d'important. L'âme de Salomon Maimon était si peu de chose! Il le savait, mais cela n'avait pas dépendu de lui, tandis que cette faim maudite, ces vagabondages harassans sous la bise et le hâle, ces nuits sans gîte... « Imbécile! le plus imbécile de tous les imbéciles! »

ARVÈDE BARINE.

100 à la première date et 38 pour 100 à la seconde. Lors de la répartition qui suivra le recensement, mais précédera le prochain scrutin pour la présidence, le Sud perdra encore, et, dût-il rester compact, ce qui ne sera probablement pas, il ne lui suffira plus pour vaincre de l'appoint du New-York et d'un état douteux comme l'Indiana; son contingent serait encore trop faible.

Le Sud, en effet, n'a reçu qu'une minime partie du grand courant d'immigration qui s'est déversé de l'ancien monde sur le nouveau depuis vingt-cinq ans. C'est dans la région de l'Ouest qu'a été portée toute la masse de ce flot montant de population nouvelle. Tout le pays à l'ouest des monts Alleghanys contenait 8,600,000 habitans en 1860, un quart de la population totale. Vingt ans plus tard, il en avait 17,140,000, soit plus du tiers de l'ensemble. Sa part de voix dans le collège électoral s'est élevée de 73 sur 303, un peu moins d'un quart, à 135 sur 401, un peu plus du tiers. Ainsi l'influence de l'Ouest dans une élection générale ne cesse de s'accroître, tandis que celle du Sud diminue, et l'Ouest, on ne doit pas l'oublier, s'il n'a pas de raison pour être exclusivement protectionniste, reste cependant en grande majorité républicain.

D'un autre côté, le nombre des états, entre 1860 et 1888, ne s'est élevé que de 35 à 38 par l'admission du Kansas, du Nebraska et du Colorado. Or il y a en ce moment cinq territoires du Nord-Ouest qui réclament leur admission dans l'Union. Ils n'ont pu l'obtenir des démocrates, maîtres du pouvoir, justement inquiets de l'accroissement de force que cette augmentation du nombre des états doit nécessairement donner à leurs adversaires. Mais on peut prévoir que, sous un président républicain, le cinquante et unième congrès où les républicains ont la majorité dans les deux chambres, et qui commence à siéger en 1889, donnera satisfaction aux vœux des populations qui ont colonisé le Dakota nord et sud, le Washington, le Montana et le Wyoming. Avant deux ans, le nombre des états de l'Union aura été probablement porté de 38 à 43, et cette adjonction assure au parti républicain un contingent supplémentaire de 15 voix pour la présidence. La conséquence rigoureuse à tirer de ces faits pour les démocrates, s'ils veulent se relever de leur défaite de 1888, est qu'ils doivent renoncer à rester ce qu'ils étaient encore jusqu'à présent à bien des points de vue, un parti géographique, pour redevenir un parti national, recrutant ses adhérens dans toutes les régions de la république, constitué sur des principes nouveaux, auxquels les souvenirs de la guerre civile soient plus que jamais étrangers.

A. Moireau.

LE PEUPLE D'ISRAEL ET SON HISTORIEN

Histoire du peuple d'Israël, par M. Ernest Renan. Tomes I et II. Paris, 1887-1888; Calmann Lévy.

A l'occasion de l'*Histoire du peuple d'Israël*, au lieu de parler de *l'Abbesse de Jouarre*, et de faire ainsi du livre de M. Renan comme si je ne l'avais pas lu, j'ai pensé qu'il ne saurait déplaire à M. Renan lui-même, et encore moins à nos lecteurs, que l'on parlât plutôt de l'*Histoire du peuple d'Israël*. Quand, en effet, un écrivain a mis le meilleur de sa vie dans un livre, et que ce livre, auquel il rapportait, comme à leur but ou à leur centre, les travaux mêmes qu'on y eût crus le plus étrangers, paraît enfin, on ne peut pas, sans quelque impertinence, traiter l'œuvre de quarante ans comme on ferait un caprice ou une fantaisie de son imagination. Par préférence à tant d'autres sujets dont il se fût également rendu maître, s'il a choisi l'histoire du peuple d'Israël, on lui doit de croire qu'il en avait d'autres raisons, moins personnelles, plus générales, que de faire les honneurs de son propre talent, et de nous en donner en spectacle la vigueur ou les grâces. Et lorsque enfin, comme ici, ces raisons ne sont point cachées, mais évidentes, mais « actuelles, » mais vivantes, pour ainsi dire, alors on conviendra qu'il y aurait peu de bravoure à feindre de ne pas les voir, et qu'en refusant de juger au fond, ce serait nous-mêmes que nous jugerions. « Quand

on écrit sur les maîtres de Ninive ou sur les Pharaons d'Égypte, disait Strauss il y a vingt ans, — dans la *Préface* de sa *Nouvelle vie de Jésus*, — on peut n'avoir qu'un intérêt historique, mais le christianisme est une question tellement vivante, et le problème de ses origines implique de telles conséquences pour le présent le plus immédiat, qu'il faudrait plaindre les critiques qui ne porteraient à ces questions qu'un intérêt purement historique. » Mais ceux qu'il faudrait plaindre encore davantage, si par hasard ils existaient, ce serait ceux qui n'y prendraient qu'un intérêt purement littéraire.

I.

Non pas qu'en un pareil sujet nous affections d'être insensible aux qualités personnelles ou proprement littéraires. Même, nous savons assez que la manière de dire ou de présenter les choses fait une partie de leur vraisemblance, de leur vérité peut-être, et, en tout cas, du pouvoir qu'elles ont pour nous convaincre ou pour nous persuader. Si, par exemple, dans le temps de Voltaire et de Rousseau, le talent et le génie, au lieu d'être du côté de la « philosophie, » comme on disait alors, se fussent trouvés du côté de « l'autel et du trône, » évidemment la physionomie du XVIIIe siècle en était changée tout entière, et notre histoire prenait sans doute un autre cours. Aussi n'est-ce point à M. Renan, c'est à son livre que l'on ferait tort, c'est à sa thèse et à sa vérité, si l'on négligeait, avant de l'exposer et de la discuter, de dire les moyens originaux et hardis qu'il a pris pour l'établir. Personnels à M. Renan, ils n'en sont pas moins de la constitution du sujet, si même, en un certain sens, ils ne sont le sujet lui-même. Je veux dire par là que, dans l'*Histoire du peuple d'Israël*, comme autrefois dans celle des *Origines du christianisme*, la méthode présume les conclusions de tout l'ouvrage, qu'elle les enveloppe au moins, et qu'il n'est pas, on va le voir, jusqu'à la *tonalité* du style où nous ne retrouvions l'intention assez marquée de ramener ce qu'on appelle encore quelquefois « l'histoire sainte » aux proportions et aux conditions de toute histoire humaine.

Avant tout, et avant même que d'être œuvre d'historien, cette *Histoire du peuple d'Israël* est œuvre de philologue, d'érudit, de critique, et, si ce n'en est pas assurément le seul mérite, c'en est du moins la principale ou la première originalité. Des recherches ingrates et ardues, qui jusqu'alors étaient demeurées comme enfermées dans la cellule du théologien ou dans le cabinet de l'hébraïsant; des recherches dont les gens de lettres eux-mêmes, bien loin d'en soupçonner l'importance, ne voyaient pas l'évidente liaison avec

les objets les plus généraux de leurs propres préoccupations : religion, philosophie, histoire; des recherches enfin dont « le monde, » non content de faire le dégoûté, se moquait volontiers comme d'un emploi maniaque de l'intelligence, voilà en effet ce que M. Renan, par cette *Histoire du peuple d'Israël*, complétant, achevant et coordonnant son *Histoire générale des langues sémitiques*, ses *Études d'histoire religieuse*, — et tout ce qu'il y a de travaux de lui, moins connus du public, dans la collection du *Journal des savans* ou dans celle des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, — voilà ce qu'il aura fait entrer, pour n'en plus sortir désormais, dans le domaine de la littérature générale, de la discussion publique, et de la conversation mondaine. Ai-je besoin d'ajouter en passant qu'après l'honneur de faire « concurrence à l'état civil, » et de donner la vie aux créations du roman ou de la poésie, il n'y en a pas de plus grand, qui mette un écrivain plus haut, que de réussir à transposer ainsi, dans la langue de tout le monde, les matières qui, jusqu'à lui, ne se traitaient qu'entre initiés, pour ne pas dire entre pédans? Ce que d'autres avaient fait avant lui pour la jurisprudence, Montesquieu, par exemple, ou pour l'histoire, comme Voltaire, de les tirer des in-folio poudreux et de l'ombre des bibliothèques, M. Renan l'a donc fait pour cette partie de l'érudition qu'on appelle exégèse. Comme il avait autrefois résumé, dans ses *Origines du christianisme*, et jugé en le résumant, par l'usage même qu'il en faisait, tout ce que la science allemande avait accumulé de travaux sur la vie de Jésus, sur le temps probable de la rédaction des Évangiles, sur la lutte intérieure, au sein du christianisme naissant, de l'apôtre des juifs et de celui des gentils, de même, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, avec la même décision et la même netteté, tous ces problèmes, dont l'érudition germanique avait étouffé l'intérêt sous les broussailles de la philologie, si M. Renan ne les tranche pas tous, il en indique au moins les solutions, mais surtout il nous fait sentir à quel point de grandes questions, que l'humanité n'est pas près de cesser de tenir pour vitales, sont engagées dans celle de la formation du *Canon* de l'Ancien Testament ou de la composition des *Livres historiques*. C'est ce qu'aucun philologue de profession n'avait fait avant lui, à l'exception d'Eugène Burnouf, et encore dans des travaux dont on eût dit qu'il mettait une espèce de point d'honneur à interdire l'accès au public; et c'est ce qu'un grand écrivain ne pouvait faire qu'à la condition de se soumettre d'abord, comme l'historien d'Israël, à toute la rigueur des méthodes philologiques.

Si l'on osait, en effet, se servir d'une expression quelque peu singulière, on dirait assez bien que le récit lui-même, — ce récit qui jadis était presque toute l'histoire, et dont on rejetait les « preuves »

en notes ou en appendices, — n'est dans le livre de M. Renan que le prolongement, l'épanouissement naturel, et la fructification enfin du problème philologique. Étant posé, ou supposé, si l'on veut, que la Bible soit un livre comme un autre, c'est-à-dire auquel on puisse appliquer, pour l'étudier, les mêmes moyens que, par exemple, au *Bhagavata-Pourana*, M. Renan les lui applique et ne fait rien de plus. La Bible est formée d'un certain nombre de livres, — historiques, prophétiques, poétiques, etc., — et ces livres, assignés par la tradition à de certains auteurs, sont classés dans un certain ordre : le seul droit que M. Renan revendique, et qui va lui suffire pour renouveler l'histoire d'Israël, c'est celui d'examiner cette classification traditionnelle, et au besoin de la modifier. En quel temps donc ou dans quelles circonstances a été composé l'*Hexateuque ?* en quel temps le *Livre de Job?* en quel temps celui d'*Isaïe ?* ou plutôt, — car il ne saurait s'agir ici de dates précises, à quelque cinquante ou cent ans près, — étant donnés *Isaïe*, *Job* et l'*Hexateuque*, M. Renan ne se propose que de chercher quels en sont les rapports, et quelle en est, chronologiquement, la situation respective. Mais, réduit à ces termes, le problème, on le voit, est purement philologique. Si la philologie a en effet un sens, une raison d'être, un intérêt général, qui justifie, en le dépassant, l'objet habituel de ses recherches, n'est-ce pas de résoudre, ou de préparer pour l'avenir, la solution de semblables questions? Et les conséquences que ces solutions entraînent à leur suite, voilà presque toute l'*Histoire du peuple d'Israël.*

Un exemple plus moderne rendra peut-être tout ceci plus clair, et montrera du même coup que la tentative n'a rien de trop ambitieux, puisque le problème n'a rien d'insoluble. Si, par exemple, de tout ce que le christianisme a suscité dans notre littérature d'apologies ou d'expositions de lui-même, il ne nous restait que l'*Institution chrétienne* de Calvin, *les Pensées* de Pascal, et le *Génie du christianisme*, est-il quelqu'un qui doute que l'on reconnût aisément dans ces trois ouvrages, non-seulement des génies différens, mais aussi et d'abord des états différens de la conscience chrétienne? Rien qu'en se fondant sur des raisons philologiques, uniquement tirées de la richesse du vocabulaire, des particularités de la syntaxe, de la distinction des styles, et de celle des « momens » de la langue, dont la succession est écrite, pour ainsi parler, dans la diversité de ces styles eux-mêmes, admettra-t-on qu'il vînt à l'esprit de personne de croire *les Pensées* antérieures à l'*Institution chrétienne*, et bien moins encore l'*Institution chrétienne* postérieure au *Génie du christianisme?* Et si de la forme, alors, on passait au fond, et que l'on cherchât de quelle conception de la religion, de quelle manière de comprendre ses rapports avec

la vie, de quel état des âmes chrétiennes, ou de quelle crise de la foi le *Génie du christianisme*, *les Pensées* ou l'*Institution chrétienne* peuvent être contemporains, ne verra-t-on pas bien qu'il fallait, pour que Chateaubriand pût écrire son livre, que Pascal eût écrit le sien, comme aussi que Pascal ne pouvait pas écrire ses *Pensées* au XVIe siècle, mais seulement après la révolution religieuse dont l'*Institution chrétienne* demeure l'expression? Je ne dis rien de vingt autres moyens, plus contingens et plus particuliers, qu'il y aurait de dater les œuvres, comme les allusions ou les renvois que fait Chateaubriand lui-même au livre des *Pensées;* ou comme encore cette conciliation dont il semble que *les Pensées*, si Pascal les eût achevées, dussent être le suprême effort, entre la dureté du dogme calviniste et la douceur d'une religion plus appropriée à la faiblesse humaine.

On voit également par là combien d'autres questions se trouvent enveloppées dans les questions de pure philologie. On demande si Moïse est le rédacteur de l'*Hexateuque*. Évidemment, c'est demander si Moïse a existé. On demande si les *Psaumes* qui nous sont parvenus sous le nom de David, et l'*Ecclésiaste* sous celui de Salomon, sont ou ne sont pas effectivement de David et de Salomon. C'est encore une autre question ; et l'existence de Salomon, comme celle de David, étant d'ailleurs absolument certaine, il s'agit de savoir si le contenu de l'*Ecclésiaste* et des *Psaumes* répond à ce que nous savons de David et de Salomon, de leur histoire, de leur personne, de leur caractère, du temps où ils vécurent. Mais, à leur tour, si l'*Hexateuque* ou les *Psaumes* représentent manifestement des états différens de la pensée religieuse, ou si les *Livres historiques* et les *Livres prophétiques* en représentent de contradictoires, c'est peu de chose que de le constater ou de les définir, et ce qui importe, c'est de montrer comment, par quelles transitions insensibles ou quelles brusques révolutions, sous l'influence de quelles circonstances du dehors, par quel travail d'elle-même sur elle-même la pensée religieuse a évolué de l'*Hexateuque* aux *Psaumes*, ou des *Livres historiques* aux *Livres prophétiques*. De telle sorte qu'à mesure que le problème philologique se précise, il s'élargit, pour ainsi dire ; les questions se transforment, et en se transformant elles s'élèvent ; de la solution qu'on en donne sortent des questions nouvelles, qui en engendrent d'autres à leur tour ; la discussion s'en mêle au récit, ou plutôt ne fait qu'un avec lui ; et ainsi, sans que l'historien paraisse y songer, tandis qu'il n'a l'air que de contrôler des dates et d'interpréter des textes, qu'il semble mettre même une espèce de coquetterie à s'enfermer dans le rôle étroit d'un peseur juré de syllabes, l'histoire entière d'Israël se défait, se refait, se recrée sous nos yeux, se déroule, avec ses

preuves, en un magnifique tableau, dont l'air de vraisemblance n'est peut-être égalé que par son air d'aisance et de souveraine facilité.

Est-il besoin de dire ce que cette méthode, si du moins nous en avons pu donner quelque idée, a de hardi et d'élégant, d'audacieux et de précis à la fois? Pour de nombreuses raisons, que l'on nous pardonnera de ne pas rechercher, l'exégèse biblique était demeurée jusqu'ici négative; elle s'était contentée de faire valoir des motifs de doute; elle n'avait pas essayé de substituer une vue synthétique nouvelle de l'histoire d'Israël à cette « histoire sainte » qu'elle avait renversée. C'est le pire défaut des philologues, et généralement des érudits. Comme si la recherche n'avait d'autre fin qu'elle-même, ou le plaisir qu'elle leur procure, à eux, et qu'il leur importât, — pour le faire durer davantage, — d'éterniser les problèmes, ce qu'ils ont « déchiré, » si l'on peut ainsi dire, nos érudits n'aiment pas qu'on essaie de le « recoudre, » et quiconque s'y risque, ils l'accusent aussitôt d'introduire le roman dans l'histoire. Rappelez-vous de quelle manière, il y a déjà plus d'un quart de siècle, ils accueillirent la *Vie de Jésus*, et vous trouverez, en effet, que, parmi les critiques qu'ils en firent, ils ne reprochèrent rien tant à M. Renan que d'avoir voulu substituer à l'ancienne une nouvelle image de la personne de Jésus. Là cependant était la nouveauté, l'originalité du livre, et c'est par là que, faisant révolution dans l'histoire de l'exégèse, il y faisait époque. Aussi M. Renan n'a-t-il eu garde d'être infidèle à lui-même; et la preuve qu'il a eu raison, c'est qu'on louera dans l'*Histoire du peuple d'Israël* précisément ce que l'on avait critiqué dans la *Vie de Jésus :* une reconstruction, si je puis ainsi dire, de l'histoire des Beni-Israël faite avec les débris de l'histoire du peuple de Dieu, la synthèse de tout ce que la philologie sémitique a produit de travaux depuis Spinoza jusqu'à M. Renan lui-même, et l'œuvre enfin sans laquelle, n'ayant d'autre intérêt que de servir à faire passer le temps, l'exégèse biblique n'aurait pas de raison d'être. Car il faut bien quelquefois rebâtir; nous avons besoin de classer, d'ordonner nos idées, de ne pas attendre pour cela, comme le demande une certaine école, un temps qui ne viendra jamais, et de ne pas laisser la réalité de l'histoire ou de la vie s'écouler, se dissoudre et se volatiliser dans les opérations mêmes qui n'avaient pour objet que de la fixer.

D'assurer maintenant que cette méthode soit infaillible, M. Renan ne l'oserait pas lui-même, et nous encore bien moins, qui manquons pour cela de la science et de la compétence nécessaires. Ceux qui savent l'hébreu lui refuseront donc, s'il y a lieu, telle ou telle de ses conclusions, et, — puisque c'est une plaisanterie qui ne manque jamais son effet en France, — ils prétendront que c'est lui qui ne

le sait pas. Mais ce qu'il faudra qu'ils reconnaissent, et ce qui suffirait à prouver que M. Renan, quand on le convaincrait d'erreur dans le détail, ne s'est pas trompé sur l'ensemble, c'est la liaison, c'est l'enchaînement, c'est la correspondance de toutes les parties de son livre, et, plus encore que tout le reste, — car la contradiction n'est pas toujours marque d'erreur, ni l'incontradiction marque de vérité, — c'est son air de ressemblance avec la réalité et avec la vie. Les choses ont dû se passer comme les rapporte M. Renan, parce que, telles qu'il nous les rapporte, elles sont à la fois plus complexes et plus claires, ou encore moins simples, et par cela même plus vraies.

Je regrette pourtant, — et je ne crois pas être le seul, — que pour nous mieux faire sentir cette ressemblance avec la vie, l'auteur de l'*Histoire du peuple d'Israël* abuse de certains procédés et de certains rapprochemens, dont je dirais volontiers qu'ils sont d'un goût parfois assez douteux, si je n'étais encore plus frappé de ce qu'ils ont d'excessif, et, conséquemment, d'illusoire ou de faux. Non que l'usage en soit illégitime ; que, par-dessous les différences locales, il n'y ait toujours un vif intérêt à nous montrer l'humanité foncièrement identique à elle-même ; et que, parmi ces rapprochemens, il n'y en ait de tout à fait heureux, qui éclairent d'un mot toute une situation, comme par exemple quand M. Renan compare le prophète Osée « à un prédicateur de la Ligue ou à quelque pamphlétaire puritain du temps de Cromwell, » ou comme encore quand il nous dit que « le premier article de journalisme intransigeant a été écrit 800 ans avant Jésus-Christ, » par le prophète Amos. Mais j'ai déjà quelque répugnance à me figurer Isaïe « sous les traits d'un Girardin, » c'est-à-dire d'un brasseur d'affaires, ou même « sous ceux d'un Carrel, » c'est-à-dire d'un journaliste bonapartiste et libéral du temps de la Restauration ; et, quoique n'étant pas ombrageux de nature, je crains que l'on ne se moque de moi quand on me représente les prophètes « parcourant en *monome* » les campagnes de la Palestine. Était-ce la peine, en vérité, de reprocher si vivement à Voltaire, dans la préface du premier volume de cette même *Histoire du peuple d'Israël*, son « incapacité de comprendre la différence des temps ? » Et si l'on observe que M. Renan fait exprès de fausser ou de supprimer les perspectives de l'histoire, en rabattant ainsi le plan de l'histoire d'Israël sur celui de l'histoire contemporaine, alors, n'est-il pas vrai que le ton de sa plaisanterie ressemble étrangement à celui de la *Bible expliquée par les aumôniers du roi de Pologne?* J'en donnerais de trop nombreux exemples.

Hâtons-nous toutefois de dire que ces plaisanteries ou ces comparaisons, si elles font « l'ornement » du livre, n'en sont point la

substance. M. Renan, qui ne se les serait pas autrefois permises, les concède au goût du jour, et s'en sert comme d'un moyen d'intéresser à l'histoire d'Israël ce qu'il y a, ce qu'il croit qu'il y a, parmi ses lecteurs, de plus « moderne » et de plus « parisien. » Je trouve le moyen fâcheux ; et, quant au genre de succès qu'il lui vaut, je crains bien que M. Renan ne se méprenne, et que ce ne soit pas toujours aux dépens de Iahvé qu'il nous fasse rire. Mais, après cela, quand on en a pris une fois son parti, c'est vraiment en présence d'une grande œuvre que l'on se trouve, et dès aujourd'hui, quoique l'ouvrage ne soit pas encore terminé, c'est en présence de l'une des plus belles généralisations historiques dont notre temps se puisse honorer. Le mérite même de l'*actualité* ne manque pas à l'*Histoire du peuple d'Israël*, et, comme on va le voir, elle nous apporte la réponse de la science ou de l'érudition à quelques-unes des questions qui agitent non-seulement la France, — qu'elles agitent peu, — mais l'Europe contemporaine.

II.

Quelle est la part d'Israël dans l'œuvre de la civilisation? Telle est en effet la question, tel est le point de vue, pour mieux dire, où s'est placé M. Renan ; et voici textuellement sa réponse : « Pour un esprit philosophique, c'est-à-dire pour un esprit préoccupé des origines, il n'y a vraiment dans le passé de l'humanité que trois histoires de premier intérêt : l'histoire grecque, l'histoire d'Israël, l'histoire romaine. Ces trois histoires réunies constituent ce qu'on peut appeler l'histoire de la civilisation, la civilisation étant le résultat de la collaboration alternative de la Grèce, de la Judée et de Rome. » Il ajoute encore plus loin : « Ce que la Grèce, en effet, a été pour la culture intellectuelle, ce que Rome a été pour la politique, les Sémites nomades l'ont été pour la religion... Les promesses faites à Abraham ne sont mythiques que dans la forme. Abraham, l'ancêtre fictif de ces peuples, a été réellement le père religieux de tous les peuples. » Les deux volumes parus de l'*Histoire du peuple d'Israël* ne sont que le développement et la démonstration de cette idée.

N'est-il pas curieux, là-dessus, qu'ayant, depuis tantôt cent cinquante ans, si souvent et si injustement reproché à l'auteur du *Discours sur l'histoire universelle* de n'avoir vu le monde, comme le disait un homme d'esprit, qu'à travers son anneau d'évêque gallican, la dernière démarche de l'érudition contemporaine soit d'en revenir au point de vue de Bossuet? Car, il savait bien, aussi lui, ce « rhéteur, » comme l'a quelque part appelé M. Renan, il savait bien qu'il existait une Chine et des Indes; il connaissait l'œuvre des Missions

Étrangères; et il est vrai qu'il n'eût pas pu écrire sur le bouddhisme les éloquentes études que nous devons à M. Renan, mais enfin, pour parler de Confucius ou de Sammanocodom, ce n'est pas les documens ou les « mémoires, » comme on disait alors, qui lui eussent manqué. Seulement, de la Chine et des Indes, il croyait avoir des raisons de se taire, et, quand on essaie de les préciser, il se trouve justement que ce sont les meilleures de celles de M. Renan pour ne reconnaître dans le passé de l'humanité que trois histoires de « premier intérêt. »

Excentriques à l'histoire de la civilisation occidentale ou méditerranéenne, nées d'elles-mêmes et développées sur place, les civilisations de l'Inde et surtout de la Chine, si jamais elles doivent entrer dans le dessein d'une histoire « universelle, » ce ne sera qu'à compter du jour où elles sont entrées en contact avec les civilisations qui tirent leur origine de celles d'Israël, de la Grèce et de Rome. Immobilisées de bonne heure dans des formes rigides, assez semblables à celles, nous dit encore M. Renan, qui maintiennent toujours dans leurs cadres « les républiques des abeilles et celles des fourmis, » c'est d'ailleurs une question de savoir si les civilisations rudimentaires, et cependant achevées en leur genre, de l'Inde et de la Chine, étant hors du mouvement, ne sont pas en dehors de la notion même de civilisation. Et arrêtées enfin, ou nouées, si l'on veut, dans leur développement, par des causes qui, pour être inconnues, n'en sont pas moins certaines, elles ne font jusqu'ici partie de l'histoire même de l'humanité que dans la mesure où l'histoire des royautés nègres de l'Afrique centrale ne lui est pas tout à fait étrangère. C'est ce que prouve au surplus l'exemple de tous ceux qui, de notre temps, ont prétendu les faire entrer dans leurs *Histoires*, je ne dis pas *universelles* ou de l'*antiquité*, mais de l'*Ancien Orient*. Ils les y ont juxtaposées à celles de la Grèce ou de Rome; ils n'ont pas pu les y incorporer; et ceux qui viendront après eux ne le pourront pas plus qu'eux. Car, en réalité, nous ne devons rien à la Chine ou à l'Inde; et l'histoire de la civilisation n'est que l'histoire de Rome et de la Grèce, modifiées l'une par l'autre, et plus profondément encore par l'action du ferment israélite.

Si nous ne devons rien à la Chine ou à l'Inde, rien au *Chi-King* et rien au *Mahabharata*, si l'histoire même du bouddhisme est en quelque sorte extérieure à notre histoire universelle, il est facile, au contraire, de montrer ce que nous devons à la Bible, et que, sans elle, nos civilisations modernes auraient manqué de quelques-unes de leurs parties les plus hautes. Même lorsque nous n'y verrions, comme dans l'*Iliade* ou dans l'*Odyssée*, que ses qualités esthétiques ou littéraires, et, au lieu de « l'esprit de Dieu, » lorsque nous

ne sentirions passer dans la *Genèse*, selon l'expression de M. Renan, que « le souffle du printemps du monde, » ou, dans les livres des Prophètes, que « le clairon des néoménies et la trompette du jugement, » il serait encore vrai qu'avant de lui devoir une manière de penser, nous devons à la Bible une manière de sentir. Dans les autres littératures, et notamment dans la grecque, il y a peut-être des idylles qui égalent celle de *Ruth*, et, dans les autres mythologies, il y a des fables cosmogoniques dont la transparente naïveté charme encore, d'une façon plus sensuelle, après trois mille ans, nos imaginations fatiguées; mais il n'y a rien, dans aucune littérature, qui soit d'une inspiration plus extraordinaire ou plus haute que la *Genèse*, plus clair dans la profondeur, plus humain, et cependant à la fois plus mystérieux et plus saisissant. C'est ce qu'oublient trop volontiers ceux qui croient n'avoir besoin pour composer la civilisation que de l'histoire de la Grèce et de Rome. « L'histoire littéraire du monde est l'histoire d'un double courant qui descend des Homérides à Virgile, des Conteurs bibliques à Jésus, ou, si l'on veut, aux Évangélistes. » Voilà pour l'antiquité; mais, dans une histoire plus moderne, si l'on supposait taries ou desséchées les sources de l'inspiration hébraïque, ni les Allemands n'auraient Luther, ni les Anglais *le Paradis perdu*, ni nous-mêmes Pascal, Bossuet, Hugo, les poètes de l'obscur et de l'inaccessible, si l'on peut ainsi dire, ceux qui nous ont donné le frisson de l'infini, et ceux enfin qui, parmi les hommes, ont entretenu le sentiment et la notion du divin. Les Grecs ont trop aimé la vie, l'ont conçue trop riante, n'ont pas imaginé qu'elle eût d'autre objet qu'elle-même; ils ont manqué du sens de l'*au-delà*.

C'est ici, pour me servir de l'expression de M. Renan, quoique j'en aimasse mieux une autre, ce qui range Israël parmi les *unica* de l'histoire de l'humanité. Car il semble bien qu'il y ait, sinon des religions, tout au moins des civilisations athées, celle de la Chine, par exemple, où la nécessité de maintenir le lien social, comme elle en est l'origine, est la seule raison qui perpétue l'observation des « rites » et les apparences d'un culte. D'autres races, comme la race aryenne, ne paraissent pas s'être élevées au-dessus du polythéisme, à ce point même qu'il a fallu que le christianisme, pour se les inféoder, nous donnât dans ses Saints l'équivalent populaire des anciens dieux domestiques ou municipaux de la Grèce et de Rome. Mais les Sémites seuls ont conçu le Dieu un et universel, transcendant, non pas immanent, et, dans la grande famille sémitique, ç'a été le rôle ou la mission d'Israël que de dégager du milieu des idolâtries environnantes, et au besoin de la sienne propre, la notion du monothéisme.

Faute autrefois d'avoir bien compris sur ce point la pensée de

M. Renan, assez clairement énoncée pourtant dans son *Histoire générale des langues sémitiques*; faute aussi d'avoir senti ce que de semblables affirmations comportent toujours d'atténuations, de restrictions, de corrections; faute enfin d'avoir sur la question de certaines lumières que lui seul peut-être était capable de nous donner, se rappelle-t-on encore avec quelle véhémence, et quelle éloquence, et quel vain étalage de science, on avait attaqué cette thèse du monothéisme sémitique? Bien loin de l'abandonner, M. Renan, depuis lors, n'avait rien négligé pour la fortifier. Mais les deux premiers volumes de l'*Histoire du peuple d'Israël* l'auront mise hors d'atteinte; d'abord, en nous montrant le monothéisme inhérent au caractère le plus caché de la langue hébraïque, impliqué dans l'horreur instinctive du Sémite, ou même du nomade, pour les représentations plastiques, favorisé par la simplicité, la nudité, l'uniformité des horizons du désert; et surtout en nous faisant voir qu'aussi souvent la notion du Dieu un s'est obscurcie ou dégradée en Israël, aussi souvent on en trouve des causes purement historiques.

Elles sont de diverse nature. Le passage des tribus israélites nomades à l'état fixe en est une première, leur concentration, si l'on peut ainsi dire, à l'état national. Pour qu'Israël conquît le monde, il fallait qu'il fût autre chose lui-même qu'une poussière de peuple perdue parmi les sables. Mais, en devenant une nation, et pour soutenir la concurrence de celles qui lui disputaient le droit d'exister, il ne le pouvait qu'en s'aidant contre elles de leurs propres moyens, dont la protection d'un Dieu national, exclusif et jaloux, — qui supposait les autres, puisqu'il leur était supérieur, — passait alors pour le plus efficace. Une autre cause d'affaiblissement ou d'éclipse de l'idée monothéiste en Israël, ce fut le contact, la fréquentation, l'imitation des nations étrangères, de l'Égypte ou de l'Assyrie. Pendant le séjour d'Israël sur la terre d'Égypte, l'ancien culte, le culte patriarcal, le culte sommaire de la tente se matérialisa, glissa dans les observances, et le Dieu un, figuré sous les apparences de l'homme, borné dans son contour et limité dans ses attributions, se multiplia. « L'Égypte donna *le veau d'or*, le serpent d'airain, les oracles menteurs, le lévite, la circoncision, qui fut la plus grande erreur d'Israël et faillit un moment contrebuter ses destinées, » toutes les pratiques, en un mot, et toutes les institutions dont on peut dire qu'en particularisant les religions elles leur enlèvent ce qu'elles ont de divin. Enfin, nous pouvons ajouter que lorsque Israël eut des rois, la nécessité politique, en donnant à la tolérance des « faux dieux » une justification ou une excuse, contribua pour sa part à faire évanouir la notion du Dieu universel dans les fumées de l'encens qu'on offrait à Baal. Des alliances, des mariages, l'in-

troduction des mœurs de cour, le luxe du harem, tout cela détacha les princes de l'ancien idéalisme, les détourna de la voie d'Israël, les rendit favorables aux pompes des cultes idolâtriques. Mais le monothéisme n'en continua pas moins de subsister, de s'épurer même dans la lutte qu'il dut soutenir contre les exemples d'en haut et contre la superstition d'en bas, de se ressaisir enfin d'une prise plus énergique et plus tenace, — jusqu'au jour où les prophètes allaient en assurer le triomphe.

Ce sont, en effet, les prophètes qui représentent ce que l'on pourrait appeler la conscience d'Israël dans l'histoire, comme ses artistes, ses poètes, ses philosophes ont en quelque sorte incarné celle de la Grèce, et ses politiques ou ses jurisconsultes celle de Rome. Ces hommes extraordinaires, qui paraissent avoir été de toutes les conditions, — cette remarque est capitale, — un bouvier comme Amos, un petit propriétaire campagnard comme Michée, un citoyen de naissance presque illustre comme Isaïe, sont vraiment, ainsi qu'on l'a dit, les « grands hommes » d'Israël. « C'est par le prophétisme qu'Israël occupe une place à part dans l'histoire du monde. La création de la religion pure a été l'œuvre, non pas des prêtres, mais de libres inspirés. Les *cohanim* de Jérusalem, de Béthel n'ont été en rien supérieurs à ceux du reste du monde ; souvent même l'œuvre essentielle d'Israël a été retardée, contrariée par eux. » Si je n'oserais affirmer que cette vue sur le prophétisme appartienne en propre à M. Renan, si même je crois bien savoir où je l'ai déjà rencontrée, je puis et je dois dire en revanche que, par la place qu'il lui a donnée dans son *Histoire du peuple d'Israël*, par la nature, par l'ampleur, par l'éclat des développemens qu'il en a tirés, il l'a faite vraiment et entièrement sienne.

Il n'a pas moins heureusement caractérisé ou précisé le rôle des prophètes en disant qu'il avait consisté « à faire entrer la morale dans la religion ; » et nous ne saurions trop admirer la profondeur et la fécondité de cette simple formule. Car jetez seulement les yeux sur les religions de l'antiquité, sur celles de l'Inde, ou de la Grèce, ou de Rome ? Dirai-je qu'elles justifient tout ce que les Pères de l'église en ont dit ? qu'il n'est pas de vices qu'elles n'aient mis sous l'invocation d'un dieu de leur Olympe ? et que le seul moyen qu'elles aient enseigné de résister aux tentations vulgaires, c'est d'y succomber, pour les anéantir dans la satiété ? Mais ce qui ne semble pas douteux, c'est qu'à Rome, et surtout en Grèce, la morale et la religion sont demeurées étrangères l'une à l'autre, ne se sont pas compénétrées, n'ont pas essayé de se prêter un mutuel appui, se sont même développées plutôt en sens contraire, pour ne pas dire hostile. On a soutenu plus d'une fois que le christianisme était fait quand Jésus apparut, et, comme les dogmes chrétiens ne sont que la mé-

taphysique des Grecs, on a voulu que la morale chrétienne aussi ne fût que celle des philosophes païens, d'Aristote et de Platon, de Cicéron et de Sénèque. La question n'est pas de celles que l'on examine ou que l'on décide en passant. Mais ce qu'en tout cas on eût dû ajouter, c'est que la morale païenne s'était formée en s'opposant à la religion, que ses progrès ont suivi en quelque sorte pas à pas la décadence du culte, et qu'elle n'a finalement établi l'autorité de ses commandemens que sur les ruines de ses Dieux. L'originalité du judaïsme et des religions qui en sont issues, et, au sein du judaïsme, l'originalité des prophètes, ç'a été de mêler, de confondre et de solidariser dans un tout indivisible la morale et la religion.

C'est par les prophètes que la conception du Dieu particulier d'Israël s'est insensiblement transformée en celle du Dieu universel, dont le vrai temple est le cœur du juste :

Que m'importe la multitude de vos sacrifices! dit Iahvé;
Je suis rassasié d'holocaustes de béliers et de graisses de veaux;
Le sang des taureaux, des agneaux et des boucs, je n'en veux plus.

C'est eux qui, débarrassant l'humanité de la rouille des vieilles superstitions, « de son sot et bas empressement à apaiser des dieux chimériques, » ont fondé le vrai culte, sur le respect de la justice et la pratique de la vertu :

Homme, on t'a dit ce qui est le bien,
Ce que Iahvé demande de toi :
Tout se réduit à pratiquer la justice,
A aimer la bonté,
A marcher humblement avec ton Dieu.

C'est par eux que la justice est entrée dans le monde, et ce monde, c'était l'ancien, si dur aux misérables, le même dont on oublie toujours, quand on en parle, qu'étant fondé sur l'esclavage, il l'était sur la force et sur l'iniquité :

Cessez de faire le mal,
Apprenez à faire le bien,
Cherchez la justice,
Aidez celui qui souffre violence,
Soyez justes pour l'orphelin,
Défendez la veuve;
Venez alors, et nous verrons, dit Iahvé.

C'est eux encore qui en des temps où « l'idée du droit existait à peine, se portant comme les défenseurs du faible et de l'opprimé, » ont élargi et humanisé les voies de la justice, pour ainsi dire, en y faisant entrer la pitié :

Couchés sur des lits d'ivoire,
Étendus sur leurs divans,
Nourris d'agneaux pris dans le troupeau [des indigens],
De veaux arrachés à l'étable [du pauvre],
Ils boivent le vin aux lèvres des amphores,
Ils s'oignent d'huiles de choix,
Et ne souffrent rien des maux de Joseph.

C'est eux qui ont remporté la première et peut-être la plus grande victoire « que les hommes de l'esprit aient jamais remportée; » et c'est eux enfin qui, par une transposition hardie des souvenirs de l'âge patriarcal, mettant le passé dans le futur, ont animé les espérances et l'effort de l'humanité vers la réalisation du royaume de Dieu.

« Gloire au génie hébreu! » s'écrie ici M. Renan, qui ne se dissimule point, qui s'empresse même, — et peut-être un peu trop, — de montrer les dangers de cette étroite alliance ou de cette confusion de la morale et de la religion. Car, sont-ils aussi grands qu'il le croit? et, de fonder la morale sur la religion, ou de donner la religion pour sanction à la morale, pourquoi veut-il que cela mène inévitablement à la théocratie? « Mieux vaut, dit-il à ce propos, le soldat que le prêtre, car le soldat n'a aucune prétention métaphysique; » et M. Renan raisonne comme si le gouvernement du prêtre était une conséquence nécessaire de l'alliance de la morale et de la religion. On peut différer d'avis avec lui sur ce point, et au lieu de concevoir la religion comme une politique, il suffit de la concevoir comme une philosophie. Mais la vraie question, c'est celle que M. Renan a jadis posée lui-même, celle de savoir ce qu'il adviendra de la morale quand elle sera privée de son support, et si les dangers de la séparation, pour être d'une autre nature que ceux de la confusion, ne sont pas peut-être aussi grands. Je remarque du moins que toutes les fois que la séparation s'est opérée, et que l'idéal grec l'a emporté sur l'idéal hébreu, dans l'Italie du XVe siècle, par exemple, ou dans la France du XVIIIe siècle, la règle des mœurs a fléchi, les instincts se sont débridés, et l'homme a reparu, pour user encore d'une expression de M. Renan, dans la hideur de sa « férocité » et de sa « lubricité » natives.

Ce n'est pas tout encore, et il faut faire honneur aux Juifs, sinon de l'invention, tout au moins de leur conception très particulière d'une autre grande idée : c'est l'idée de la Providence. « Nos races, dit M. Renan, se contentèrent toujours d'une justice assez boiteuse dans le gouvernement de l'univers. » Et même, si l'on veut bien y regarder d'un peu près, il ne paraît pas, qu'à moins de les atteindre elles-mêmes, l'iniquité les ait jamais profondément émues. Ni l'immoralité de la nature ni l'injustice so-

ciale ne leur ont semblé mériter ces noms d'injustice et d'immoralité, et, généralement, elles les ont acceptées comme inhérentes à la constitution même de l'état ou de l'univers. Douées à un haut degré du sens du relatif, elles conçoivent aisément, trop aisément peut-être, que le mal de l'un fasse le bien de l'autre : elles ne sont pas, comme l'est Israël, plus âpre et plus pressé, « affamées de justice et de justice immédiate. » Mais lui, au contraire, l'iniquité le révolte. Elle l'outrage, en quelque manière, dans l'idée même qu'il se fait de la toute-puissance de son Dieu. De là toute une théologie, ou plutôt encore toute une philosophie de l'histoire et de l'homme. L'homme offense le Dieu qui l'avait créé ; l'injustice qui semble gouverner le monde est la punition de cette offense ; et nul ne la vaincra qu'en se remettant lui-même aux mains de Dieu. Car ce Dieu n'a point abandonné sa créature : il ne l'a point condamnée sans appel ; il continue de veiller sur elle. Il y a donc un point de perspective d'où l'on doit débrouiller ce chaos, et c'est ce point que cherche le prophète, c'est ce point qu'il a trouvé dans la conception de la « réparation finale » et de la « transformation du monde. » — « Isaïe, nous dit M. Renan, est le vrai fondateur de la doctrine messianique et apocalyptique. Jésus et les apôtres n'ont fait que répéter Isaïe. Une histoire des origines du christianisme qui voudrait remonter aux premiers germes devrait commencer à Isaïe. »

En effet, toutes ces idées sont passées dans le christianisme, et nous tenons, dans les livres qu'on appelle *Prophétiques*, l'anneau de la chaîne des temps qui rattache les récits de la *Genèse* aux enseignemens des *Évangiles*. Pour cette seule raison, nous croirions volontiers que M. Renan, s'il se trompe, ne se trompe guère quand il place vingt-cinq ou trente ans avant le temps d'Amos, et cinquante ou cent ans avant celui d'Isaïe, le « premier essai d'histoire sainte, » et non pas la composition, mais la compilation ou la rédaction des livres de Moïse. Il faut lire les cinq ou six chapitres où M. Renan nous fait en quelque sorte assister à ce travail, et, de ce travail même, il faut le voir déduire le caractère, la nature d'esprit, le sentiment religieux des rédacteurs. Je n'y relèverai que cette phrase : « Les récits de la création de la femme, de la tentation, de la pudeur naissant avec la faute, les larges feuilles du figuier indien servant à voiler les premières hontes, sont les mythes les plus philosophiques qu'il y ait dans aucune religion. » M. Renan avait déjà dit, dans son premier volume, en parlant du même récit : « La fausse simplicité du récit biblique, l'horreur exagérée qu'on y remarque pour les grands chiffres et les longues périodes ont masqué le puissant esprit évolutionniste qui en fait le fond, mais le génie des Darwin inconnus que Babylone a possédés il y a quatre mille ans s'y recon-

naît toujours... La grande vérité de l'unité du monde avec la solidarité de ses parties, méconnue par le polythéisme, est au moins clairement aperçue dans ces récits où toutes les parties de la nature éclosent par l'action de la même pensée et l'effet du même verbe. » On a si souvent opposé, de notre temps, l'infécondité métaphysique ou scientifique du Sémite à l'aptitude originelle et maîtresse de l'Aryen pour les grandes généralisations de la science ou les hautes spéculations de la philosophie, que, sur un point de cette importance, et au lieu de les commenter ou de les paraphraser, j'ai tenu à citer les propres paroles de l'historien d'Israël.

A la vérité, M. Renan le fait remarquer ailleurs, il eût peut-être mieux valu, pour l'avenir même de la science et le progrès général de l'esprit, que ces mythes fussent moins « philosophiques, » plus difficiles à recevoir, moins raisonnables en un certain sens, et que les premiers balbutiemens de la science babylonienne n'eussent point passé, depuis dix-huit cents ans, pour une révélation d'en haut. Très supérieure, dans ses grandes lignes, à celle des Indous ou des Grecs, quoique non pas pour cela plus voisine de la vérité vraie, la cosmogonie de la Bible, après avoir été, « en nettoyant le ciel, » un merveilleux instrument de progrès religieux, est devenue, dans le christianisme, le principal obstacle à l'avancement de la science. « L'esprit sémitique est apparu comme hostile à la science expérimentale et à la recherche des causes mécaniques du monde... La théologie chrétienne, avec sa Bible, a été, depuis le XIVe siècle, le pire ennemi de la science. » On pourrait ajouter qu'elle l'était depuis longtemps. Car, si vous y songez, il n'y a pas de raison pour que les grands docteurs de la scolastique, un Duns Scot ou un Thomas d'Aquin, n'aient pas joué dans l'histoire des idées le rôle que la fortune réservait aux Descartes et aux Bacon. Ou du moins il y en a une, et il n'y en a qu'une : c'est que les solutions des problèmes qu'ils agitaient leur étaient comme imposées par avance, et que les principes de la science, tout ainsi que ses conclusions, étaient donnés par la Bible.

Si j'ai donc pu comparer tout à l'heure le dessein de M. Renan à celui de Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle*, je crois qu'après les rapports on en voit maintenant les différences. Elles se réduisent exactement à celles que les progrès des sciences naturelles, ceux de l'érudition et de la philosophie, ont mises entre le siècle de Bossuet et celui de M. Renan. Sans doute, je ne veux pas dire que, si Bossuet vivait de nos jours, il écrivît cette *Histoire du peuple d'Israël*, ni que M. Renan, s'il eût vécu du temps de Louis XIV, eût composé pour le Dauphin de France l'*Histoire universelle*. Mais comptez les deux ou trois changemens profonds qui

se sont opérés depuis tantôt deux cent cinquante ans dans les sciences de la nature, dans les méthodes de l'érudition, et dans la conception de la philosophie, vous serez étonné qu'en vérité M. Renan semble avoir écrit pour venger « le déclamateur Bossuet » des sarcasmes inconvenans de Voltaire et de son école. Bossuet croyait aux miracles de la Bible, et M. Renan n'y croit plus, d'abord « parce qu'on n'a jamais observé qu'un Être supérieur s'occupât des choses de la nature, » ce qui n'est pas d'ailleurs un bien fort argument, — notre expérience est si courte ! — et en second lieu par ce que d'admettre le surnaturel, ce serait poser en principe l'impossibilité de la science. Bossuet croyait aux enseignemens de la tradition sur l'inspiration de la Bible, et M. Renan ne voit dans la Bible qu'un livre tout humain, plus beau qu'un autre, mais auquel il pense être en droit d'appliquer les mêmes règles de critique et d'interprétation qu'aux poèmes homériques ou aux épopées indoues. Et Bossuet enfin considérait l'histoire du peuple de Dieu comme une histoire « miraculeuse, » tandis que, pour M. Renan, s'il y a des histoires « miraculeuses, » alors, il faut qu'il y en ait au moins trois, la juive n'ayant rien de plus « miraculeux » en soi que la romaine et surtout que la grecque...

Mais, après cela, sur presque tout le reste, et en particulier sur la « vocation religieuse » des Juifs ou sur leur rôle « providentiel, » ce sont les mêmes idées, si ce n'est pas le même esprit; et la preuve, comme vous le verrez, c'est qu'on leur adressera les mêmes critiques, et du même côté. Comme à Bossuet jadis, on reprochera à M. Renan d'avoir si longuement raconté « l'histoire d'un malheureux peuple, qui fut sanguinaire sans être guerrier, usurier sans être commerçant, brigand sans pouvoir conserver ses rapines. » On lui reprochera d'avoir si consciencieusement étudié « la politique des rois de Juda et de Samarie, qui ne connurent que l'assassinat, à commencer par leur David. » On lui reprochera d'avoir essayé pour sa part « de consacrer l'histoire d'un tel peuple à l'instruction de la jeunesse. » Ces gentillesses, où rien ne manque tant que l'esprit, sont de Voltaire, et je ne doute pas qu'il y ait encore aujourd'hui, parmi nous, des voltairiens pour les trouver plaisantes. Mais les autres, en dépit de Voltaire, continueront de croire que le rôle d'un peuple dans l'histoire ne se mesure pas uniquement au nombre de ses citoyens, que, le christianisme étant inexplicable sans le judaïsme, la connaissance du judaïsme est un élément nécessaire de l'histoire de la civilisation, et que l'on ne saurait, pour conclure, savoir à M. Renan trop de gré de l'avoir démontré avec la triple autorité de sa science, de son talent et de son indépendance d'esprit.

III.

Nous pourrions en demeurer là, si l'*Histoire du peuple d'Israël*, en même temps que d'un philologue et d'un historien, n'était aussi l'œuvre d'un philosophe, ou, comme on dit, d'un « penseur. » Mais, on le sait assez, très différent en ceci de la plupart des philologues et de beaucoup d'historiens, M. Renan n'a jamais écrit, je ne dis pas une « Histoire, » je dis un simple « Mémoire, » — sur l'*Agriculture nabatéenne*, par exemple, — sans y insinuer quelques-unes de ces idées générales, dont ceux-là seuls affectent le mépris qui ne savent pas les former. Ils en ignorent peut-être l'usage, qui est de faire sentir les rapports d'une monographie avec l'ensemble dont elle fait partie, et de cet ensemble lui-même avec une conception totale de l'histoire et de la vie. C'est ce qui fait le charme et la portée de tout ce qu'écrit M. Renan. De la discussion de l'âge d'un texte ou de la valeur d'une particule, M. Renan ne tire point, comme certains Allemands, des conséquences à l'infini, qui n'élargissent point, qui noieraient plutôt l'objet de la discussion, mais il excelle à les suggérer, ou, mieux encore, il va droit et d'abord à la plus générale, dont l'intérêt réagit sur celui du point particulier de grammaire ou de chronologie qu'il traite. On avance ainsi, en même temps que dans l'*Histoire du peuple d'Israël* ou dans celle des *Origines du christianisme*, non-seulement dans l'histoire de la pensée de l'auteur, mais dans la connaissance même de l'homme et de l'évolution de l'humanité. Comment l'homme s'est dégagé de l'animalité primitive et quelles forces ont jadis aggloméré les premières sociétés ; comment les nations se forment et comment les religions se fondent ; comment le caractère d'une langue détermine ou conditionne la pensée de ceux qui la parlent, et comment le Dieu d'un clan est devenu celui d'une cité, puis d'un peuple, ou de l'univers même : toutes ces questions, et bien d'autres encore, M. Renan les effleure ; du moins il n'a pas l'air de les approfondir ; mais il n'en est pas une dont il n'indique la solution d'un trait presque également rapide, sûr et heureux. Ou, en d'autres termes encore, et de même que, dans sa seule manière de poser le problème philologique, on voyait se dessiner une nouvelle histoire d'Israël, ainsi, dans sa manière d'écrire l'histoire, on voit paraître toute une philosophie de l'homme et de la vie. C'est ce qui nous oblige, avant de le quitter, à lui soumettre une ou deux objections.

Tout en admettant donc avec M. Renan qu'il n'y ait, dans le passé de l'humanité, que « trois histoires de premier intérêt, » je suis beaucoup moins sûr qu'il n'y ait qu'une religion, et que cette religion

soit celle d'Israël, de Jésus et de Mahomet. En effet, si le monothéisme sémitique, la philosophie grecque et la politique romaine, suffisent pour nous rendre raison de la formation, de l'ascendant et du développement du christianisme, ces trois élémens sont-ils également simples, je veux dire indécomposables, irréductibles par l'analyse, et la philosophie grecque, par exemple, s'est-elle formée d'elle-même, d'elle seule? ou, au contraire, des influences venues de l'Orient ne l'ont-elles pas, en différens temps de son histoire, assez profondément modifiée? C'est une question toujours pendante. Mais quand cette question ne se poserait point, est-ce que peut-être on ne retrouverait pas dans l'histoire des religions de l'Inde, et en particulier dans la métaphysique ou dans la morale du bouddhisme, quelques-unes au moins de ces idées qui rangent Israël, d'après M. Renan, parmi les *unica* de l'humanité? Vers le même temps qu'en Israël Amos ou Isaïe prêchaient le « culte en esprit, » faisaient entrer la morale dans la religion, prenaient en main la cause du « faible et de l'opprimé, » Çakya Mouni, sur les bords du Gange, et, de l'un à l'autre bout de cette énorme péninsule de l'Inde, ses apôtres après lui ne répandaient-ils pas les mêmes enseignemens? Ou plutôt encore, cette solidarité de la morale et de la religion, dont M. Renan fait honneur aux prophètes comme de leur plus pure, de leur plus haute et de leur plus noble inspiration, n'est-elle pas en un certain sens le bouddhisme lui-même et le bouddhisme tout entier?

Je propose la question, je ne la décide point. Mais alors, c'est-à-dire s'il y a question, la vocation religieuse d'Israël, toujours unique dans l'histoire de la civilisation occidentale, ne l'est-elle pas un peu moins, si l'on peut ainsi dire, dans l'histoire de l'humanité? Si quelque chose de ce qui s'est vu dans Jérusalem ou dans Samarie s'est également vu dans Kapilavastou, quelques parties de la prédication des prophètes, et les plus générales, — sans rien perdre assurément de leur grandeur ou de leur originalité, — ne perdent-elles pas un peu de leur singularité? Et, en tout cas, si ces ressemblances, moins étroites, plus illusoires peut-être que nous ne les croyons, n'empêchent pas la morale judaïque de différer encore beaucoup de la morale bouddhique, qui pouvait mieux que M. Renan les réduire à leur juste valeur?

Mais d'autres assertions et d'autres omissions m'étonnent davantage dans cette *Histoire du peuple d'Israël*. « Le vrai Dieu de l'univers, nous dit M. Renan, est établi pour l'éternité... Le progrès de la raison n'a été funeste qu'aux faux dieux... C'est la conviction que mon livre sera utile au progrès religieux qui me l'a fait aimer. » Et je voudrais le croire, ou même je le crois, puisque M. Renan me le dit, mais je ne comprends pas, et j'aurais ici besoin de quelques explications.

Car d'abord, dans ces plaisanteries que j'ai déjà rappelées, et auxquelles rien ne serait si facile que d'en joindre beaucoup d'autres, — sur le Iahvé des Juifs, « une créature de l'esprit le plus borné, » ou sur le « Dieu pleureur du christianisme, » — je ne vois rien de très « religieux » pour ma part; ou même, si les Dieux sont faits dans l'histoire de tout ce qu'ils ont inspiré de tendre ou de fort à l'humanité, je trouve cette façon d'en parler assez irréligieuse. M. Renan s'égaie aux dépens du « Dieu à qui on fait de la peine, qu'on afflige en l'offensant; » mais en s'en égayant, n'oublie-t-il pas ce que cette conception de Dieu a produit de nobles pensées, de bonnes actions, de dévoûmens héroïques? et ne craint-il pas de faire ainsi mettre en doute la sincérité de son « sens religieux » par ceux que justement il lui importerait surtout d'en convaincre? A moins encore que, sous le nom de religion, M. Renan ne veuille que nous entendions désormais quelque chose d'entièrement différent de ce que nous étions accoutumé d'entendre. Et, au fait, c'est à peu près ainsi que l'on parle aujourd'hui couramment d'une *conscience* inconsciente, ou d'une *mémoire* qui ne se souvient point, ou d'une *volonté* qui ne se connaît plus.

Cependant, et quoi qu'il soit d'un petit esprit, je le sais, de vouloir attacher aux mots des sens précis et déterminés, ce qu'il peut bien rester de la notion de *religion* quand on en a successivement éliminé, comme M. Renan, la notion du Surnaturel, celle de l'Immortalité de l'âme, et celle enfin de la Providence, — on ne le voit point. Ou du moins, je me trompe, et on le voit trop bien : il reste une adoration mystique des énergies de la nature, et, sous le nom d'*idéal*, un sentiment plus vague et plus confus qu'élevé de la destinée future de l'espèce. Or, sur le Surnaturel, c'est-à-dire sur le miracle, qui est dans l'histoire à la base de toutes les religions, sans lequel même une religion n'est plus qu'une métaphysique, l'auteur de l'*Histoire du peuple d'Israël* s'est vingt fois expliqué. « On n'a jamais constaté, répète-t-il, qu'un être supérieur intervienne dans le mécanisme de l'univers. » Quant aux croyances à la spiritualité de l'âme ou à l'immortalité, ses déclarations ne sont pas moins formelles, et : « bien loin d'être un produit de réflexion raffinée, elles ne sont au fond qu'un reste de conceptions enfantines d'hommes incapables d'opérer dans leurs idées une analyse sérieuse. » Et pour la Providence enfin, M. Renan nous dit que « l'idée exagérée de Providence particulière, base du judaïsme et de l'islam,.. a été vaincue par la philosophie moderne, fruit non de spéculations abstraites, mais d'une constante expérience. » Mais, dans ces conditions, j'aurais aimé qu'il nous expliquât ce que c'est alors que sa « religion, » et ce qu'il peut bien entendre,

avec sa « force supérieure, qui continue de vouloir la justice, le vrai, le bien. »

Serait-ce peut-être qu'en renonçant à la chose, on tiendrait à garder le mot, pour des raisons plus ou moins politiques? l'ombre sans le corps, le parfum sans le vase? « Les religions, comme les philosophies, sont toutes vaines, mais la religion, pas plus que la philosophie, n'est vaine. » C'est encore une idée familière à M. Renan, et qui depuis déjà longtemps a passé dans les livres de ses nombreux disciples. Mais qui ne voit qu'en bon français, la religion, c'est « les religions, » et la philosophie, c'est « les philosophies? » La philosophie, c'est ce qui fait l'objet commun des philosophies d'Aristote et de Platon, de Descartes et de Spinoza, de Kant et d'Hegel; et si cet objet commun est démontré chimérique ou inaccessible, ce ne sont pas seulement les « philosophies » qui croulent, c'est la « philosophie » même, en même temps qu'elles, puisqu'elle n'est qu'elles. S'est-on jamais avisé d'opposer « les littératures, » comme vaines, à la « littérature, » comme éternellement subsistante, ou « les arts, » comme illusoires, à « l'art, » comme éternellement vrai? Pareillement « les religions, » c'est le judaïsme, c'est le christianisme, c'est l'islamisme, c'est encore le brahmanisme, le bouddhisme, l'indouïsme, et « la religion, » c'est ce qui fait, par-dessous les différences particulières, la matière commune de toutes les religions; c'est ce que l'analyse trouve d'analogue ou d'identique au fond de son creuset, quand elle a comme évaporé ce que la race, le temps, les lieux, les circonstances, l'histoire, ont introduit d'individuel ou de local dans « les religions; » et si vous n'y voyez rien, comme vous dites, que d'enfantin, c'est bien « la religion » même dont vous le dites, en ne le disant pas, ou même en ayant l'air de dire le contraire. J'aimerais mieux que l'on le dît franchement.

C'est le même manque encore de netteté ou de fermeté que j'ose reprocher aux conclusions de M. Renan, et généralement à sa philosophie de l'histoire. « Le mouvement du monde, nous dit-il, est la résultante du parallélogramme de deux forces : le libéralisme d'une part, le socialisme de l'autre, — le libéralisme d'origine grecque, le socialisme d'origine hébraïque, — le libéralisme poussant au plus grand développement humain, le socialisme tenant compte, avant tout, de la justice entendue d'une façon stricte, et du bonheur du grand nombre, souvent sacrifié dans la réalité aux besoins de la civilisation et de l'état. Le socialiste de notre temps, qui déclame contre les abus inévitables d'un grand État organisé, ressemble fort à Amos présentant comme des monstruosités les nécessités les plus évidentes de la société, le paiement des dettes, le prêt sur gage,

l'impôt. » Et, grâce à l'ordinaire lucidité du style de M. Renan, rien ne paraît sans doute plus clair, mais, au fond et en réalité, je pense que rien ne l'est moins. Qu'est-ce, en effet, que « le plus grand développement humain ; » en quoi consiste-t-il ; et pourquoi, comme il enferme, dans la pensée de M. Renan, l'idée du progrès à l'infini de l'intelligence et de la raison, n'enfermerait-il pas aussi celle de la réalisation de la justice? De quelle espèce ou de quelle nature sont donc ces prétendus « besoins » qui exigent qu'on leur sacrifie « le bonheur du grand nombre ; » et quelque définition que l'on en donne, en vertu de quel idéal ou de quelle conception théorique les proclame-t-on supérieurs à celui du bonheur ou de la réalisation de la justice? Qui a dit que le « bonheur du grand nombre » dût consister à ne point payer ses dettes ou à ne pas acquitter l'impôt; et le choix de pareils exemples ne témoigne-t-il pas assez qu'il y a plus de subtilité que de vérité dans l'antithèse? Comment les « nécessités les plus évidentes de la société » sont-elles « d'inévitables abus, » et ce mot même d'abus n'enveloppe-t-il pas en lui l'arrêt de sa condamnation? Rien de tout cela n'est clair qu'en apparence ; toutes ces expressions sont agréablement équivoques, et ces conclusions n'en sont point.

Mais ce qui suit est plus obscur, ou plus flottant encore : « Pour oser dire laquelle de ces deux directions a raison, continue-t-il, il faudrait savoir quel est le but de l'humanité. Est-ce le bien-être des individus qui la composent? Est-ce l'obtention de certains buts abstraits, objectifs, comme l'on dit, exigeant des hécatombes d'individus sacrifiés? Chacun répond selon son tempérament moral, et cela suffit. L'univers, qui ne nous dit jamais son dernier mot, atteint son but par la variété infinie des germes. Ce que veut Iahvé arrive toujours. » Je ne demande pas à M. Renan ce que vient faire ici Iahvé, « cette créature d'un esprit si borné, » qui d'ailleurs n'existe point, et dont la volonté, pour avoir un objet, devrait cependant commencer par avoir un support dans sa personne. Mais je crains bien que l'opposition ne soit uniquement dans les mots, pas du tout dans les choses, et je ne sais précisément ni de quels buts « abstraits ou objectifs » il est ici question, ni je ne vois, quand j'essaie de m'en faire une idée, qu'ils exigent de telles « hécatombes d'individus sacrifiés. » La science ou l'art, par exemple, la recherche de la vérité ou la réalisation de la beauté, sont-ils de ces « buts objectifs et abstraits? » la morale ou la politique? Si oui, il est trop évident qu'on ne saurait leur offrir des hécatombes d'individus; qu'il n'y a pas de chef-d'œuvre ou de vérité dont le prix soit tellement au-dessus de celui d'une vie humaine qu'on puisse l'y sacrifier; et que la morale même ou la politique ne réclament ce

genre de sacrifices qu'au nom de l'intérêt, du bien-être et du « bonheur du grand nombre. »

Mais je craindrais, en insistant, de m'éloigner trop de l'*Histoire du peuple d'Israël*, et en donnant trop de développement à ces objections, j'aurais l'air d'en exagérer l'importance. Revenant donc au livre lui-même de M. Renan, nous espérons que le lecteur en aura vu l'intérêt, et qu'il est considérable. Si quelques historiens persistent encore à nier la part d'Israël dans l'histoire de la civilisation, nous les renvoyons avec confiance au livre de M. Renan, et particulièrement à son second volume, celui qu'il considère comme contenant dès à présent « la partie la plus importante de l'histoire du judaïsme. » Pas de civilisation moderne sans le christianisme reçu ou combattu, pas de christianisme sans le judaïsme, pas de judaïsme sans un petit peuple qui ait sacrifié sa fortune politique à sa vocation religieuse, et pas de conscience enfin, ou de sentiment de cette vocation, sans les prophètes qui l'ont soutenue parmi les défaillances, qui lui ont donné sa forme avec sa voix, et dont on serait tenté de dire qu'ils l'ont créée. Disputer maintenant si cette civilisation n'eût pas pu prendre un autre cours, ou encore, et telle qu'elle est, si celles de la Grèce et de Rome n'eussent pu suffire pour la former, ce serait, je crois, disputer dans le vide, comme on en voit qui se demandent ce qu'il serait advenu de la réforme du XVIe siècle sans Luther et Calvin, ou de la révolution française si Louis XVI était mort plein de jours, et que conséquemment elle n'eût pas éclaté. Bon ou mauvais, les Juifs ont joué dans le monde un rôle de première importance, voilà ce que le monde, pendant dix-huit siècles, ne s'était pas avisé de nier, et si nos philosophes, il y a cent ans ou un peu davantage, ont cru faire merveille en le contestant, ce serait faire preuve aujourd'hui d'une singulière étroitesse d'esprit, pour les mieux honorer, que de les imiter dans leurs pires erreurs. Ce serait aussi faire preuve, on l'a vu, d'un rare aveuglement et de beaucoup d'ignorance, puisque ce serait méconnaître ce que l'érudition générale, ce que la philologie sémitique, ce que la science des religions ont accompli de progrès depuis un siècle, et, pour jouer au libre penseur, ce serait reculer de cent ans sur son temps.

FERDINAND BRUNETIÈRE.

bornes : il semblait que tout souvenir de ses services fût sur le point de s'effacer. Le président en fut vivement affecté : sa santé s'en altéra, et, pendant une indisposition qui le confina dans la chambre pour quelques jours, il prit une résolution définitive. Sous prétexte de s'entretenir de la situation des états du sud, il fit venir un homme de couleur fort intelligent, M. Haralson, représentant de l'Alabama. M. Haralson était l'un des dix-huit représentans qui avaient voté contre la motion de M. Springer, et il se montrait ouvertement favorable à la réélection du président. Quelle ne fut pas sa surprise de voir le général Grant amener la conversation sur la prochaine élection, et parler de M. Conkling, sénateur de New-York, comme du meilleur successeur que le parti républicain pût lui donner. M. Conkling, disait le général Grant, avait une réputation d'intégrité au-dessus de toute atteinte; il avait de grands talens et il avait montré au parti une fidélité à toute épreuve : on ne l'avait vu faillir ou même hésiter en aucune occasion. Répondant à une question précise de M. Haralson avec une égale précision, le général Grant déclara catégoriquement que le parti républicain devait prendre M. Conkling pour candidat à la présidence.

On n'a point de tels entretiens pour qu'ils soient tenus secrets : il suffit à M. Haralson de raconter confidentiellement cette conversation à deux ou trois journalistes pour qu'on sût immédiatement d'un bout de l'Union à l'autre que le président ne songeait plus à une réélection. On eut, quelques jours après, la confirmation officielle de la détermination du général Grant. La chambre des représentans, dans une intention transparente, avait voté la réduction à 25,000 dollars, à partir de 1877, du traitement du président, qui avait été porté à 50,000 en 1871. Le sénat ayant accepté ce bill, le président le frappa de son veto dans les vingt-quatre heures. En le retournant au congrès, le président invoquait le sentiment de dignité qui ne lui permettait pas de sanctionner une atteinte à la première magistrature du pays, et il rappelait avec une sanglante amertume les votes successifs par lesquels les représentans avaient transformé l'indemnité de route qui leur était accordée en un traitement considérable; mais toute l'importance du message était dans la phrase par laquelle le président se déclarait « personnellement désintéressé dans la question. »

Ainsi, le président se reconnaissait vaincu. En se retirant de la lice électorale, il acceptait la condamnation que l'opinion publique et le congrès avaient portée contre son administration.

CUCHEVAL-CLARIGNY.

LA PHILOSOPHIE

DES CAUSES FINALES

II. [1]

LA CAUSE PREMIÈRE.

I.

La philosophie des causes finales peut se résumer en deux questions : 1° le principe de finalité est-il applicable aux œuvres de la nature comme aux œuvres de l'homme? 2° Comment faut-il concevoir le mode d'action de la cause finale dans les œuvres de la nature? Sur le premier point, nous croyons avoir établi avec M. Janet, dans une première étude, que l'accord de la science et de la philosophie est possible, en ce que celle-ci, loin de contredire les explications de celle-là, les complète par l'adjonction d'un principe supérieur aux causes invoquées par la science. Sur le second point, nous voudrions montrer dans quelle mesure la science peut servir à rectifier et à préciser la doctrine des causes finales en la dégageant des abstractions et des fictions qui la rendent suspecte aux partisans des méthodes scientifiques. Ainsi peut-être arriverons-nous à faire voir comment la science et la philosophie tendent, par une coopération réciproque, à se rapprocher dans leurs conclusions définitives. Assurément l'heureuse révolution dont nous saluons les futurs résultats n'en est qu'à son début; elle n'a pas encore changé les allures de la méthode scientifique et de la méthode philosophique au point de préparer une entente complète. A lire, même en ce moment, l'ardente polémique soutenue par les écoles du

(1) Voyez la *Revue* du 1er août.

matérialisme et du spiritualisme à outrance, on pourrait prendre nos paroles de paix et d'alliance pour de paradoxales illusions. Néanmoins il est facile de juger combien le contact de l'esprit scientifique et de l'esprit philosophique a modifié les tendances des deux directions. On nous permettra donc d'espérer que le dernier mot de la pensée contemporaine n'est pas dans les protestations et les déclamations des écoles exclusives, et de chercher les signes de ralliement dans ces études sérieuses et fécondes, riches de faits et d'analyses, qui font moins de bruit que de lumière dans le monde des esprits libres de préventions et de préjugés.

Pour peu que l'on connaisse l'histoire de la philosophie et celle des sciences, on est frappé du contraste que présente le spectacle du développement et du progrès de l'esprit humain dans ces deux sphères de son activité. Tandis que la science, simple dans ses procédés tout d'abord et pauvre dans ses résultats, va se divisant et se subdivisant en questions de plus en plus spéciales, s'étend et se ramifie en variétés de plus en plus nombreuses et plus riches, la philosophie ne se développe guère que par le renouvellement de ses formules et de ses argumens, gardant invariablement ses problèmes et ses conclusions générales. Pendant que la science compte ses progrès par ses découvertes et ses inventions, la philosophie mesure les siens au degré de rigueur, de précision, de clarté des formes sous lesquelles se posent et se résolvent les mêmes problèmes. Quelle merveilleuse histoire que celle des sciences, si on la suit depuis les premiers savans grecs, physiciens, géomètres, astronomes, naturalistes, jusqu'aux savans de nos jours! Combien de sciences nouvelles créées, et dans chacune quel trésor de vérités successivement acquises et précieusement conservées! Dans la première époque de la science grecque, on compte déjà des savans comme Thalès, Pythagore, Démocrite, Euclide, Philolaüs, Empédocle, Hippocrate, qui trouvent et recueillent les élémens de la géométrie, de l'astronomie, de la physique, de la physiologie, de l'histoire naturelle. Vient ensuite le génie encyclopédique par excellence de l'antiquité, Aristote, qui crée réellement la plupart de ces sciences en en définissant l'objet, la méthode et le programme. Après une éclipse dans la nuit du moyen âge, l'esprit scientifique reparaît avec l'âge moderne et se manifeste par d'éclatans résultats. La science de l'antiquité n'avait eu pour instrument de découverte que l'observation fortuite. La science moderne eut à son service, outre cette observation superficielle et bornée, l'observation aidée du télescope et du microscope, l'expérimentation, l'induction, l'analyse algébrique, la dissection, la vivisection et toutes ces ingénieuses et délicates méthodes que nos savans inventent chaque jour. Aussi quelle transformation de la science avec de pa-

reils instrumens! quelle révélation cosmique dans l'infinie grandeur et l'infinie petitesse des choses! Les plus simples manuels suffisent à nous l'apprendre.

L'histoire de la philosophie n'offre ni la même variété de résultats, ni la même série de progrès. Déjà, dans la première période de son développement en Grèce, de grands problèmes sont posés, de hautes et profondes vérités sont entrevues. Dès la seconde période, la philosophie atteint les sommets les plus élevés de la pensée, et proclame de sa voix la plus éloquente les vérités essentielles qui survivront à la ruine de tous les systèmes. Ce ne sont pas seulement des philosophes comme Socrate, Platon, Aristote, Zénon, Plotin, qui ont compris les principaux attributs de Dieu et les grands caractères de l'ordre universel. Les moralistes et les poètes en ont eu le vif sentiment, qu'ils ont exprimé dans leur noble et divin langage. Seulement ces vérités devaient rester des généralités vagues, tant que la science n'avait pas fait connaître les lois de ce cosmos dont on célébrait la mystérieuse beauté dans des hymmes sublimes. Si la philosophie moderne n'a pas trouvé plus de beaux génies, plus de grands écrivains pour concevoir et exprimer ces vérités de tous les temps et de tous les lieux, elle a eu à son service ce qui manquait à son aînée, une science de la nature plus étendue, plus exacte, plus profonde, surtout depuis les étonnans progrès des sciences physiques et naturelles, dans les deux derniers siècles. En s'instruisant à l'école des savans, en se pénétrant de leurs découvertes et de leurs théories, elle a pu mieux définir la nature et le mode d'action de cette cause finale dont aucune doctrine peut-être dans l'antiquité, sauf celle d'Aristote, n'a donné une formule précise. Elle a pu, par la connaissance tout expérimentale de la nature, mieux montrer en quoi consiste cet ordre sur lequel la science antique n'avait pu donner que de vagues et souvent fausses notions. Déjà les systèmes des grands philosophes du XVIIe siècle, Descartes, Malebranche, Leibniz surtout, se ressentent de cette éducation scientifique; mais c'est principalement aux sciences de la nature, à la mécanique, à la physique, à la chimie, à la biologie, à l'histoire naturelle qu'il appartenait de transformer les conceptions spéculatives de la philosophie sur les hauts problèmes métaphysiques, particulièrement en ce qui concerne la nature et le mode d'action de la cause finale.

Nous abordons, comme M. Janet, ce problème avec une entière liberté d'esprit. Loin de redouter pour la solution qui pourrait avoir nos préférences les nouvelles théories de la science, nous pensons que la philosophie des causes finales ne peut que gagner en exactitude, en précision, en profondeur, à s'approprier ce qui, dans ces théories, semble devoir passer à l'état de vérités acquises. Si le

philosophe répugnait à ce travail de transformation rendu nécessaire par les progrès de la science, c'est qu'il aurait fait son siége d'avance, c'est qu'une solution philosophique serait pour lui un dogme, c'est en un mot que la métaphysique aurait l'autorité et le prestige d'une religion. Où prendrait-elle cette autorité et ce prestige, du moment que le philosophe ne connaît d'autre source de vérité que l'expérience et la raison? Qui pourrait le nier aujourd'hui? en changeant l'aspect du monde par des révélations merveilleuses, la science a renouvelé la philosophie des causes finales. Il n'est pas un problème métaphysique pour la solution duquel la philosophie ne doive tenir compte de ses expériences et de ses théories. Comment agit, dans l'immense série des phénomènes cosmiques, cett Cause finale dont la science ne peut méconnaître l'intervention sans tomber dans l'hypothèse impossible du hasard? Agit-elle d'une façon naturelle ou surnaturelle, c'est-à-dire en se conformant toujours aux lois physiques dont elle est l'auteur, ou en suivant, quand il lui convient, d'autres lois supérieures et parfois contraires aux lois découvertes par la science? Agit-elle sur le monde comme un principe moteur sur une masse inerte? Son action cosmique est-elle une véritable création, en ce sens qu'elle aurait fait sortir le monde du néant? Cette cause finale est-elle une ou multiple? N'est-elle que l'immense collection d'activités finales élémentaires dont l'accord aurait produit l'ordre universel, ou bien cette collection ne serait-elle elle-même que l'épanouissement d'une pensée unique, principe caché de cette ravissante harmonie? Enfin où réside la cause unique et première de l'ordre cosmique? Est-ce dans le monde qu'elle gouverne, ou en dehors du monde, au-delà des régions de l'espace et du temps? Autant de questions sur lesquelles il n'est plus permis à la philosophie de s'en fier à ses vieilles méthodes et à ses spéculations abstraites.

II.

Dans la seconde partie de son œuvre, M. Janet discute avec autant de vigueur que d'impartialité le problème de la nature et du mode d'action de la cause finale. « Si l'on admet, dit-il, la série des inductions que nous avons développées dans le livre précédent, on sera amené à cette conclusion, qu'il y a des buts dans la nature; mais entre cette proposition et cette autre qu'on en déduit généralement, à savoir : qu'un entendement divin a tout coordonné vers ces buts, il y a encore un assez large intervalle. » Assez large en effet pour fournir un champ de bataille aux plus grandes écoles de l'antiquité et des temps modernes. De bons et simples esprits ont cru, dans tous les temps, que la transition entre les deux propositions

est naturelle et même nécessaire. S'il y a des buts dans la nature, c'est qu'il y a un plan, un dessein, une pensée dans l'ordre des choses naturelles. Et comment peut-il y avoir un plan, un dessein sans une cause intelligente qui l'ait conçu et exécuté? Oui, sans doute, le sens commun, le simple bon sens, si l'on veut, raisonne ainsi : Voltaire ne conclut pas autrement avec sa comparaison de l'horloge et de l'horloger. Seulement on supprime ainsi d'avance une grave difficulté de méthode. On confond deux opérations logiques très distinctes : conclure de la finalité des œuvres de l'industrie à la finalité de la nature, en vertu de la frappante analogie qui les rapproche; conclure de cette finalité à l'existence d'une cause finale semblable à celles qui président à la création des œuvres de l'industrie. On ne peut douter de l'intelligence, de la volonté, de l'intention consciente des causes finales dans les œuvres humaines, parce que la conscience nous révèle tous ces caractères dans la cause finale qui est notre propre personne, et que l'induction qui nous les fait attribuer à nos semblables ne souffre aucun doute. Ici, pas même de problème. Où le problème commence, c'est quand il s'agit de conclure, non plus des effets aux effets, mais des causes aux causes. Qu'il y ait des fins dans la nature, que le monde entier soit un tout intelligible, grâce à l'ordre, à l'harmonie résultant du concours des causes finales qui le remplissent et l'animent, cela n'est pas contesté par les grandes écoles de philosophie. Où commence le doute et l'objection, c'est lorsqu'il s'agit d'assimiler aux causes finales des œuvres humaines, sinon les causes finales secondaires, du moins la Cause finale suprême qui les embrasse toutes dans son universelle activité.

M. Janet a l'esprit trop exact, trop rigoureux, pour se faire illusion à cet égard. « La finalité est une des propriétés de la nature : voilà ce qui résulte de l'analyse; mais comment cette analyse nous ferait-elle sortir de la nature? Comment nous ferait-elle passer des faits à la cause? La force de notre argument consiste précisément en ce que nous ne changeons pas de genre; mais que dans un seul et même genre, à savoir la nature, nous poursuivons le même fait ou la même propriété sous des formes différentes. Si au contraire, au lieu de suivre la même filière, soit en la montant, soit en la descendant, nous passons subitement de la nature à sa cause, et si nous disons : il y a dans la nature tel être, lui-même membre et partie du tout, qui agit d'une certaine manière, donc la cause première de ce tout a dû agir de la même manière, il n'est pas douteux que nous ne fassions là un raisonnement bien hardi et bien téméraire, qui, en tout cas, n'est pas contenu dans le précédent. » M. Janet n'est pas le premier qui ait vu la difficulté. Sans parler d'Aristote et de Leibniz, qui ont résolu le problème de la nature et

de l'action de la cause finale première par une tout autre méthode que l'induction purement psychologique, Kant avait déjà démontré, avec cette profondeur d'analyse qui lui est propre, l'insuffisance de l'argument *téléologique*, comme on dit dans l'école, à prouver l'existence et les attributs de Dieu, et comment la preuve des causes finales ne nous permet de conclure qu'à une cause relative et indéterminée, nous laissant dans une complète ignorance sur la nature de cette cause. M. Cousin lui-même l'avoue dans ses leçons sur la philosophie de Kant : « Nous ne craignons pas la critique pour le principe des causes finales, mais nous croyons avec Kant qu'il ne faut pas en exagérer la portée... Si nous ne sortons pas de l'argument des causes finales, cette grandeur de l'ouvrier que nous concevons proportionné à ses œuvres n'a rien de bien déterminé, et l'expérience ne nous donnera jamais l'idée de la toute-puissance, de la parfaite sagesse, de l'unité absolue de l'auteur suprême. »

Bossuet n'a pas montré qu'il avait le sentiment de la difficulté quand il a dit : Tout ordre, c'est-à-dire toute proportion entre les moyens et les buts, suppose une cause intelligente. Que l'ordre de la nature, ainsi que le fait observer M. Janet, que la finalité du monde suppose une cause, c'est ce qui peut être accordé; mais ce principe est-il nécessairement un entendement, une volonté, une réflexion libre et capable de choix? C'est là une autre question. La conscience l'affirme, nous le savons; mais la conscience a-t-elle le droit d'affirmer autre chose que ses propres phénomènes? a-t-elle le pouvoir d'imposer ses révélations intimes à la philosophie, qui spécule sur les causes premières? La métaphysique n'a-t-elle autre chose à faire que de répéter mot pour mot ses enseignemens sur la nature humaine, avec l'unique réserve d'élever à la hauteur de l'idéal et de l'absolu, dans la nature de la Cause finale suprême, les facultés et les attributs que la psychologie constate dans la nature humaine? Voilà ce que l'esprit méthodique et sagace de M. Janet ne peut admettre sans examen. L'autorité d'une pareille méthode ne lui paraît pas incontestable, et la vérité de la solution à laquelle elle aboutit ne lui semble pas tellement évidente qu'on puisse dédaigner d'autres méthodes et d'autres solutions. Il se demande donc si la finalité qu'on aperçoit dans la nature, est bien une loi de la nature elle-même ou une simple loi de notre esprit, si en outre la cause de cette finalité, en la supposant réelle, est nécessairement antérieure et extérieure à la nature, et si enfin il ne serait pas de l'essence de la nature de chercher spontanément la finalité. En un mot, la finalité est-elle objective ou purement subjective, comme le soutenait Kant? La cause finale est-elle transcendante, c'est-à-dire hors de la nature, selon l'opinion de Socrate,

de Platon, de Leibniz, de tous les chefs anciens et modernes de l'école spiritualiste, ou immanente, c'est-à-dire inhérente à la nature, ainsi que l'ont pensé Bruno, Schelling, Hegel? Nous ne parlons pas de Spinoza, qui ne croyait point aux causes finales. Enfin est-elle consciente, comme le pensaient les premiers, ou inconsciente, comme ont paru le croire les seconds?

Nous ne pouvons suivre M. Janet dans la discussion très serrée à laquelle il se livre sur les diverses hypothèses imaginées en réponse à ces trois questions. Il nous suffira d'en résumer les conclusions. Quant à l'hypothèse kantienne de la finalité subjective, il fait une distinction. Il accorde à Kant qu'il y a quelque chose de subjectif dans le principe de finalité; c'est le caractère inductif, résultant de l'analogie. Déjà il avait fait observer précédemment que ce principe n'a ni la même nécessité logique, ni la même évidence intuitive que le principe de causalité. En revanche, le principe de finalité est objectif, au même titre que toutes les hypothèses inductives qui atteignent au plus haut degré de probabilité. Il est bien entendu que cette distinction est relative au principe de finalité seulement, quelle qu'en soit la cause, et non à la cause finale elle-même, sur l'existence et l'action de laquelle il n'a pas encore eu à s'expliquer. Quant à la doctrine de la cause finale immanente, M. Janet procède encore par une distinction entre la finalité proprement dite et la cause finale. La finalité des œuvres de la nature n'est pas, comme celle des œuvres humaines, extérieure à l'œuvre elle-même; elle y réside comme un principe interne et immanent. En est-il de même de la cause finale? L'immanence de la finalité est une vérité d'analyse, tandis que l'immanence de la cause finale n'est qu'une hypothèse. Dans la nature, tout est réuni en un seul et même être; la fin se réalise elle-même; la cause atteint sa fin en se développant. L'image de ce développement est dans la graine qui contient tout l'être qu'elle doit réaliser. Elle atteint sa fin sans sortir d'elle-même. De cette finalité immanente est-il possible de conclure à une cause immanente de la finalité? Ce serait mettre dans la conclusion ce qui n'est pas dans les prémisses, car c'est dire que toute cause qui poursuit des fins spontanément et intérieurement est par là même une cause première. Sur ce point grave et difficile, M. Janet fait ses réserves; il va bien jusqu'à reconnaître que l'opposition de la *transcendance* et de l'*immanence* est loin d'être aussi absolue en réalité qu'elle le paraît aux philosophes allemands. Avec la finesse d'analyse qui lui est habituelle, il fait remarquer qu'il n'y a pas de doctrine de transcendance qui n'implique en même temps quelque présence de la cause suprême dans le monde et, par conséquent, quelque immanence, de même qu'il n'y a pas de doctrine d'immanence qui n'implique quelque distinc-

tion de la cause première et de ses œuvres, par conséquent, quelque transcendance. La transcendance absolue serait une telle séparation de Dieu et du monde, qu'ils n'auraient plus rien de commun, qu'on ne pourrait concevoir une action quelconque de Dieu sur le monde. L'immanence absolue serait une telle identité de Dieu et du monde que la cause ne ferait plus qu'un avec son effet, la substance avec ses phénomènes, l'absolu avec le relatif. « Or il n'y a, dit M. Janet, aucun exemple en philosophie de l'une ni de l'autre de ces deux conceptions. Même dans le théisme scolastique, ou dans celui de Descartes et de Leibniz, quiconque approfondira la théorie du *concursus divinus* ou de la *création* continuée, verra des traces profondes de la doctrine de l'immanence. Réciproquement, dans le panthéisme de Spinoza ou de Hegel, quiconque réfléchira sur la distinction de la *natura naturans* et de la *natura naturata*, de l'*idée* et de la *nature*, reconnaîtra manifestement une doctrine de transcendance. »

On ne pourrait dire que la pensée de M. Janet oscille entre la transcendance et l'immanence. Il est encore trop de l'école de nos maîtres pour hésiter. Il conclut donc à la transcendance de la Cause finale suprême, mais avec beaucoup de distinctions, de concessions, d'explications plus ou moins favorables à la thèse de l'immanence, toujours inspiré par le sentiment de la vérité et de la mesure, et éclairé par les lumières d'une science aussi profonde qu'étendue. Nous permettra-il toutefois une réflexion? Cet esprit si ferme, si sûr et si net semble avoir conscience de la subtilité des solutions du spiritualisme sur de tels problèmes. Ce n'est plus cette discussion irrésistible du premier livre sur le principe de finalité. Malgré son aisance en tout exercice de la pensée, on dirait qu'il sent un pareil terrain mal affermi sous ses pas. Citons encore quelques lignes, afin que le lecteur puisse mieux en juger : « En résumé, l'idée d'une nature douée d'activité interne, travaillant à une finalité interne, quoique relative et subordonnée, et qui n'est autre chose que la pensée leibnizienne bien comprise, n'a rien en soi qui exclue une cause supra-mondaine. Cette cause se distingue de la nature en ce qu'elle est d'avance tout entière, et ramassée en soi, un absolu, tandis que la nature ne peut qu'exprimer et manifester cet absolu à travers le temps et l'espace, sans jamais le réaliser complétement. C'est cette impuissance même de la nature qui doit nous forcer à conclure qu'elle n'est pas elle-même l'absolu, car un absolu qui se cherche sans cesse sans se trouver est une notion contradictoire. »

Reste la question de la finalité consciente ou inconsciente. M. Janet en sent toute la difficulté, et se prête encore à toutes les distinctions et à toutes les réserves qui lui semblent permettre un

accord entre les grandes écoles métaphysiques. Avec Hegel, Schopenhauer et presque toute la nouvelle philosophie allemande, il distingue la finalité de l'intention, qui n'en est pas le caractère essentiel. « On ne doit pas concevoir, dit Hegel, le but sous la forme qu'il revêt dans la conscience, c'est-à-dire sous la forme d'une représentation (1). Ce qui fait surtout la difficulté, c'est qu'on se représente ordinairement le rapport de finalité comme un rapport extérieur, et qu'on pense que la finalité n'existe que là où il y a conscience (2). » Le but n'est pas nécessairement un effet réalisé d'après une idée préconçue; il est la conformité interne des choses à leur idée ou essence. La finalité n'est donc pas seulement immanente : elle est inconsciente. L'instinct offre la preuve que l'intention n'est pas une condition essentielle de la finalité. Aussi la difficulté du problème posé par M. Janet n'existe-t-elle point, tant qu'il ne s'agit que des êtres de la nature. C'est quand on arrive à la cause finale première que la question soulève des doutes sérieux. Après avoir exposé et discuté les solutions contradictoires de la philosophie contemporaine, il résume sa pensée dans une conclusion éclectique qui montre tout à la fois sa préoccupation des difficultés du problème et son désir de rester fidèle au principe de l'école à laquelle il s'honore d'appartenir : « La doctrine du Νοῦς ou de la finalité intentionnelle, n'a d'autre sens pour nous que celui-ci : c'est que l'intelligence est la cause la plus élevée et la plus approchante que nous puissions concevoir d'un monde ordonné. Toute autre cause, hasard, lois de la nature, force aveugle, instinct, en tant que représentation symbolique, est au-dessous de la vérité. Que si maintenant l'on soutient, comme les alexandrins, que la vraie cause est encore au-delà, à savoir au-delà de l'intelligence, au-delà de la volonté, au-delà de l'amour, on peut être dans le vrai, et même nous ne risquons rien à accorder que cela est certain, car les mots des langues humaines sont tous inférieurs à l'essence de l'absolu. » Se réfugier dans l'absolu, pour échapper à la difficulté, n'est-ce pas se perdre dans une abstraction inintelligible? N'y a-t-il pas une solution plus simple, plus claire, plus philosophique du problème? Nous dirons toute notre pensée dans la conclusion de cette étude, sur un sujet qui semble se dérober aux prises de la science humaine.

III.

Nous ne connaissons pas de philosophe qui manie avec plus de vigueur et de dextérité que M. Janet les problèmes de la métaphy-

(1) *Logique*, parag. 104, I.
(2) *Philosophie de la nature*, parag. 360.

sique. Instruit de toutes les difficultés, familier avec toutes les solutions, ouvert à toutes les idées, il produit souvent sur les questions qu'il traite l'évidence irrésistible de la vérité, et quand certains problèmes semblent résister à la clarté de ses analyses et de ses explications, on peut dire que c'est plutôt la faute du sujet que de l'auteur; mais alors même, il laisse encore de la lumière sur ces questions qu'il n'a pu résoudre à l'entière satisfaction de ses lecteurs. Invincible sur le principe de finalité, sa démonstration ne s'impose pas avec la même force sur la nature et l'action de la cause finale. Ce n'est pas que sa discussion soit moins ferme, moins claire, d'un bout du livre à l'autre. Est-ce qu'il y aurait, en philosophie, des problèmes qui défieraient le génie même de la méthode et de la pensée, ainsi qu'on le croit généralement dans le monde savant? Est-ce que toutes les questions qui concernent l'existence, la nature, les attributs, le mode d'action de la cause finale seraient de ce nombre? Ou bien ne pourrait-on pas trouver dans l'insuffisance ou l'impuissance de la méthode les causes de l'incertitude et de l'obscurité qui semblent inhérentes à certaines questions de haute métaphysique? Nous aimons mieux croire à cette dernière cause, qui n'est point de nature à décourager l'initiative de la pensée philosophique. C'est en dégageant le principe de finalité de toute induction psychologique sur le caractère intentionnel de l'acte, sur la conscience ou l'inconscience de l'agent, que M. Janet a pu mettre ce principe hors de question. Ne faudrait-il pas en faire autant pour la cause finale elle-même? C'est la psychologie qui a compromis la thèse de la finalité aux yeux du monde savant, par les fictions qu'elle a mêlées au vrai caractère des œuvres de la nature. N'est-ce pas encore la psychologie qui compromet la thèse de la grande cause finale par les assimilations anthropomorphiques qu'elle a fournies à la philosophie des causes finales? Le moment n'est-il pas venu de laisser un peu la psychologie dans son propre domaine, où nous serions les premiers à la défendre contre les empiétemens de la physiologie, et de voir si la science n'a pas à dire son mot sur cet ordre de questions?

Nous le pensons, et nous ne croyons pas que M. Janet répugne à une méthode qui laisse une part à la science dans la solution des problèmes relatifs au mode d'action de la cause finale. Si l'on reprend en effet ces problèmes un à un, on voit bien vite que les anciennes solutions de la philosophie ne peuvent se concilier avec les théories de la science moderne. Premier exemple : la doctrine du *surnaturel*. Quand nous excluons ce mot de la langue scientifique, nous ne voulons pas dire qu'il n'y a pas, soit dans l'ordre des choses morales, soit même dans l'ordre des choses physiques, des lois supérieures à celles dont les sciences physiques et naturelles

poursuivent la recherche ; nous entendons seulement par là la doctrine qui fait entrer la dérogation aux lois de la nature dans le gouvernement du monde. Avant que ces lois ne fussent connues, la philosophie, se plaçant d'emblée dans l'absolu, avait imaginé au-delà du temps et de l'espace, la cause finale créant le monde et pouvant le détruire, le gouvernant par sa propre volonté, laquelle serait la loi même des choses; — si bien que des philosophes eux-mêmes, sans parler des théologiens, n'ont pas craint d'avancer que c'est la volonté de Dieu qui fait la vérité des choses, même dans l'ordre des axiomes mathématiques. La doctrine du surnaturel avait beau jeu dans cette conception *a priori*, où rien de fixe ni de stable n'était reconnu dans le développement des phénomènes cosmiques. La Providence, dans un pareil gouvernement du monde, ne connaît pas d'autre loi que sa volonté.

On a beau dire que cette volonté est celle d'une suprême sagesse, et qu'elle n'a pas créé le monde pour le détruire, ni fait les lois de la nature pour les violer. Comme on reconnaît que sa sagesse est supérieure à ces lois, si elle emploie parfois, pour arriver à ses fins, ces moyens extraordinaires pour lesquels la théologie a un nom bien connu, qui pourrait s'en étonner? C'est ce qui explique pourquoi la philosophie, qui a de tout temps répugné à une pareille doctrine contraire à ses idées sur la Divinité, n'a pu cependant en triompher tant qu'elle a ignoré les lois de la nature révélées par la science moderne. Il n'y avait que cette révélation qui pût ruiner le surnaturalisme, en en rendant le principe incompatible avec les résultats scientifiques acquis. Aujourd'hui, si la théologie peut encore, en vertu d'une mystérieuse autorité, affirmer la toute-puissance d'une volonté souveraine changeant au gré de ses desseins, nous ne disons pas de ses caprices, le cours ordinaire des choses naturelles, la philosophie ne le peut plus. Nulle théologie, à ses yeux, ne prévaut contre l'astronomie des Copernic, des Képler, des Galilée, nulle métaphysique ne résiste à la mécanique et à la physique des Newton, des Herschel, des Fresnel, des Laplace, découvrant les lois de la pesanteur, de la chaleur, de la lumière, de l'électricité, du magnétisme. En constatant l'existence de toutes les grandes lois qui régissent le monde entier, les sciences de la nature, la mécanique, la physique, la chimie, la biologie ont banni du domaine de la philosophie la doctrine du surnaturel. Donc, alors même qu'elle maintiendrait la cause finale en dehors et au-delà du monde, la philosophie ne peut pas ne point tenir compte des enseignemens de la science. Aussi en est-elle arrivée, chez ses organes les plus libres de préjugés théologiques, à considérer les lois naturelles comme la manifestation nécessaire, éternelle et universelle de la volonté et de la sagesse confondues dans l'essence même

de la divinité; de telle sorte que Dieu ne pourrait violer ces lois sans agir contrairement à sa propre nature. Quand M. Renan, dans un livre intéressant, trop charmant peut-être, met au nombre des *certitudes* cette croyance invincible à la fixité et à l'absolue stabilité des lois de la nature, il est assurément en cela l'organe autorisé de la philosophie contemporaine (1).

Si la science résiste absolument à toute intervention accidentelle et surnaturelle de la Cause finale dans le cours régulier des phénomènes de la nature, qui aurait pour effet de le changer brusquement, l'esprit scientifique ne répugne guère moins à l'idée d'une création consistant à faire sortir l'être du néant. Le mystère n'est pas plus de son goût que le miracle. Or, pour la science habituée à ne croire qu'à ce qu'elle voit, observe et expérimente, le plus inintelligible des mystères, c'est la création *e nihilo*. Il faut reconnaître du reste que la philosophie ne l'a jamais acceptée que comme une de ces explications absolument incompréhensibles qui tranchent les difficultés sans les résoudre. L'ancienne métaphysique répugnait à cette hypothèse tout autant que la science moderne, et l'on peut dire que la raison spéculative ne s'en arrange guère mieux que l'expérience. Et cela est tout simple : pour qu'une explication, si hypothétique qu'elle soit, devienne intelligible, il faut qu'elle se fonde sur une analogie quelconque. Or il n'est aucune opération, aucune génération, aucune *création*, même dans le sens propre du mot, qui puisse éveiller dans l'esprit l'idée de la création *e nihilo*. La philosophie grecque, qui ignorait les lois de la nature, pour rendre intelligible et en quelque sorte sensible son explication de l'origine du cosmos, cherchait ses exemples dans les œuvres de l'art : de là le Démiurge tirant le monde du chaos, comme l'artiste fait à coups de ciseau sortir sa statue d'un bloc informe. L'antique théologie elle-même n'avait point eu l'idée du néant, et il est fort douteux qu'on la retrouve dans le premier chapitre de la *Genèse* exactement interprété. C'est la théologie chrétienne, dont la philosophie moderne n'a fait que suivre les enseignemens, qui a introduit et établi, en s'appuyant sur certains textes de l'Ancien-Testament, l'idée d'une puissance absolue et surnaturelle qui n'a qu'à parler pour faire sortir le monde du néant et pour l'y faire rentrer, pour suspendre l'action des lois qu'elle a faites, pour tout faire, en un mot, tout changer, tout détruire au gré de sa volonté.

Mais ici encore, bien qu'elle n'ait jamais accepté sans contestation ou sans réserve la doctrine théologique de la création absolue, la philosophie n'avait pas d'argument plus puissant à opposer à

(1) *Dialogues philosophiques.*

cette hypothèse que l'impossibilité rationnelle de la comprendre. Il fallait que la science positive vînt l'éclairer de ses expériences. C'est ce qu'elle a fait en démontrant, la balance à la main, l'indestructibilité de la substance matérielle. On pouvait croire, on avait cru même que la matière perd ou gagne en substance dans les incessantes transformations qu'elle subit, quand elle passe par exemple de l'état solide à l'état fluide, de l'état fluide à l'état gazeux, et réciproquement. On ne le croit plus depuis les expériences décisives qui ont prouvé que la même quantité de matière, attestée par le poids, subsiste sous toutes les formes que prend la substance pondérable. On avait hésité devant les objections de la philosophie demandant à la théologie comment la substance matérielle peut commencer ou finir avec ses diverses formes, si le néant n'est pas un mot vide de sens, s'il peut y avoir autre chose, dans les prétendues créations de la nature, qu'un changement d'état, s'il est possible enfin de concevoir l'hypothèse d'un néant absolu précédant l'acte de la création divine. Toutes ces raisons, qui sont certainement d'un grand poids pour les esprits philosophiques, ne pouvaient fermer la bouche aux partisans de la création *e nihilo*. Il est bien difficile aujourd'hui de la maintenir devant les enseignemens de la science expérimentale.

Ce n'est pas seulement l'hypothèse de la création primitive et absolue que la science prétend supprimer; c'est encore et surtout ce système de créations partielles, de révolutions brusques, de genèses grandioses d'une foudroyante rapidité, sortes de coups de théâtre venant renouveler en un instant la scène du monde, qu'elle tend à remplacer par sa théorie de l'*évolution*, moins nouvelle encore par la pensée générale qui la domine que par les analyses, les développemens et les applications qui en ont fait toute une philosophie. Le grand Leibniz en avait posé les bases par sa théorie des perceptions insensibles, par son principe des infiniment petits, par sa loi de continuité. N'a-t-il pas dit : « Le présent est gros du futur, de même que le passé est gros du présent? » Et même, en remontant jusqu'à l'antiquité, ne pourrait-on pas retrouver le germe de cette théorie dans la distinction péripatéticienne de l'être en acte et de l'être en puissance? Mais la science contemporaine s'est approprié la doctrine de l'évolution en la dégageant de toute spéculation métaphysique et particulièrement de toute considération des causes finales. Nous ne pouvons que la résumer en quelques mots avec M. Janet. Aucune chose de la nature ne se produit tout d'abord d'une manière complète ou achevée; rien ne commence par l'état adulte; tout être au contraire commence par l'état naissant ou rudimentaire et passe par une succession de degrés, par une infinité de

phénomènes infiniment petits, jusqu'à ce qu'il apparaisse enfin sous sa forme précise et déterminée, laquelle elle-même à son tour se dissout de la même manière, par une décadence d'états successifs analogues au progrès qui l'a amenée par une succession de mouvemens ascendans. C'est ce que l'école, dans son langage plus précis qu'élégant, appelle la loi d'*intégration* et de *dissolution*. L'univers, dans son ensemble aussi bien que dans toutes ses parties, est soumis à cette loi. Bornée d'abord à la physiologie, cette théorie a été étendue peu à peu à la géologie, à l'astronomie, à la zoologie, à l'histoire, à la politique. Partout, au lieu d'apparitions subites, on a vu des progrès insensibles, des développemens lents et continus.

Grâce à ce travail secret et jamais interrompu de la nature, en vertu duquel chaque organisme finit toujours par s'accommoder à son milieu, les partisans de la nouvelle théorie ont cru pouvoir rendre compte des appropriations et adaptations que la philosophie des causes finales avait toujours opposées comme une barrière infranchissable aux entreprises de la philosophie mécanique. « De quelque manière, dit M. Herbert Spencer, que ce principe (la loi d'adaptation et d'intégration) soit formulé, sous quelque forme de langage qu'il soit dissimulé, l'hypothèse qui attribuerait l'évolution organique à quelque aptitude naturelle possédée par l'organisme ou miraculeusement implantée en lui, est antiphilosophique. C'est une de ces explications qui n'expliquent rien, un moyen d'échapper à l'ignorance par un faux semblant de science. La cause assignée n'est pas une vraie cause, c'est-à-dire une cause assimilable à des causes connues : ce n'est pas une cause qui puisse être signalée quelque part comme apte à produire des effets analogues; c'est une cause qui n'est pas représentable à l'esprit, une de ces conceptions symboliques illégitimes qui ne peuvent être transformées par aucun processus mental en conceptions réelles. En un mot, l'hypothèse d'un pouvoir plastique persistant, inhérent à l'organisme et le poussant à se déployer en formes de plus en plus élevées, est une hypothèse qui n'est pas plus tenable que celle des créations spéciales, dont elle n'est à vrai dire qu'une modification, n'en différant qu'en ce qu'elle transforme un processus fragmenté en processus continu, mais de part et d'autre avec une égale ignorance de sa nature (1). » M. Herbert Spencer n'abuse-t-il pas de la théorie de l'évolution en l'opposant à la philosophie des causes finales? C'est notre conviction très arrêtée. Comme le dit fort bien M. Janet, non-seulement l'idée d'évolution n'exclut pas le principe de finalité, mais il semble au contraire qu'elle l'implique naturellement. Évolution n'est autre chose que développement; or qui dit développement semble bien

(1) *Biology*, part. III, chap. VIII.

dire un mouvement vers un but (1). Les deux philosophes qui dans l'antiquité et les temps modernes ont fortement exposé et défendu la doctrine des causes finales, Aristote et Leibniz, sont aussi ceux dont la philosophie se prête le mieux à la théorie de l'évolution.

La théorie spéciale connue sous le nom de *transformisme* n'est pas une doctrine indépendante de celle de l'évolution; elle n'en est que le dernier terme et en quelque sorte le couronnement. Tout est difficile à expliquer dans cette mystérieuse transformation des êtres de la nature, depuis le plus humble état de l'être, nous ne disons plus le néant, jusqu'à cet état supérieur dont les caractères sont la sensibilité, l'intelligence, la raison, la volonté. Assurément l'origine du moindre spécimen de vie, du simple brin d'herbe, devient un problème redoutable, même pour l'imagination, en dehors du principe de l'évolution. Comment l'être vivant a-t-il apparu un jour sur la scène du monde, dont il n'est pas contemporain, ainsi que la science l'a prouvé? Tant que la science n'est pas entrée dans la voie de l'explication par l'évolution, elle en était réduite à trancher la difficulté par l'hypothèse inintelligible de la création absolue. C'était toujours répondre à la question par le mystère. Le problème devient bien plus difficile à mesure que l'on s'élève dans l'échelle zoologique. Comment l'animal, comment l'homme a-t-il apparu un jour dans le monde? En un mot, quelle est l'origine des espèces? C'est à cette question que répond M. Darwin et son école par l'ingénieuse hypothèse de la *sélection*. Toute espèce supérieure a son origine dans l'espèce inférieure qui la précède immédiatement. Une loi de la nature voulant que la vie des animaux soit une lutte perpétuelle pour l'existence, il s'ensuit que les forts seuls survivent au combat. Or, comme ils n'ont pu triompher des faibles que par l'exercice constant de facultés, d'aptitudes supérieures, naturelles ou acquises par l'habitude, cette supériorité finit par devenir, en vertu de l'hérédité, un caractère saillant et fixe, propre à déterminer ce qu'on appelle une espèce. On comprendra d'ailleurs d'autant mieux cette transformation qu'elle se fait par degrés, lentement et insensiblement accumulés sous l'influence du milieu où vit l'individu qui devra devenir le père d'une espèce nouvelle, car l'école transformiste n'a garde de négliger aucune des causes secondaires qui peuvent concourir à la production du phénomène, et en rendre par là l'explication plus plausible. Que cette hypothèse soit en ce moment autre chose qu'une application hardie de la méthode scientifique qui a conduit à la théorie de l'évolution, l'esprit prudent et réservé de M. Darwin ne l'affirme point et laisse à quelques-uns de ses disciples les allures d'un dogmatisme trop confiant. Jusqu'ici, elle ne peut

(1) Page 353.

invoquer comme preuve de fait que les expériences de sélection artificielle faites par l'industrie de nos éleveurs de plantes et d'animaux. Seulement ces preuves ne seront décisives que le jour où l'éducation aura produit, dans le règne animal spécialement, non pas simplement des variétés de plus en plus différentes de leurs types originels, mais de véritables espèces, telles que la science les reconnaît et les définit dans ses classifications.

Quoi qu'il en soit de l'avenir de ces diverses hypothèses, on peut affirmer que le principe restera, de même que la méthode qui doit le faire prévaloir, dans toutes les explications qui auront désormais l'origine des choses pour objet. La doctrine de la création, universelle ou spéciale, perd de plus en plus tout crédit dans le monde de la science et même de la philosophie, bien moins devant les progrès croissans des doctrines de l'évolution et du transformisme que devant les répugnances de plus en plus fortes de l'esprit scientifique et de l'esprit philosophique. Et comment ces répugnances ne deviendraient-elles pas invincibles pour une doctrine qui répond à toute question d'origine par un mystère? Qu'est-ce autre chose en effet que l'idée inintelligible de la création, de la création universelle, comme de toutes les créations spéciales? Qu'il s'agisse de l'origine du monde ou de l'origine d'une espèce quelconque, comment veut-on que la science et la philosophie ne finissent point par se détacher d'une explication qui n'en est pas une, en ce qu'elle ne se fonde sur aucune analogie? Hypothèse pour hypothèse, elles préféreront toujours celle qui peut se faire comprendre par des exemples. C'est donc en vertu d'une loi de l'esprit humain que l'idée de l'évolution tend à se substituer partout à l'idée de révolution et de création dans l'explication des phénomènes de l'histoire et de la nature. Cette loi, c'est que l'imagination se retire de plus en plus devant la raison, la fiction psychologique, toute subjective, devant la notion expérimentale et objective. Voilà pourquoi l'avenir est à la philosophie de l'évolution, quels que soient les tâtonnemens et les bégaiemens, si l'on veut, des écoles qui la professent. Ni la métaphysique, ni la théologie elle-même ne pourront longtemps s'en défendre. Et pourquoi s'en défendraient-elles? Le mystère n'a jamais profité à la vérité. L'univers, tel que nous le fait voir la science, n'en témoigne que plus haut de la puissance, de la bonté, de la sagesse infinie de la cause qui le produit éternellement et incessamment.

IV.

La science en a fini, nous le croyons, avec la doctrine du surnaturel et des créations absolues. Elle en finira également avec la

grave question de la finalité immanente ou transcendante, discutée par M. Janet avec non moins de force que d'impartialité. La cause finale réside-t-elle dans le temps et dans l'espace, dans le monde qui est son œuvre, ou faut-il la reléguer, comme disait jadis Cousin, sur le trône désert de son éternité silencieuse, au-delà du temps, de l'espace et du monde? Dans son activité créatrice, opère-t-elle du dehors ou du dedans? Que la science puisse admettre une cause finale opérant dans la nature et par la nature elle-même, il ne semble pas qu'aucune de ses observations et de ses théories s'y oppose, et ce n'est pas trop présumer de l'avenir que de croire qu'elle finira par se rallier à la philosophie des causes finales ainsi entendue. Quand on lui parle d'une cause qui habite hors de l'espace et du temps, elle se voit en face d'une abstraction inintelligible et ne peut s'habituer à concevoir la cause suprême dans de telles conditions d'existence. Et si l'on essaie d'expliquer au savant comment elle crée le monde, comment elle le meut, comment elle l'organise et le gouverne, il déclare ne rien entendre à toutes ces sublimes conceptions et les renvoie dédaigneusement à la métaphysique. La science a-t-elle tort? La philosophie incline de plus en plus à penser là-dessus comme la science.

Et comment garderait-elle ses vieilles idées sur la cause finale en face des nouveaux enseignemens de la science? On comprend facilement qu'elle n'ait pu comprendre autrement son existence et son action, tant qu'elle n'a pas connu la nature. Quoi de plus simple, de plus clair, de plus facile à concevoir que le Démiurge de Socrate et de Platon, travaillant comme un incomparable artiste cette matière cosmique que l'ignorance des lois de la nature devait faire considérer comme une masse inerte, confuse, réduite à l'état de chaos? Aristote avait trouvé une explication supérieure, plus simple et plus intelligible, de l'action de la cause finale, parce qu'il connaissait et comprenait mieux la nature. Il ne faisait plus mouvoir le monde par une sorte d'impulsion mécanique, mais par une attraction naturelle et nécessaire vers le bien, la vraie et seule cause première des choses, puisqu'elle en est la fin. Seulement sa conception devait rester, sinon stérile, du moins incomplète, tant que la philosophie ignorait les propriétés élémentaires de la matière et les lois qui les régissent. Descartes ne demandait que l'étendue et le mouvement pour expliquer le monde des corps. Et, bien qu'il n'eût guère besoin que d'une simple *chiquenaude* du grand moteur, selon le mot de Pascal, pour mettre en branle toute la machine de l'univers, encore lui fallait-il emprunter le mouvement à une cause étrangère au monde, dont la matière se réduisait pour lui à l'étendue géométrique. C'est Leibniz qui, devançant les révélations de l'expérience, comprit le premier la vraie nature de

cette matière dont l'antiquité et la scolastique, jusqu'à la philosophie mécanique de Descartes inclusivement, avaient conçu une si fausse idée, dans leur ignorance profonde des lois de la nature. L'étendue, selon Leibniz, n'est qu'une propriété de l'espace, une propriété géométrique et non physique, comme on dirait aujourd'hui. Elle ne peut donc être considérée, ainsi que le voulait Descartes, comme la propriété essentielle, l'essence même de la matière, dont toutes les autres propriétés ne seraient que des modes. Ce qui fait l'essence, la nature même de la matière, c'est la force, en sorte que ce n'est point assez de dire que la matière compte la force parmi ses diverses propriétés; c'est la force qui est la propriété génératrice de toutes les autres. Toute la substance matérielle de l'univers se ramène donc à un nombre infini de forces simples, indivisibles, individuelles, de monades qui une fois créées produisent d'elles-mêmes l'ordre universel du Cosmos, en vertu de cette loi de l'harmonie préétablie, conséquence nécessaire de la nature et de l'action des principes élémentaires.

La science, par l'observation et l'expérience, a confirmé cette définition anticipée de la matière. Tant que les principes abstraits de la mécanique ont prévalu, elle n'a pas été bien comprise, et la philosophie du sens commun ne l'a prise que pour l'ingénieux paradoxe d'un esprit trop enclin aux hypothèses. Et c'est précisément ce paradoxe qui est devenu une vérité positive, grâce aux progrès des sciences de la nature. L'ancienne notion de la matière, vue de près et rigoureusement analysée, n'était qu'un préjugé de l'imagination dû à la représentation des apparences, et nullement à l'analyse de la réalité. Si l'on ne veut pas entendre Diderot, juge un peu suspect en pareil cas, malgré sa connaissance étendue des résultats de la science nouvelle, on ne récusera pas l'autorité d'un savant qui a mis au service de la philosophie sa méthode d'analyse toute scientifique. C'est dans les livres excellens, mais trop peu lus, de M. Cournot, qu'on peut voir jusqu'à quel point la science a changé la notion de la substance matérielle, et la célèbre théorie des qualités premières et secondes des corps. C'est ce philosophe, aussi modeste qu'éminent, qui a montré comment la balance et les réactifs sont les seuls moyens de constater les propriétés réelles, les propriétés physiques de la matière, comment il appartient aux sciences expérimentales seules, à la physique, à la chimie, et non aux sciences mathématiques et abstraites, telles que la géométrie et la mécanique, de définir les propriétés des corps et la vraie nature de leurs principes élémentaires.

Il n'est donc plus besoin de moteur pour expliquer le mouvement universel des choses, pas plus quand il s'agit des révolutions des grands corps célestes que s'il est question des actions molécu-

laires qui concourent à la composition des êtres inorganiques. Si la loi de la pesanteur suffit à rendre raison de l'activité du système solaire et même des autres systèmes stellaires, la loi des affinités, mise en jeu par les réactifs, suffit également à expliquer l'activité des atomes invisibles qui forment la substance des corps. La prétendue inertie de la matière n'est pas plus que l'étendue une véritable propriété des corps : c'est une loi d'équilibre entre les forces composantes qui fait que tout mouvement tendant à changer la position d'un corps est impossible, sans l'action extérieure d'un autre corps étranger. Cette loi purement mécanique ne s'applique qu'aux rapports des corps entre eux; elle n'a rien à faire, s'il s'agit des mouvemens internes et tout spontanés qui agitent l'intérieur de ces corps. La vérité prévue par Leibniz, célébrée par Diderot, établie et consacrée par la science expérimentale, c'est que toute matière est active par elle-même, ou pour mieux dire, que toute matière est force par essence, que toute substance se réduit à une force, de même que toute propriété se ramène à un mouvement. Force et mouvement; voilà le dernier mot de l'analyse, l'alphabet de la langue de la science et de la philosophie. Le jour n'est pas loin, nous le croyons, où en dépit des abstractions scolastiques et des préjugés vulgaires, nul philosophe, de même que nul savant, ne s'écriera plus, comme Rousseau et tant d'autres écrivains éloquens : qui a suspendu ces globes sur nos têtes? Qui a donné le branle à cette immense machine de l'univers? Qui a fait sortir le mouvement de l'inertie, la vie de la mort? S'il reste un problème à résoudre, c'est le problème, non de la cause du mouvement, mais de la cause de l'ordre qui le régit dans le monde inorganique.

Dans le monde organique, le mouvement, c'est la vie. Ici le problème change. La physique et la chimie ne permettent pas de douter que le mouvement soit inhérent aux élémens des corps bruts. Il n'est point aussi facile de concevoir comment la vie peut sortir de l'organisation des élémens des corps vivans. Leibniz l'avait déjà expliqué par la théorie des monades, mais l'observation et l'expérience manquaient à ses conclusions. Il fallait les études de la micrographie contemporaine pour établir la vérité contenue dans cette théorie. Or il est une chose démontrée par les vivisections de la physiologie expérimentale et les observations de l'anatomie microscopique, grâce surtout aux travaux de MM. Claude Bernard et Charles Robin; c'est que les êtres vivans sont des agglomérations de particules infiniment ténues et délicates, véritables monades vivantes sous la forme de cellules. Ces unités actives déterminent, par des unions multiples, toute l'organisation et tout le fonctionnement des parties animales et végétales. Animaux et plantes ne sont plus des machines animées par cette puissance distincte que l'école

avait supposée jusqu'ici sous le nom de principe vital; ce sont des systèmes d'individualités actives, possédant la vie en propre, et concourant seulement, en s'entremêlant les unes aux autres, à la formation et au développement d'un tout qui est lui-même une individualité plus complète et plus vivante. Ainsi la vie engendre la vie, et, comme l'a dit Leibniz, chaque vivant est constitué par une infinité d'autres vivans.

Qu'est-ce qui distingue une cellule morte d'une cellule vivante? Rien, aux yeux du géomètre, du physicien, du chimiste, rien qui soit appréciable, soit au mètre, soit à la balance, soit aux réactifs. Elles diffèrent en ceci seulement, que la première ne possède pas l'espèce d'activité qui anime la seconde. Voilà tout le mystère de la vie, dans la génération des êtres organisés, plantes et animaux. La différence des parties au tout est de degré, non de nature; les parties y ont les mêmes propriétés essentielles que le tout. C'est la seule différence de la vie fragmentaire à la vie totale, de l'individualité simple à l'individualité complexe, avec cette particularité que plus la vie monte dans l'échelle des êtres organisés, plus s'accentuent les différences entre les propriétés des élémens et du tout. C'est ainsi que, sans avoir l'air de s'en douter, et sans trop s'en soucier, en tout cas, nos éminens physiologistes contemporains s'entendent avec des métaphysiciens comme Leibniz et peut-être Aristote. Au lieu d'admettre que le corps est animé par un principe vital qui coordonne et dirige les mouvemens des particules dont il se compose, ils considèrent que, grâce à un parfait accord en vertu duquel chaque cellule vivante se rencontre avec les autres dans une suite de mouvemens indépendans et pourtant harmoniques, l'unité organique se forme, se développe et s'achève. C'est exactement le système de l'*harmonie préétablie*, moins l'existence et l'activité créatrice de la grande monade qui explique tout cela dans la philosophie de Leibniz. Nul philosophe de nos jours n'a mieux compris et fait ressortir ce rapprochement, que le jeune savant qui a été si cruellement enlevé par une mort prématurée aux espérances de la philosophie (1). Ainsi, ni pour expliquer le mouvement, ni pour expliquer la vie, la science n'a besoin de recourir à l'hypothèse d'un principe étranger et extérieur au monde. C'est dans la substance cosmique elle-même qu'elle nous montre l'activité créatrice de la cause finale opérant d'après des lois immuables, éternelles et universelles, conformes à son essence même. Le grand Ouvrier du Cosmos ne fait point son œuvre à la manière de l'artiste qui regarde son modèle en façonnant une matière inerte et rebelle

(1) Fernand Papillon, *Leibniz et la science contemporaine*, dans la *Revue* du 15 mars 1871.

à son ciseau; il est à la fois l'artiste et le modèle, et c'est de son propre sein qu'il tire cette série infinie de créations qui manifestent sa puissance, sans jamais l'épuiser.

V.

La science a révélé à l'esprit moderne un monde dont l'antiquité ne s'était pas doutée. Celle-ci avait parlé avec grandeur, avec éloquence de l'ordre universel, sans en connaître les lois, ni les principes élémentaires. *Il n'y a rien de vil dans la maison de Jupiter*, avait dit un de ses sages les plus renommés; mais il fallait les enseignemens de la science, surtout dans les deux derniers siècles, pour juger de la vérité de cette belle pensée. Oui, tout est bon, tout est beau, tout est grand, dans cet immense univers, pour qui le contemple à la lumière des notions scientifiques, soit dans l'ensemble de ses grandes masses, soit dans le détail de ses atomes. Partout, en effet, l'ordre se manifeste, et là où paraît l'ordre, éclatent la bonté, la beauté, la grandeur des œuvres. Il y a deux genres de progrès qui n'ont manqué ni l'un ni l'autre au travail de la science. En même temps qu'elle a observé les faits, elle a découvert les lois. Si elle s'étend de plus en plus, par la variété croissante de ses expériences, elle s'élève de plus en plus par la généralité de ses théories. Pendant que la physique est en voie de ramener aux lois mécaniques du mouvement les lois de la lumière, de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme, la chimie ne désespère point de réduire la loi des affinités à une loi plus générale qui ferait revivre, dans de nouvelles conditions, cette vieille hypothèse de l'unité de composition tant rêvée et jamais démontrée par l'alchimie du moyen âge. Ne va-t-elle pas plus loin encore? Cet ordre du monde fondé sur le concours d'atomes séparés entre eux par le vide ne satisfait qu'une école de savans, l'école atomistique, à laquelle manque le sentiment de l'unité. On se demande plus que jamais, dans le monde savant, si c'est là le dernier mot de la science sur l'ordre cosmique, si le vide n'est pas comme le néant, un mot vide de sens, si le monde n'est pas plein d'êtres, si, en un mot, l'être universel ne serait pas une vérité scientifique. L'hypothèse s'accrédite de plus en plus d'une matière impondérable, l'éther, véhicule nécessaire de la transmission de la lumière, comblant tous les vides que l'imagination se représente entre les particules de la matière pondérable; et c'est ainsi que la science tend à faire du monde un tout absolument continu, une sorte d'unité cosmique.

Si l'on compare le cosmos de la science, tel que de Humboldt l'a retracé dans son admirable esquisse, au monde imaginé par la théologie ou rêvé par la métaphysique des anciens temps, on compren-

dra que le savant de nos jours se sente quelque orgueil en face du philosophe et du théologien. Où est la vraie beauté, la vraie grandeur, dans le firmament de la Genèse ou dans le ciel de Newton, d'Herschel et de Laplace? dans le chaos informe des poètes, dans l'impossible néant des théologiens ou dans l'activité universelle et incessamment créatrice des forces atomiques? Et que toutes ces grandes révélations soient sorties de la lunette de nos astronomes, du creuset de nos chimistes, du microscope et du scalpel de nos physiologistes, des merveilleux instrumens de nos physiciens et surtout des exactes et rigoureuses méthodes de nos savans, n'est-ce pas une leçon de modestie pour les métaphysiciens qui ont compté dans tous les temps sur le génie de la spéculation pour nous révéler et nous expliquer le monde? Cela nous fait comprendre la confiance exclusive, intolérante même, de la science dans ses procédés et dans ses œuvres. Toujours plus loin et toujours plus haut : nous trouvons la devise vraiment digne de ses grandes destinées. Un philosophe qui sait tout ce que la philosophie doit savoir des faits et des théories scientifiques pour poursuivre son œuvre avec succès, M. Taine, a célébré avec un véritable enthousiasme ces méthodes si simples et ces merveilleux résultats de la science. « Supposez que ce travail de simplification soit fait pour tous les peuples et pour toute l'histoire, pour la psychologie, pour toutes les sciences morales, pour la zoologie, pour la physique, pour la chimie, pour l'astronomie. A l'instant, l'univers, tel que nous le voyons, disparaît. Les faits se sont réduits, les formules les ont remplacés; le monde s'est simplifié, la science s'est faite. Seules, cinq ou six propositions générales subsistent. Il reste des définitions de l'homme, de l'animal, de la plante, du corps chimique, des lois physiques, du corps astronomique, et il ne reste rien d'autre... Nous osons davantage; considérant que ces formules sont plusieurs et qu'elles sont des faits comme les autres, nous y apercevons et nous en dégageons par la même méthode que chez les autres le fait primitif et unique d'où elles se déduisent et qui les engendre. Nous découvrons l'unité de l'univers et nous comprenons ce qui l'a produite. Elle ne vient pas d'une chose extérieure, étrangère au monde, ni d'une chose mystérieuse, cachée dans le monde. Elle vient d'un fait général semblable aux autres, loi génératrice d'où les autres se déduisent, de même que de la loi d'attraction dérivent tous les phénomènes de la pesanteur, de même que de la loi des ondulations dérivent tous les phénomènes de la lumière, de même que de l'existence du type dérivent toutes les fonctions de l'animal (1). »

Une loi suprême, qui relie et embrasse toutes les autres, de telle

(1) *Les Philosophes français du dix-neuvième siècle*, p. 358 et suiv.

façon que toutes puissent s'en déduire comme des conséquences inévitables : tel est en effet l'idéal que poursuit la science proprement dite. Elle aussi, de même que la philosophie, aspire à l'unité; elle aussi aspire à l'explication universelle des choses par une loi, par un principe unique. On dit même, dans le monde savant, qu'elle est sur la voie de cette vérité première, en poursuivant l'identité des forces naturelles. L'école mécaniste croit déjà tenir la formule de la loi mécanique qui doit expliquer toute chose, dans le monde moral comme dans le monde physique. Nous ne dirons point que c'est là que nous l'attendons. Nous supposons cette loi trouvée, et nous acceptons d'avance l'explication que la science en pourra tirer. Nous nous bornons à redire qu'à ce monde ainsi expliqué il manque une dernière et plus haute explication, s'il ne doit rester une énigme pour la pensée philosophique.

Entre la science et la philosophie, il n'y a donc plus aujourd'hui d'autre difficulté que celle-ci : d'où vient cet ordre admirable, cette étonnante harmonie de toutes choses, dans ce mouvement prodigieux de la vie universelle? La philosophie ne conteste aucun des résultats obtenus par l'observation, l'expérience et l'analyse scientifique; elle n'entend élever aucune chicane sur les théories, et même sur les hypothèses plus ou moins fondées de la science. Elle se croit seulement en droit de lui demander, au nom de l'esprit humain, comment il peut se faire que tous ces élémens, tous ces atomes se soient en quelque sorte donné le mot, comme des ouvriers intelligens, pour concourir à une œuvre aussi complexe, aussi difficile que l'ordre cosmique. Qu'à cela la science ne réponde rien et n'ait rien à répondre, la philosophie le comprend. Mais que la science ne permette même pas de poser la question, ainsi que le veulent MM. Littré, Robin, Berthelot et Taine, la trouvant oiseuse et insoluble, c'est là un arrêt que la philosophie ne peut accepter. Laissons pour un moment le problème de la Cause première, et toute conception synthétique du cosmos; reprenons la question des causes finales au point de vue de la pure analyse. Voici les atomes de M. Berthelot en mouvement pour former les corps en vertu des lois chimiques. Voici les grandes masses planétaires et sidérales en révolution pour produire l'harmonie des sphères célestes. Voici les cellules vivantes de MM. Claude Bernard et Robin qui s'unissent pour engendrer les êtres organisés. Comment cela se fait-il? Impossible de l'expliquer, si l'on s'en tient aux lois constatées par la science. Rien de plus simple et de plus facile à comprendre, du moment qu'on fait intervenir le principe de finalité. Il ne s'agit point d'évoquer ici le *machina Deus*, en allant chercher, par delà l'espace et le temps, une cause extérieure, étrangère au monde qu'elle gouverne; non, il s'agit seulement de ne pas fermer les yeux

à la réalité, de ne point se refuser à l'évidence du principe qui ressort du fond même des choses. La vérité que la science n'a point à observer, mais qui éclate aux yeux de la philosophie, c'est que tous ces mouvemens imperceptibles des corps ne sont point des mouvemens abstraits, tels que les conçoit la mécanique pour expliquer leurs rapports d'équilibre, mais des mouvemens qui tendent à une fin; c'est que toutes ces forces simples qu'on appelle atomes sont non-seulement actives, mais d'une activité déterminée et finale. Tout mouvement est une tendance; nous n'irons pas jusqu'à dire, avec Leibniz et surtout Schopenhauer, un instinct, une volonté. Toute force simple est une cause finale, nous ne disons pas, avec les mêmes philosophes, une âme douée de perception indistincte et de sourde conscience. C'est une fausse méthode, ou tout au moins un abus de langage, que de mêler ainsi la psychologie et la physique. Une métaphysique exacte ne confond rien, elle n'affirme point que tout est vie dans l'univers, parce que tout y est force; elle ne se risque pas à qualifier d'instinct, de pensée, de volonté ce que l'analyse ne nous montre que comme pure et simple activité. Et enfin, parce que l'univers est partout intelligible, sous quelque face qu'on l'observe, une philosophie qui pèse ses mots n'ira point jusqu'à dire qu'il est intelligent.

Ainsi donc la philosophie, en introduisant le principe de finalité dans les élémens des choses, n'est point dupe d'une illusion psychologique. Elle ne prête à ces élémens aucune des propriétés propres aux causes finales qui opèrent dans les œuvres de l'industrie; elle ne fait que leur attribuer un caractère sans lequel il serait impossible de rendre raison de leur mouvement vers l'ordre et l'harmonie finale. Ce caractère, aux yeux de la philosophie, est le fonds même de l'être, en ce sens qu'il n'en est pas seulement une propriété telle quelle, qu'on pourrait ignorer, si l'expérience ne nous en avait appris l'existence, mais une propriété essentielle et, si l'on nous passe le mot par trop métaphysique, consubstantielle avec le mouvement qui lui est propre. Dire que toute substance est force ne suffit pas; il faut ajouter que toute force simple a en elle le principe de sa direction, et que le mouvement par lequel elle se produit est une tendance vers une fin. Et si le savant veut savoir quelle méthode expérimentale ou spéculative donne cette certitude au philosophe, celui-ci peut répondre : ni l'une ni l'autre. C'est dans l'analogie qu'il puise le principe de finalité. Que si on lui conteste cette source d'inductions, pour le cas dont il s'agit, il demandera au savant dans quel cas il est permis de s'y fier. Où l'analogie offre-t-elle des caractères plus frappans? Où impose-t-elle avec plus d'autorité une conclusion? Si l'esprit scientifique résiste à supposer entre les œuvres humaines et les œuvres naturelles un rapport commun de

moyen à fin, il retombe dans l'hypothèse insoutenable du hasard. Il y retombe avec d'autant plus de désavantage qu'il a plus fait pour démontrer l'ordre qui règne partout dans la nature. Entre l'incroyable coup de dés qui a improvisé cet ordre, dont on ne s'explique pas plus la conservation que la création, et la cause finale opérant partout et toujours, il faut choisir.

Nous ne comprenons donc pas comment M. Renan a pu dire, dans le chapitre de ses *Probabilités*, que « l'univers est un tirage au sort d'un nombre infini de billets, mais où tous les billets sortent. Quand le bon billet sortira, ce ne sera pas un coup de providence; il fallait qu'il sortît (1). » Nous le comprenons d'autant moins que, dans le chapitre des *Certitudes*, il avait dit : « Le monde va vers ses fins avec un instinct sûr. Le matérialisme mécanique des savans de la fin du XVIIIe siècle me paraît une des plus grandes erreurs qu'on puisse professer. » Et un peu plus loin : « la philosophie des causes finales n'était erronée que dans la forme. Il ne s'agit que de placer dans la catégorie du *fieri*, de la lente évolution, ce qu'elle plaçait dans la catégorie de l'être et de la création. » C'est dans cette dernière doctrine qu'il faut voir la vraie pensée de l'auteur, car il la classe dans la catégorie des *certitudes*, tandis qu'il laisse flotter la première dans la catégorie des *probabilités*, parmi lesquelles nous croyons apercevoir beaucoup de rêves. Le monde des causes finales n'est rien moins qu'une grande loterie dont la main du hasard tire les billets; c'est un immense concert, au contraire, dont les innombrables exécutans ont tous en eux-mêmes leur note écrite comme par la main d'un *chef d'orchestre* invisible. Et alors que ce maître incomparable resterait caché aux regards de la philosophie, elle n'en croirait pas moins que la sublime harmonie de ce concert n'est pas un jeu du hasard.

Voilà déjà une explication de l'ordre cosmique. La pensée philosophique peut-elle s'y arrêter? Cette finalité disséminée dans l'infinie multitude des forces élémentaires est-elle le dernier mot de la doctrine des causes finales? Comment comprendre que tous ces exécutans, pour continuer la comparaison, puissent ainsi se rencontrer dans une note commune, sans la direction d'un maître unique? Ici apparaît la radicale impuissance de toute philosophie atomistique; c'est l'insuffisance notoire de la pure analyse. Aucune révélation de la science positive sur le jeu des actions moléculaires, même obéissant au principe de finalité, n'arrêtera l'essor de la pensée s'élevant de toutes ces causes finales atomiques jusqu'à la cause unique sous la direction de laquelle elles travaillent avec tant de précision et de sûreté à l'œuvre totale. Unité de fin, unité de cause,

(1) *Dialogues philosophiques*, p. 70.

ce qui est tout un, n'est-ce pas là une synthèse nécessaire pour l'esprit? En pourrait-il être autrement de l'harmonie universelle que de celle des êtres particuliers, où se réalise cette unité de fin et de cause, au sein des activités finales en nombre infini?

Mais comment l'unité est-elle possible dans l'immense cosmos? Nous n'aurions pas la prétention de proposer une méthode de solution pour un tel problème, après toutes celles que le génie de la spéculation métaphysique a essayées avec plus ou moins de succès, si la science ne venait ici encore éclairer la philosophie de ses lumières et la mettre en quelque sorte sur la voie de l'unité qu'a tant cherchée la métaphysique pure. Cette synthèse, il faut l'avouer, n'a jamais été comprise jusqu'ici du monde savant, qui répugne à l'unité abstraite du spiritualisme et ne comprend pas l'unité cosmique du naturalisme. Qu'il permette donc au philosophe de faire ici pour l'explication d'une vérité dite métaphysique ce que fait le savant pour l'explication d'une vérité astronomique. Quand un professeur d'astronomie commence l'exposition du système céleste, il ne manque jamais de mettre l'auditeur en garde contre ce préjugé de l'imagination qui fait tourner le système solaire autour d'un centre considéré *a priori* comme fixe, et qui est la terre. L'observation et le calcul ont démontré au contraire, de la façon la plus rigoureuse, que c'est la terre qui tourne autour du soleil, lequel tourne lui-même avec toutes les planètes autour d'un centre supérieur, et ainsi de suite à l'infini. Les esprits esclaves de l'imagination ont quelque peine à s'orienter de nouveau et à s'habituer à un changement de point de vue aussi complet. Cette illusion n'est pas sans analogie avec celle qu'entretient l'imagination sur la conception générale du cosmos. Rien de plus simple et de plus clair en apparence que la représentation qu'elle s'en fait. Le vide, le plein, le mouvement, la matière cosmique disséminée en poussière atomique dans l'espace, un moteur distinct des atomes ou qui leur est inhérent : tels sont les principes avec lesquels l'imagination matérialiste construit toutes choses, les grands corps qui se meuvent dans l'espace, comme les corpuscules qui s'agitent dans le monde des infiniment petits, sous l'œil du microscope. Rien de plus clair, disons-nous, mais rien de plus grossier et de plus contraire aux données mêmes de la science positive.

La physique moderne, pas plus que la philosophie, ne connaît de substance inerte, distincte de la force qui la meut. Pour l'une et l'autre, le monde n'est qu'un système de forces agissant de concert, tout en ayant, chacune en elle-même, leur centre d'activité propre et individuelle. Là-dessus les savans ne pensent pas aujourd'hui autrement que les philosophes, et Biot et Humboldt sont d'accord avec Leibniz et Schelling. Le matérialisme, dans le sens propre

du mot, est ruiné par la base; le dynamisme devient le principe de toute la philosophie naturelle. Et, par parenthèse, il est curieux de voir quel abus on a fait de ce mot, soit pour glorifier, soit pour flétrir la doctrine qu'il est censé exprimer. Que de matérialistes sans le savoir parmi les adeptes les plus fervens du spiritualisme, à commencer par Platon et par Descartes, dans leur philosophie de la nature! Et parmi ceux qu'on accuse de l'être, en leur qualité de positivistes, combien, sur la foi de l'expérience, en rejettent la donnée première. Au fond, le matérialisme n'est que la métaphysique de l'imagination; il suffit, pour en finir avec cette doctrine, de n'être plus dupe des représentations illusoires d'une faculté aussi trompeuse.

Quand l'esprit est affranchi des préjugés de l'imagination sur l'étendue, le vide, le plein, la matière, alors seulement la lumière se fait devant lui, et il peut contempler le monde que la science lui révèle. Alors il comprend comment l'être est infini dans sa continuité, comment il remplit l'univers sans une seule lacune, comment il est à la fois le contenu et le contenant. C'est l'imagination seule qui résiste aux analyses et aux hypothèses fondées de la science. C'est la distinction toute relative du plein et du vide qui ne permet pas de concevoir la réalité autrement que comme interrompue et limitée. C'est la fausse représentation de la substance matérielle sous la forme de l'étendue, propriété purement géométrique, qui fait du monde une masse inerte, une sorte de cadavre absolument rebelle au mouvement, s'il ne lui vient pas d'ailleurs. Ici, comme dans le système du monde céleste, l'image fait obstacle à l'idée; l'esprit ne pense pas l'univers, il ne fait que se le représenter; mais, le nuage dissipé, le véritable aspect des choses se montre à l'intelligence, non sous le mirage du rêve métaphysique, mais sous la pure lumière de la science. Le vrai cosmos lui apparaît à la fois dans l'infinie variété et dans l'unité de ses forces distinctes et individuelles. L'être est partout, et comme l'être, tel que l'analyse scientifique nous le fait pénétrer, c'est la force, il s'ensuit que tout être n'est que force ou système de forces, et que l'univers est le mouvement universel, nous n'allons pas jusqu'à dire la vie et la pensée universelle, bien que toutes ces forces microscopiques soient des causes finales dans le sens strict du mot.

On comprend maintenant comment la science aide la philosophie à résoudre le problème de la cause première. Déjà l'on a pu voir combien le dynamisme tout scientifique, deviné par le génie de Leibniz avant d'être expérimenté par la physique et la chimie, rend la conception de l'unité cosmique plus facile à saisir que la fausse science et la fausse philosophie du matérialisme. Tandis que celui-ci supprime radicalement l'idée de l'unité, celui-là en fait

tout au moins une hypothèse possible et naturelle. Un système de forces s'y prête beaucoup mieux qu'un système d'atomes étendus. Nous disons qu'il s'y prête, sans affirmer qu'il l'implique logiquement. Pour arriver à une unité de la force universelle, plus réelle que l'unité de continuité, il faut une nouvelle révélation de l'expérience. Quelle sera cette révélation? Est-ce la conscience qui la dictera? Rien de plus simple aux yeux de certains spiritualistes. Nous aurons la cause finale première avec tous les attributs que la conscience découvre dans la nature humaine, mais élevés à la catégorie de l'idéal. C'est l'intelligence, la sagesse, la volonté, la sensibilité même, telles qu'elles peuvent exister chez un être parfait dont le type grossier serait l'homme. La méthode psychologique ne laisse rien à désirer en fait de précision; comme c'est à la conscience qu'elle emprunte tous les traits dont elle compose l'image de la cause première, elle dessine la figure divine dans tous ses détails. Malheureusement une pareille induction n'est pas tout à fait acceptée par les philosophes sévères, par M. Janet entre autres, dont nous avons signalé la répugnance à passer si vite et si facilement du principe de finalité à la personnification anthropomorphique de ce principe. Il nous faut donc laisser là la méthode psychologique et ce miroir de la conscience où l'être universel ne trouve pas son reflet.

La méthode dite métaphysique est-elle plus sûre? Nous ne le pensons pas. D'abord, qu'est-ce que la méthode métaphysique, sinon l'abstraction? Et, sauf dans les sciences mathématiques, qui n'ont pour objet que des rapports de nombre ou d'étendue, qu'a jamais découvert l'abstraction seule, sinon des entités scolastiques? Par exemple, le dieu d'un Parménide, d'un Plotin, d'un Spinoza, nous dirions encore d'un Schelling ou d'un Hegel, si la subtile dialectique de ces derniers n'était pas dirigée et fécondée, à leur insu peut-être, par les leçons de l'expérience. C'est donc à la science seule qu'il faut s'adresser si l'on veut des enseignemens sûrs et des conclusions certaines. Seulement, ce n'est plus l'analyse, mais la synthèse scientifique qui nous donnera ce que nous cherchons. Le livre du *Cosmos*, tel que l'a conçu l'illustre Humboldt, n'est pas assez philosophique pour nous élever jusqu'à la pensée de l'unité de la cause finale. C'est un magnifique tableau, non un système. Et d'autre part les grandes synthèses de la philosophie allemande sont trop des systèmes et pas assez des tableaux. La logique y surabonde et la vie en est absente. L'histoire du monde ne se laisse pas enfermer dans une série de formules, quoi qu'en dise M. Taine.

En attendant ce grand livre qui devra réunir les enseignemens

de la science et de la philosophie sous le principe des causes finales, il est possible d'en prévoir les conclusions. La science ne suivra pas la philosophie dans ses abstractions métaphysiques ou dans ses inductions psychologiques sur la nature et l'action de la cause finale. De même la philosophie ne suivra pas la science dans ses négations et ses exclusions systématiques concernant le principe de finalité. L'idée d'une puissance infinie, une dans son but et son action, multiple dans ses moyens et ses types de création, créant éternellement et incessamment, ne détruisant jamais que pour créer, poursuivant dans son œuvre immense, dont la perfection est le but et le progrès la loi, le développement d'un dessein que toutes les découvertes et toutes les théories de la science révèlent et démontrent : voilà ce que tout savant, comme tout philosophe, peut admettre, pourvu qu'il ait l'esprit élevé. Quels sont les attributs de cette puissance que la philosophie puisse lui prêter sans tomber dans l'illusion ou l'abstraction? Pense-t-elle, veut-elle, agit-elle, sent-elle, a-t-elle conscience, comme la cause finale qu'on appelle l'homme? ou ne faut-il la concevoir qu'avec les attributs de l'aveugle destin? Nous ne craindrons pas de répondre que nulle science et nulle philosophie n'a le droit de risquer de telles hypothèses. Que connaît-on de cette Cause dont l'Écriture sainte a dit que nul mortel n'a vu la face? Ses œuvres. Et que nous disent ses œuvres? Que la Cause est éternelle, tandis que les œuvres sont éphémères, qu'elle est partout, tandis que les œuvres occupent un espace déterminé, qu'elle est infinie dans sa puissance créatrice, tandis que les œuvres sont bornées dans leur perfection et leur durée. Qui pourrait dire qu'une telle cause n'a pas plus d'intelligence que l'animal suivant son instinct, pas plus de volonté que la pierre qui roule, emportée par la force d'attraction? Mais qui pourrait dire aussi que cette intelligence voit comme la nôtre, que cette volonté délibère comme la nôtre?

Quelque arrêtée que soit notre doctrine sur l'immanence de la Cause finale créatrice, nous n'aimons pas qu'on vienne nous dire, avec Hegel et M. Renan, que Dieu se fait. « L'œuvre universelle de tout ce qui vit est de faire Dieu parfait, de contribuer à la grande résultante définitive qui clora le cercle des choses par l'unité. » Sans doute ni Hegel, ni M. Renan, ne sont dupes des formules qu'ils emploient; nous croyons les voir sourire quand de graves docteurs en théologie, ou d'excellens professeurs de logique leur disent que ce langage est d'une révoltante absurdité, que l'essence même de la nature divine, c'est l'être, par opposition au devenir. Nous n'en trouvons pas moins ce langage incorrect. Nous consentons bien à ne pas faire du Dieu vivant quelque chose d'immuable

et d'immobile dans sa nature abstraite, relégué par delà le temps et l'espace, et dont l'existence et l'action créatrice restent un mystère pour la pensée. Est-ce une raison pour le soumettre à la catégorie du devenir, comme ses œuvres? Non, nous comprenons tout autrement la Cause finale suprême. Puissance éternelle, universelle, infinie en tous sens, elle reste distincte de ses créations, non pas comme cause étrangère et extérieure au monde qu'elle crée éternellement et incessamment, mais en ce sens qu'elle garde toute sa fécondité, toute son activité, tout son être, après toutes les œuvres qui s'échappent surabondamment de son sein, en ce sens qu'elle seule demeure, quand tout le reste ne fait que passer, qu'elle demeure, non pas immobile dans la majesté de sa nature silencieuse et solitaire, puisque sa nature est l'activité même, mais toujours avec la même énergie de création, en sa qualité de puissance infinie. Et d'autre part nous ne comprenons pas davantage le mystère de l'existence d'un être absolu conçu sous deux faces contradictoires, la substance et la cause, immuable et immobile en tant que substance, mobile et changeante en tant que cause. Si l'essence de l'être est la force, si être, c'est agir, pour Dieu est-ce autre chose que de créer? Est-il possible à la pensée de séparer dans le Créateur ce que la science et la philosophie ne peuvent séparer dans la créature? Qu'est-ce au fond qu'une pareille conception théologique, sinon une conséquence de la vieille et fausse doctrine de la substance? Être, agir, créer, c'est tout un pour la Cause première, comme pour les causes secondes.

Laissons donc la catégorie du devenir quand il s'agit de la cause première. Laissons aussi la catégorie de l'idéal qui ne s'applique à rien de mobile ni de vivant. C'est un concept de l'entendement, rien de plus, concept qui nous permet de juger du degré de beauté et de perfection des œuvres de l'art ou de la nature, mais qui n'est point une mesure applicable à l'infini. L'infini et le parfait : que d'obscurités, de contradictions et de non-sens la philosophie des causes finales eût évités si elle ne les eût pas confondus! Que de difficultés insolubles, d'ailleurs, le concept de l'idéal introduit dans la théologie, n'a pas engendrées! Ce concept admis pour définir un des attributs de la Cause première, comment résoudre les objections tirées de l'imperfection des œuvres de la nature? Comment expliquer qu'un Dieu, parfait dans sa nature, ne le soit pas dans ses œuvres? Comment ce Dieu, si parfaitement sage et bon, maître absolu d'ailleurs de sa matière, puisqu'il la crée, aussi bien que la forme, ait opéré, en certains cas, un peu comme l'artiste qui trouve la matière rebelle à sa main? Et quant au terrible problème de l'origine du mal, les plus grands maîtres de la théologie ont-ils trouvé le secret de l'énigme? En se mettant l'esprit à la torture,

ont-ils jamais imaginé autre chose que des subtilités inintelligibles ou des hypothèses chimériques? Voilà où la métaphysique en vient, quand elle s'avise d'enfermer Dieu dans l'étroite mesure d'un concept vide et négatif, qui ne prend corps et vie qu'autant qu'on lui donne une matière, ainsi que l'a prouvé Kant. L'infinie puissance, l'infinie sagesse, l'infinie bonté qui crée à tout instant de nouveaux types, toujours plus beaux et plus parfaits, pour lesquels l'entendement est sans cesse forcé de changer son idéal, d'en retrancher, d'y ajouter certains caractères et certains traits, selon les indications de l'expérience, quelle formule peut définir la Cause suprême? La fin des fins, la cause des causes, l'Être des êtres, le suprême Créateur de toutes choses, selon la loi de l'évolution universelle : voilà des définitions qui n'enferment la nature divine ni dans les représentations de notre imagination, ni dans les catégories de notre entendement. Un autre mot vaudrait peut-être encore mieux, le vieux mot d'Aristote, le bien, qui enveloppe toute cause efficiente dans la cause finale, toute cause physique dans la cause métaphysique.

M. Janet pense avec nous qu'en parlant de l'intelligence, de la volonté, de la sagesse, de la bonté de l'auteur de la nature, il faut se garder de prendre ces mots à la lettre. « Nous avons trop le sentiment des limites de notre raison pour faire de nos propres conceptions la mesure de l'être absolu; mais nous avons trop confiance dans sa véracité et sa bonté pour ne pas croire que les conceptions humaines ont un rapport légitime et nécessaire avec les choses telles qu'elles sont en soi (1). » Pour nous, qui avons aussi plongé notre pensée dans les profondeurs du problème, à l'âge où l'ivresse de la métaphysique gagne les esprits ardens à la recherche des hautes vérités, nous n'avons pas voulu autre chose, en le reprenant avec l'un des plus habiles maîtres contemporains, que de nous entendre avec nous-même d'abord, ce que Voltaire n'accorde pas toujours aux métaphysiciens, et surtout de nous entendre avec la science de notre temps sur un ordre de questions que la philosophie ne peut abandonner. Nos amis de l'école spiritualiste nous trouveront peut-être trop favorable à ces nouvelles théories qui leur font peur. Nos vieux adversaires de l'école théologique verront, dans notre doctrine sur la cause première, un certain air de parenté avec celle que Lessing et Goethe résumaient d'un mot : ἓν καὶ πᾶν. Si le spirituel et regretté M. Doudan, dont M. Caro a eu la bienveillante malice de citer un mot charmant sur l'auteur de *la Métaphysique et de la Science*, était encore de ce monde, il pourrait nous demander quel genre de piété nous recommandons pour le Dieu qui nous compte parmi ses croyans. Nous l'avouons franchement, avec le

(1) Page 600.

sentiment de l'humilité profonde qui convient à notre néant, nous ne pourrions répondre que par un salut d'enthousiasme à ce Père de la création. Nous n'oserions le prier, n'étant pas bien sûr qu'il entendît nos supplications sur nos misères, et nos confidences sur nos vœux et nos espérances. Ce Père-là, nous en convenons, n'est pas tout à fait celui que Jésus implorait en mourant sur sa croix. Il est trop haut, dans le ciel de la science moderne, pour entendre nos plaintes et communiquer à ceux qui le contemplent d'autre grâce que celle d'une stoïque résignation. Épictète et Marc-Aurèle avaient-ils une manière différente de prier?

Il est une chose à laquelle nous ne pourrions jamais nous résigner : c'est une philosophie des causes finales qui toucherait si peu que ce soit à l'autonomie et à la libre activité de l'être humain. La théologie de toutes les écoles a toujours menacé cette liberté à laquelle le philosophe tient par-dessus tout, parce que la liberté, c'est le principe même de la vie morale. Spinoza n'est pas le seul dont la théologie ne s'accommode pas de la liberté. Saint Paul et saint Augustin ne la traitent guère mieux dans leur doctrine de la grâce et de la prédestination. Notre Dieu, de même que celui de Leibniz, avec cette différence que nous ne séparons point la cause créatrice de son œuvre, notre Dieu ne crée que des forces, les unes actives, d'autres vivantes, d'autres enfin libres. Le monde, qui est son œuvre éternelle et perpétuelle, nous apparaît comme un immense système dont toutes les parties, même les plus indépendantes, sont plus ou moins liées les unes aux autres. En quoi cette relation serait-elle incompatible avec l'autonomie des êtres libres, puisqu'elle ne l'est pas même avec la spontanéité d'action des particules les plus microscopiques de la matière? Il n'y a pas plus de difficulté à concevoir la liberté de l'homme dans de telles conditions qu'à la concevoir dans l'unité du système solaire ou dans l'unité du système planétaire. Le problème serait tout autre, si l'on imaginait le monde comme un mécanisme absolu, soumis aux lois de fer de la nécessité, ou bien encore comme un immense organisme dont toutes les parties se tiendraient entre elles dans les mêmes rapports que les parties des êtres vivans. Ici rien de pareil; nulle assimilation arbitraire de l'unité cosmique avec celle des êtres organisés. Aucune philosophie sévère ne peut se permettre une de ces comparaisons ou de ces métaphores qui peuvent prêter à la poésie d'une description, mais qui faussent la science. C'est une bien belle image que la définition du monde par les stoïciens, l'infini vivant, μέγα ζῶον; mais cette image suffit pour obscurcir la notion de la liberté. En un mot, toute comparaison, toute induction qui tend à confondre l'unité du système avec l'unité organique dont le caractère propre est l'individualité, met en péril l'autonomie et la libre activité de l'être

humain. Et si, par une assimilation absolue, on va jusqu'à prêter à l'unité cosmique une sorte de personnalité, on supprime entièrement la notion de liberté. Est-il besoin de dire que notre conception cosmique, telle que l'expérience et la science la donnent, n'a rien de commun avec ces dangereuses hypothèses? Nous pouvons redire avec le poète Aratus, mais avec plus de sécurité pour la liberté de nos mouvemens et de nos actions, *in uno vivimus, movemur, et sumus.* Nous pouvons nous sentir être, vivre et agir, dans l'unité de la vie universelle, sans crainte de n'avoir qu'un être, qu'une vie, qu'une activité d'emprunt. Si, comme le veut Leibniz, la plus infime monade a son principe de mouvement en elle-même, comment la monade supérieure qui s'appelle l'homme ne jouirait-elle pas de sa pleine liberté dans une philosophie qui ne voit dans la substance des êtres que force et mouvement?

Quoi qu'on pense de la Cause première et de ses attributs, le principe de finalité n'en reste pas moins une vérité incontestable, ainsi qu'il ressort du livre de M. Janet. Or ce principe suffit pour changer la face du monde révélé par la science positive, car c'est à la lumière qu'il projette sur le cosmos que nous pouvons pénétrer la vraie nature des choses, l'activité finale, la vie, la pensée, la liberté, la Providence, dans cet univers où la philosophie mécaniste ne nous montre que matière, force, mouvement, hasard et fatalité. Ce n'est pas seulement le monde physique avec l'initiative finale de ses forces atomiques, que la philosophie des causes finales nous fait comprendre; c'est encore le monde moral, avec ses volontés libres, poursuivant leur fin avec conscience et prévision. Là fut jusqu'ici, là est encore le grand débat entre la science et la métaphysique. N'est-ce pas rendre un véritable service à la philosophie que de montrer que ce dissentiment se réduit presque à un malentendu, comme l'a fait M. Janet? L'idée de fin résume toute la métaphysique. C'est ce principe qui faisait dire à Aristote que la nature entière est suspendue au bien, à Leibniz, que sans cette pensée *de derrière la tête* rien n'est intelligible dans la philosophie mécanique, à Schelling, que le monde de Descartes et de Spinoza n'était pas vivant sans la finalité. Avec les maîtres de cette immortelle doctrine, nous croyons que, dans l'œuvre de la création universelle, comme dans les œuvres que la nature nous met sous les yeux, la cause finale est la seule vraie cause, et que les causes dites efficientes ne sont que des instrumens à son service. Voilà comment Aristote et Leibniz ont pu dire que toute physique a son explication dernière dans la métaphysique.

ÉTIENNE VACHEROT.

égoïsme et son cruel orgueil aient été démasqués, sans avoir eu à implorer son pardon. Celui-là garde dans la mine d'argent la part qu'il a extorquée par d'abominables manœuvres, cette autre enfin reste la compagne chérie, honorée, d'un brave homme dont le bonheur futur paraît douteux, tout aveugle et tout stupide qu'il soit.

Absoudre les coquins, passe encore; mais leur sacrifier les honnêtes gens, c'est trop! « Je peins ce que je vois, je ne tire pas de déductions, » dira Bret Harte. Ce droit de n'être qu'un miroir indifférent des faits nous paraît discutable, et les résultats en tout cas sont fâcheux au point de vue même de l'intérêt et de la vraisemblance. Dans la vie réelle, on porte toujours la peine des fautes qu'on a commises contre l'ordre établi; que le châtiment nous vienne du dehors ou du dedans, des événemens ou de nous-mêmes, nous ne l'esquivons pas. Cette logique inflexible de la vie, il n'est pas permis de la bannir des livres; c'est le devoir de l'écrivain de nous laisser au moins deviner sinon le désastre matériel, — celui-ci ne survient pas toujours, — du moins la souffrance morale qui suit tel oubli du devoir. Que Grace, tout en aimant encore Poinsett, n'éprouve plus pour lui cette confiance sans laquelle il n'est point d'intimité parfaite, que le grand capitaliste soit flétri dans le procès comme il mérite de l'être, que l'aventurière rentre en suppliante, en repentie, au foyer conjugal, le livre n'aura rien perdu de son originalité, et la morale y gagnera. Jusqu'ici on avait pu laisser Bret Harte libre de *raconter* sans rien *prouver;* ses esquisses n'étaient que le reflet rapide, hardi et vivement coloré d'un fait, d'un caractère, d'un paysage; mais cette fois, à tort ou à raison, il aborde le roman. Il y a entre ses œuvres d'autrefois et celle qu'il publie aujourd'hui la même différence qui existe en peinture entre une étude d'après nature et un tableau proprement dit : il suffit pour la première d'être une copie fidèle et vivante de la nature; le second a besoin du divin rayon de l'idéal. Que Bret Harte s'en tienne aux croquis, — il y est passé maître, — ou bien qu'il prenne la peine de composer et d'ennoblir ses tableaux.

TH. BENTZON.

L'ÉVOLUTION HISTORIQUE

DES SOCIÉTÉS HUMAINES

Depuis la publication du *Cours de philosophie positive*, publication qui remonte à une quarantaine d'années, et dont les derniers volumes sont consacrés à l'exposition de la science sociale ou, pour nous servir de l'expression d'Auguste Comte, de la *sociologie*, il ne s'est produit aucun grand travail d'ensemble sur cette branche des études philosophiques. L'essai tenté par le fondateur de l'école positiviste était-il prématuré? On le croirait, à en juger par le peu de faveur dont jouit en France l'économie politique, qui forme, comme on sait, la première assise de la sociologie, et dont M. Littré a pu dire avec raison qu'elle est à la science des sociétés ce que la théorie des fonctions nutritives est à la science de la vie. Ce discrédit des études économiques a été naguère officiellement proclamé à la tribune au sujet d'une pétition réclamant la création de chaires d'économie politique dans nos principales villes. L'assemblée est passée à l'ordre du jour (1) sur la proposition du rapporteur, qui déclarait « que l'économie politique n'était pas une science. » Un argument autrement grave se tire de la lecture du livre qu'un des plus éminens penseurs de l'Angleterre, Herbert Spencer, a récemment publié sous ce titre : *Introduction à la science sociale*. Loin de se risquer dans un essai de synthèse sociologique, le compatriote de Malthus et de Stuart Mill se contente de classer et d'analyser les difficultés d'ordre subjectif que rencontre la solution d'un tel problème. Les convictions politiques et religieuses, les préjugés de race et de caste, ceux que l'on puise dans l'éducation, les tendances naturelles accrues par des sympathies ou des antipathies inconscientes, sont autant de facteurs dont il est presque impossible

(1) Voyez le *Journal officiel* des premiers jours de décembre 1873.

de se débarrasser, car ils sont en quelque sorte une partie intégrante de nous-mêmes, et qu'il faut cependant éliminer, si l'on veut apprécier d'une manière saine et impartiale les événemens humains. Toutes ces difficultés ont été résumées de la manière la plus heureuse par Spencer dans un mot emprunté aux sciences mathématiques, l'*équation personnelle*. C'est pour ne pas avoir tenu compte de son équation personnelle, équation formidable chez un penseur de sa trempe, qu'Auguste Comte, après avoir esquissé les grandes lignes de la science sociale, ou plutôt de la méthode, fit fausse route dès qu'il voulut entrer dans la voie des applications. Il n'en fallait pas davantage pour jeter une certaine défaveur sur ce genre de recherches et pour en éloigner les esprits désireux de certitude. Mais si les essais de synthèse font défaut, il n'en est pas de même des travaux de détail, des aperçus de tout genre empruntés aux sciences qui touchent par un point quelconque à l'anthropologie. Nous voudrions exposer sommairement quelques-uns de ces aperçus relatifs à l'évolution historique des peuples. Chemin faisant, nous aurons occasion de montrer quelles clartés inattendues sont venus jeter sur les études sociologiques les progrès accomplis par les sciences naturelles dans ces dernières années.

I.

Il est d'axiome en sociologie que l'étude de cette science suppose la connaissance préalable de la biologie, à laquelle elle emprunte ses méthodes d'investigation, et dont elle n'est en quelque sorte que l'épanouissement terminal. Comme on l'a justement observé, l'homme est à la fois le problème final de la science de la vie et le facteur initial de la science des sociétés. Le corps social est un agrégat vivant dont l'être humain forme l'unité primordiale, en d'autres termes un véritable organisme qui grandit et se développe comme tous les êtres doués de vie, obéissant comme ces derniers à la loi du progrès, loi qui se manifeste en sociologie comme en biologie par la différenciation de mieux en mieux marquée des parties et par la division de plus en plus grande du travail.

Ces analogies ont été confirmées et en quelque sorte complétées par une découverte qu'on peut considérer comme le plus merveilleux peut-être des résultats obtenus depuis un demi-siècle par la zoologie expérimentale. Nous voulons parler de la relation qui unit l'évolution de l'individu à celle de l'espèce, relation si étroite que toute la série des transformations que subit un animal quelconque depuis la cellule embryonnaire jusqu'à son complet développement, reproduit sous une forme abrégée et comme en mi-

niature la série des transformations analogues parcourues dans le cours des âges par l'espèce à laquelle cet animal appartient. On sait quel parti la paléontologie tire journellement de cette loi. Si l'on cherche à établir la filiation des formes successives revêtues par une espèce depuis son apparition sur la planète, il arrive presque toujours que les fossiles font défaut quand on arrive aux terrains les plus anciens. On fait alors appel à l'embryologie, qui permet de reconstituer par la pensée la nature des formes disparues. Ce principe, appliqué à la race humaine et pris dans son acception la plus large, c'est-à-dire s'étendant jusqu'à la psychologie, devient le fil conducteur le plus sûr pour l'étude des lois sociologiques. Les diverses manifestations physiques, intellectuelles et morales de l'évolution individuelle se retrouvant sous d'autres noms, mais sous des formes analogues dans la vie des peuples, l'analyse préalable de l'être humain nous permettra, non de construire *a priori* une synthèse historique comme le comprenait l'ancienne philosophie, mais de poser quelques jalons sur la route que parcourent les sociétés dans leur évolution à travers les siècles. Commençons donc par esquisser les traits principaux qui caractérisent les grandes phases de l'existence humaine en prenant l'homme à sa naissance.

Ses premières manifestations sont des vagissemens, et chaque vagissement est un appel à la nourrice. Quand il s'éveille, c'est pour jeter son cri de détresse, se cramponner au sein maternel et se rendormir aussitôt, comme pour annoncer que le monde n'est pour lui qu'une mamelle intermittente. On voit que ce petit être est obsédé par un besoin unique, incessant, implacable, celui de la faim. Lui présente-t-on un joujou, il le porte aussitôt à sa bouche, comme si toutes les forces vitales qui l'animent étaient concentrées sur cet organe. Quand le joujou vient à lui manquer, il y porte sa main et suce ses doigts; ses premiers bégaiemens dérivent également de cette obsession famélique; le mot *maman* rappelle dans ses formes archaïques le sein et l'action de sucer; le mot *papa* exprime dans certains dialectes ibères l'idée de manger. Pour l'enfant, la mère est la laitière, le père le nourricier. Ses premières pensées, ses premiers pas, ses premiers mouvemens sont dictés par le même mobile. Il vient à vous dès que vous lui présentez quelque chose qu'il puisse porter à ses lèvres; on arrête ses pleurs en lui promettant ce qui flatte sa gourmandise. Le meilleur ami est pour lui celui qui lui fait le plus de présens de ce genre.

Ces vagissemens faméliques, ce syllabaire dont chaque note est un cri de l'estomac, cette frénésie gloutonne, sont autant de manifestations inconscientes d'un travail physiologique qui s'accomplit dans l'enfant et qu'on pourrait définir : un appel incessant de

matériaux pour la construction de l'édifice humain. La formation de l'individu, tel est le fait dominant qui caractérise cette première période de l'existence. C'est vers ce but suprême que convergent toutes les forces organiques emmagasinées dans le jeune être. Cette loi a pour résultat immédiat ce que Darwin appelle le combat de la vie, c'est-à-dire une lutte incessante de l'homme contre les élémens de la nature ambiante, lutte qui devient, il est vrai, la source des sentimens égoïstes, mais qui constitue la trame première de l'activité humaine, par suite de la civilisation.

A peine la période de formation touche-t-elle à son terme, que des modifications physiologiques d'une nature spéciale, les phénomènes de la puberté, se présentent chez les deux sexes. Tous deux éprouvent une attraction sympathique l'un pour l'autre, le besoin de s'unir. C'est un nouvel instinct qui s'éveille et qui vient prendre place parmi les composantes de la vie humaine. La première résultante est la famille, d'où sortira la tribu chez les races inférieures, la nation chez celles qui sont mieux douées et mieux servies par les circonstances. En effet, supposons une contrée fertile où croissent les céréales, où l'agriculture est largement développée, où l'abondance et la sécurité invitent au bien-être. La mère, n'étant plus dominée par le souci des besoins journaliers, donne plus de soins à l'enfant, le garde plus longtemps avec elle, lui prodigue toutes les caresses de l'amour maternel. Ces caresses répercutées sur le jeune être appellent l'amour filial, qui, s'agrandissant et sortant bientôt du cercle de la famille, développe les sentimens affectifs, les *instincts altruistes*, pour me servir de l'expression de l'école positiviste. Cet *altruisme*, correctif de l'égoïsme, qui est une des fatalités de notre nature, épure l'idée de droit et précise l'idée de devoir. De l'équilibre de ces notions primordiales sortira l'idée de justice, base de toutes les sociétés humaines et un des traits caractéristiques des races nobles.

Cependant l'enfant grandit, arrive à l'adolescence, entre dans l'épanouissement de ses facultés viriles. Il sent alors qu'il n'est que la moitié d'un tout harmonique, et, suivant la belle image de Platon, il se met à la recherche de cette autre moitié dont une divinité jalouse l'avait séparé. Le courant magnétique que nous avons vu entre la mère et l'enfant s'établit de nouveau entre les deux moitiés allégoriques du mythe platonien. Les mystérieuses effluves allant sans cesse de l'une à l'autre parcourent rapidement la gamme des affections humaines et atteignent bientôt cette note suprême qu'on peut définir l'ivresse du cœur. C'est la plante qui, au moment de la floraison, appelle à elle toutes les forces vives de la séve et les concentre pour en faire jaillir les couleurs éclatantes de la co-

rolle et les parfums qui s'en exhalent. Une transformation analogue s'opère dans l'homme, ses yeux ne rencontrent plus dans leurs perspectives que des lignes d'une pureté idéale; il veut communiquer à tout ce qui l'entoure l'ivresse qu'il respire. Il entame une seconde lutte avec la nature pour la façonner suivant ses rêves, pour répandre sur elle la poésie qui déborde de tout son être. Son habitation devient une élégante résidence dont l'art dicte les proportions. S'il sculpte la pierre, ce n'est plus pour fabriquer des armes grossières, c'est pour élever des statues aux héros ou pour personnifier les gracieuses fictions qui peuplent l'Olympe. Sa langue, devenue sonore, passionnée, réveille la cadence du vers et le rhythme de la musique. L'art ennobli par la poésie, telle est la floraison de la jeunesse dans les races nobles, et l'on peut dire que du premier baiser qui retentit sous le ciel de l'Attique sortit le souffle qui devait un jour animer la tête du Jupiter olympien et les marbres du Parthénon.

Reprenons notre analyse. Dans l'évolution de la plante humaine, comme dans celle de la plante végétale, l'épanouissement de la fleur ne dure qu'un instant. A l'adolescence succède l'âge mûr. A mesure qu'il entre dans ce nouveau stade de son existence. l'homme voit s'évanouir les visions poétiques de ses premières années. En même temps se dressent devant lui les obstacles qu'il doit surmonter sur la route qui lui reste à parcourir; mais, grandi par l'expérience, aiguillonné par les devoirs de la famille, il appelle à lui toutes ses énergies pour soutenir victorieusement le combat de la vie. S'il est secondé par les circonstances locales, dont la première est un certain développement des facultés cérébrales, il raisonne ses méthodes de travail et cherche à les améliorer afin d'obtenir un meilleur rendement. Ainsi amené à interroger et à sonder les forces qu'il veut maîtriser, il entrevoit un ordre admirable dans les phénomènes du temps et de l'espace, et il désire connaître les lois qui régissent l'univers. Pour la troisième fois, il se prend corps à corps avec la nature et recommence une nouvelle lutte plus formidable que les deux précédentes, car il ne s'agit plus de féconder la terre pour la culture, ou de tailler les pierres pour élever des palais. Ce sont les mystères mêmes de la genèse des mondes, la mécanique des forces cosmiques, les secrets de nos destinées qu'il faut arracher au plus impénétrable et au plus muet des sphinx. Cependant, à chaque nouvel effort, à chaque soubresaut de ce duel titanique, se détache un fragment de l'armure du monstre; de ces fragmens coordonnés et réunis en faisceau sortira la science. Tel est le point culminant de la destinée humaine, et la caractéristique par excellence du troisième stade de l'évolution individuelle, celui

de l'âge viril. Ajoutons que, si tout individu entre dans la première phase de la vie, un certain nombre seulement arrivent à la seconde, et très peu atteignent la troisième. Il faut en effet un concours assez complexe de circonstances pour favoriser l'éclosion des facultés esthétiques, et les sévères méthodes de l'abstraction scientifique supposant un certain degré de puissance intellectuelle, la science est le privilége d'un petit nombre d'élus.

Si nous étudions l'homme dans sa dernière période, nous observons tout d'abord entre l'être moral et l'être physique une sorte de dualisme que nous retrouverons bientôt sous une autre forme entre l'humanité d'une part, la planète de l'autre. On sait que le mouvement vital résulte d'un double travail de composition et de décomposition organique, le premier puisant dans les alimens et l'air respiratoire les matériaux nécessaires pour la formation des diverses parties du corps; le second, qui agit en sens inverse, restituant au milieu ambiant les élémens empruntés par le premier. Au début, c'est-à-dire dans l'enfance et l'adolescence, c'est le mouvement de composition qui l'emporte; les organes, recevant plus de matériaux qu'ils n'en usent, peuvent grandir, se fortifier, atteindre leurs limites normales. Pendant l'âge viril proprement dit, les deux forces se font à peu près équilibre. Dans les années qui suivent, la décomposition, prenant le dessus, démolit pièce à pièce l'édifice élevé pendant la première période. Les organes s'atrophient et diminuent de volume, le sang perd sa plasticité et sa vigueur, la marche de la machine devient chaque jour plus lente et plus pénible. Cependant les facultés intellectuelles et morales ne participent pas d'abord à ce mouvement de recul, elles continuent à mûrir et à se développer comme si l'être moral grandissait aux dépens de l'être physique. On sait que beaucoup de vieillards conservent jusque dans un âge avancé une lucidité d'esprit et une sûreté de jugement remarquables; mais arrive le moment où le dépérissement des forces physiques a son contre-coup dans la production des phénomènes de l'intelligence. La mémoire devient paresseuse, se trouble et finit par disparaître. Dès lors plus de netteté dans les idées, et les facultés cérébrales s'éteignent avant que la mort, dernier terme de la quatrième phase de la vie, vienne clore le cycle de l'existence. Telle est en quelques mots l'analyse de l'être humain dans les races privilégiées, lorsque aucune cause perturbatrice ne vient entraver son essor ni arrêter, avant l'heure, le cours normal de la vie. Les quatre manières d'être de l'évolution individuelle, enfance, adolescence, âge viril, vieillesse, correspondent à autant de périodes qu'on peut caractériser par la dénomination de formation physique, floraison esthétique, maturité scientifique, décomposition organique. Ces di-

verses étapes vont nous servir de points de repère dans l'étude de l'évolution ethnique; les peuples en effet naissent, vivent et meurent comme les individus et présentent les mêmes phases depuis la première enfance jusqu'à l'extrême vieillesse.

Essayons de caractériser chacune de ces périodes. Un peuple naissant n'a, de même que l'individu, qu'un seul objectif, vivre, se développer, grandir. Toutes ses forces vives se concentrent vers ce but suprême. Ses premiers chefs sont des « pasteurs de peuples; » le sceptre des rois a été d'abord une houlette, et rappelle que leur premier soin doit être de veiller à ce que le troupeau confié à leur garde pâture paisiblement dans le coin de la planète qui lui a été assigné. La vie pastorale, premier état social de la plupart des tribus humaines, cède insensiblement le pas à la vie agricole, la seule qui puisse alimenter une population nombreuse et qui permette de constituer une nation, car la cohésion, nécessaire pour ce grand travail, manque aux hordes nomades. Aux préoccupations des travaux agricoles s'en joint une autre non moins puissante, celle de la défense. On choisit un chef : c'est le plus courageux, le plus fort, le plus brave au combat. Sous sa conduite, les habitations se groupent sur un point de facile défense; on l'entoure d'un mur. Ainsi s'organise la cité, première ébauche de la vie politique; c'est là qu'à l'approche de l'ennemi se retirent les populations des environs avec leurs troupeaux et leurs récoltes. Tout le monde est soldat en même temps que laboureur.

Mais il ne suffit pas, pour faire naître un peuple à la vie politique, de l'organiser contre l'ennemi du dehors, il faut aussi le discipliner contre les perturbations du dedans; de là les tables de la loi, que l'on voit apparaître à l'aurore de toute civilisation, et qui tracent à chacun les limites où finissent ses droits, où commencent ceux du voisin. Une pénalité est attachée à la transgression de chacune de ces règles; c'est d'ordinaire la loi du talion, œil pour œil, dent pour dent. L'animal humain ne peut entrer dans l'ordre social, s'il ne sent au-dessus de sa tête un châtiment qui menace chacune de ses usurpations : aussi tous les fondateurs d'empires dont l'histoire nous a conservé le nom, Manou, Zoroastre, Moïse, Romulus, etc., furent-ils d'abord des législateurs. Chose digne de remarque, les maximes dont ils s'inspiraient sont les mêmes que celles qu'invoquent les législateurs d'aujourd'hui : l'inviolabilité de la personne humaine, le respect de la propriété. Tu ne tueras point, tu ne commettras point d'adultère, tu ne déroberas point, disaient les tables de la loi que Moïse présenta aux Hébreux comme lui ayant été dictées par Jéhovah lui-même au milieu des éclairs du Sinaï. Si l'on rapproche la simplicité de ces préceptes de la fastidieuse

compilation de nos codes modernes, on sera surpris du chemin parcouru. Cela tient moins peut-être aux besoins de la civilisation qu'à la différence des races. Le décalogue de Moïse n'implique que l'idée du devoir, car le Sémite n'est qu'un esclave que Jéhovah commande et châtie. L'Aryen, plus raisonneur, plus pénétré du sentiment de la dignité humaine, s'élève à la notion du droit. Toute la science des législateurs consiste à équilibrer ces deux termes contradictoires. De là en grande partie la prolixité de nos codes.

Le temps nécessaire à l'évolution de cette première phase de la vie des peuples varie avec le génie des races; il dépend aussi des circonstances locales. Certaines tribus humaines placées au bas de l'échelle semblent moins des agglomérations d'hommes que des hordes zoologiques ignorant quelquefois l'usage du feu et de la pierre; ce sont des avortemens ethniques. D'autres, après avoir franchi les premiers degrés de l'état social, paraissent frappés d'un arrêt de développement et restent dans une éternelle enfance. Tels sont les Indiens du Nouveau-Monde et en général toutes les tribus qui ne connaissent pas l'usage des métaux; car si le feu et la pierre marquent les premières étapes de l'humanité vers le progrès, le bronze et le fer sont l'élément par excellence de la civilisation et en annoncent le début. Quelquefois les élémens politiques qui constituent une grande nation sommeillent pendant de longs siècles dans une peuplade, attendant qu'une main puissante vienne les mettre en jeu. Les pâtres du Latium erraient peut-être depuis des milliers d'années, inconsciens de leurs destinées, lorsque Romulus vint discipliner ces sauvages natures et jeter les fondemens de la ville éternelle. La république continua l'œuvre commencée par les rois, et, trois siècles après sa fondation, Rome s'élançait à la conquête du monde.

Dans l'analyse que nous venons de faire des peuples en travail de formation, nous avons réduit notre champ d'étude à ses termes les plus simples. En réalité, le problème devient beaucoup plus complexe dès que, sortant de ses limites premières par son travail même de développement, un peuple vient à se heurter aux nations voisines et pénètre dans leur sphère d'action; il se produit à ce contact de nouveaux facteurs dont il faut tenir compte, car ils offrent une importance capitale en sociologie. La lutte pour l'existence, qui était la conséquence fatale de la formation de l'individu, prend ici des proportions tellement vastes, et joue un rôle si prépondérant dans l'économie des sociétés, qu'il est nécessaire de s'arrêter quelques instans et de faire appel à la biologie pour lui demander la cause première de cette grande loi, qui domine la nature entière, et les principales conséquences qui en dérivent. Disons tout d'abord

qu'elle tire son origine de l'antagonisme qui se produit entre l'exubérance des forces vitales que présente le globe à ce moment de son évolution cosmique et les limites malheureusement si restreintes du champ planétaire. Prise dans son acception la plus large et envisagée dans ses trois grandes manifestations, le règne végétal, le règne animal et le règne humain, la vie nous apparaît comme un vaste champ de bataille qui se déroule à travers les âges sur toute la surface du sphéroïde tellurique, drame immense ayant pour point de départ la prise de possession du sol par l'humble végétal et pour dernier terme les destinées encore inconnues de sociétés futures. On peut résumer en quelques lignes ces envahissemens successifs de la planète par les trois grands facteurs de ce drame, la plante, l'animal et l'homme, le premier alimentant le second, tous deux alimentant le dernier, tous deux faisant pressentir, par l'étude de lois qui limitent leur expansion, celles qui règlent le développement de notre espèce, c'est-à-dire les conditions d'existence des sociétés, base première de l'économie politique. Il suffit en effet, pour se rendre compte de ce triple mouvement organique, de jeter les yeux sur ce qui se passe autour de nous dès que les trois grands principes de la vie, l'eau, l'air et le soleil, ne sont arrêtés par aucun obstacle. Dans nos contrées tempérées, nous sommes témoins chaque année de la fiévreuse activité des forces végétales : aux premières effluves du printemps, la terre se couvre au bout de peu de jours d'un tapis de verdure; dans les régions équatoriales, quelques heures suffisent. Dans les mers, c'est le groupe immense des algues qui tapissent le fond ou la surface des eaux. Les roches elles-mêmes ne peuvent échapper à la loi commune. Quand elles sont trop sèches ou trop dures pour que les mousses y prennent racine, elles sont envahies par les lichens, qui s'y cramponnent de leurs griffes foliacées. On peut dire que la vie suinte de tous les pores de la planète, et en voyant la végétation ruisseler de toutes parts, on conclut que le premier caractère des forces vitales est une expansion irrésistible, une sorte de furie végétale qui ne s'arrête que lorsqu'elle envahit la surface du globe.

Mais ce n'est là que le premier acte du drame. Dès que l'espace manque à cette expansion des forces végétales, elles se replient sur elles-mêmes, c'est-à-dire sur la plante, et alors commence dans le monde souterrain des racines la lutte la plus acharnée qui ait jamais eu lieu entre les élémens de la nature. Chaque pouce de terrain est disputé par une foule de combattans invisibles qui se pressent, s'affament, se dévorent, car chacun d'eux sent que c'est son existence même qui est en jeu. Dans la dynamique vitale, comme dans la dynamique physique, dont elle n'est qu'une simple appli-

cation, le plus fort finit toujours par avoir raison du plus faible. *Væ parvis!* Les végétaux à texture délicate sont supplantés par des espèces plus vigoureuses, tandis que celles-ci disparaissent à leur tour devant d'autres espèces encore plus robustes. A peine le lichen a-t-il effrité la surface du rocher qu'il recouvre et concentré un peu d'humidité dans ce premier sous-sol, qu'il est envahi par les mousses. Celles-ci s'avancent en colonnes serrées, et après avoir formé une première couche d'humus de leurs débris, cèdent la place aux plantes herbacées. L'herbe, « cette chevelure de la terre, » suivant la poétique expression des vieilles légendes scandinaves, disparaît devant les plantes ligneuses. Celles-ci se montrent dès que la terre végétale est assez épaisse pour soutenir les racines et assez riche pour les alimenter. Un combat d'un nouveau genre s'engage alors entre ces dernières espèces : ce ne sont plus seulement les racines qui se disputent le sol, ce sont les branches et le feuillage qui se dérobent l'air et la lumière. Nous trouvons là un second caractère du monde végétal, caractère qui dérive comme conséquence nécessaire du premier, et que nous avons déjà défini la lutte pour l'existence. »

Passons aux animaux. La puissance prolifique des animaux, par suite leur expansion indéfinie à la surface du globe, n'est pas moins grande que celle des végétaux. Si les continens semblent appartenir avant tout à ces derniers, la mer est le domaine privilégié des premiers, comme pour rappeler que c'est de ce mystérieux laboratoire que sont sortis les premiers germes de tous les êtres vivans. Il suffit de mentionner ces migrations périodiques de poissons qui défilent chaque année en légions innombrables sur une étendue de plusieurs lieues, ou mieux encore, ces immenses débris de coquillages qui tapissent le fond des océans, et que les flots rejettent chaque jour sur le rivage. Même sur les continens, il est des contrées où le fourmillement de la vie atteint des proportions si extraordinaires qu'il est souvent difficile de dire lequel, du végétal ou de l'animal, l'emporte dans la balance des forces organiques. Telles sont les vallées chaudes et humides arrosées par les grands cours d'eau de la zone torride. Le nombre des espèces diminue à mesure que l'on remonte vers les pôles ou vers le sommet des hautes montagnes; mais la vie ne cesse de se manifester, même dans les contrées les plus déshéritées, là où la nature ne présente qu'un manteau de neige ou la roche stérile. Il n'est pas un brin d'herbe qui n'abrite un insecte, de fruit qui n'attire un rongeur, d'écorce d'arbre qui ne soit hantée par quelque tribu de parasites. Si vous n'apercevez rien au premier coup d'œil, approchez un verre grossissant, vous distinguerez bientôt une population d'animaux microscopiques.

Cette effroyable pullulation d'espèces se coudoyant, se heurtant chaque jour pour se disputer la pâture, doit amener des luttes, luttes tragiques cette fois, car il s'agit non plus de combats invisibles livrés sans bruit dans les régions souterraines des racines, mais des destructions violentes accomplies au grand jour, ayant pour prélude les cris de douleur de la victime, et pour dernier acte les palpitations des chairs sanglantes. On peut comparer la surface des continens ainsi que la profondeur des mers à un immense champ de carnage où la moitié des êtres vivans sert de proie à l'autre moitié. Ces guerres zoologiques se succèdent suivant un certain ordre rhythmique; chaque espèce vivant aux dépens d'animaux plus faibles et servant à son tour d'alimentation à d'autres espèces plus fortes ou mieux armées. La fourmi qui chasse le puceron est traquée par une foule d'ennemis qui deviennent la proie des petits carnassiers. Ceux-ci sont poursuivis par le loup, le chien, le renard; ces derniers tombent sous la dent du tigre. Le tigre succombe à la morsure du serpent, et est aussitôt dépecé par des myriades d'animalcules qui recommencent l'éternel cycle des destructions. Nous pouvons donc appliquer au monde animal les deux grandes lois qui caractérisent le monde végétal : expansion indéfinie des espèces à la surface du globe, et comme conséquence inévitable, guerre entre elles, en d'autres termes, « lutte pour l'existence. »

Arrivons enfin à l'homme. L'homme, n'étant que la cime terminale du grand arbre de la vie, doit présenter quelques-uns des caractères des principales branches. Certains avantages inhérens à notre espèce lui ont facilité d'une façon singulière son libre développement à la surface du globe. Nous voulons parler des armes, qui, tout en écartant le danger des bêtes féroces, procurent par la chasse un aliment des plus précieux, des vêtemens et du feu, dont l'usage permet de résister aux rigueurs des régions froides, du navire, qui relie les continens, de la facilité avec laquelle nous nous faisons à la nourriture du pays que nous habitons, que cette nourriture soit végétale ou animale, continentale ou maritime. Aussi, tandis que la plupart des tribus zoologiques sont confinées dans certaines zones terrestres, on rencontre l'homme groupé en peuplades sous toutes les latitudes.

Ces peuplades, se multipliant et s'étendant sans cesse, finissent par se heurter, et les guerres zoologiques que nous avons vues s'élever entre les espèces animales se continuent dès ce moment entre les diverses fractions de la famille humaine. La solidarité qui doit un jour relier tous les peuples dans une action commune est un mot nouveau, et le fruit de longs siècles de civilisation. Pour le

sauvage, tout étranger est un ennemi qu'il doit exterminer dans l'intérêt de sa propre sécurité. Dans beaucoup de langues primitives, les peuples voisins sont désignés par ces mots : « les ennemis. » On sait d'ailleurs que les premiers vestiges de l'humanité sont des armes, que les récits des anciens peuples commencent toujours par des scènes de meurtres ou de combats, que les villes étaient des forteresses invariablement bâties comme des repaires de vautours sur les hauteurs les plus inaccessibles. Les prétextes de collision sont toujours les mêmes : empiétement sur les pâturages, vol de bestiaux, enlèvement de femmes, vengeance, plus tard ambition de princes, soif de conquêtes ou de pillages, agrandissement de territoire, etc. De nos jours encore, nous voyons les nations les plus civilisées se ruer sur leurs voisins, sous prétexte de revendication de frontières, et ramener tous les épouvantemens des temps barbares. Nous retrouvons ainsi dans la formation des sociétés cette grande loi darwinienne qui domine la nature vivante toute entière. Le crime entre les hommes, la guerre entre les peuples, tel est donc le double boulet que l'humanité serait éternellement condamnée à traîner avec elle, si les idées morales de solidarité et de justice, qui forment la caractéristique par excellence de notre espèce, ne venaient faire contre-poids aux instincts de l'animalité, et tracer une ligne de séparation infranchissable entre l'homme et le reste du monde organique.

II.

La notion morale de justice entre les individus, de solidarité entre les peuples, n'entrant que tard et lentement dans la conscience humaine, les annales des premiers âges rappellent presque toujours des scènes de destruction, qu'on ne peut comparer qu'aux rencontres de certaines espèces animales se disputant le sol. Deux faits ayant la valeur de lois historiques se dégagent cependant de cette confuse mêlée de races. Le premier fait est la marche envahissante de nations à qui le développement des facultés cérébrales assure la victoire sur les autres tribus; le second est la direction constante suivie par le courant humain. Dès avant l'aube des temps historiques, nous voyons les Aryas s'élancer des hauts plateaux de l'Asie centrale et se diviser en deux groupes pour marcher à la conquête du globe. Le premier, tournant vers l'est, descendit d'abord dans les riches vallées de l'Inde, exterminant les populations indigènes, les *Dasyus* des hymmes védiques; puis, côtoyant la race mongolique, trop forte pour se laisser entamer, il envoya des rameaux jusque dans les grandes îles qui forment le prolongement de l'ex-

trémité orientale de l'Asie, et ne s'arrêta que devant l'immensité du grand océan. Le deuxième groupe, se dirigeant vers l'ouest, envahit l'Europe étape par étape, refoulant toutes les peuplades qu'il rencontrait sur sa route. L'avant-garde de cette migration, qui dura probablement de longs siècles, était formée par les Ibères, dont on retrouve les traces depuis le Caucase jusqu'aux colonnes d'Hercule. Là les Ibères attendirent plus de trente siècles que la boussole, maniée par un navigateur de génie, leur permît de reprendre le chemin de l'ouest. Cet homme parut enfin, et dans les dernières années du xve siècle Christophe Colomb, s'élançant vers cette mer inconnue, tenta de rejoindre les Aryas de l'est. Arrêté par le continent américain, il ne put qu'indiquer la route à ses successeurs, et quelques années après, les compagnons de Magellan, pénétrant dans le Pacifique, retrouvèrent dans les grandes îles qui avoisinent l'Asie leurs frères de l'est, après plusieurs milliers d'années de séparation. Depuis cette époque, la marche des Aryas vers l'ouest s'est continuée; aujourd'hui encore, des légions d'émigrans quittent chaque année le sol appauvri de la vieille Europe, pour aller demander l'existence aux terres fécondes du Nouveau-Monde.

De ce grand courant humain marchant toujours vers l'ouest et embrassant la circonférence du globe, dérivent des courans secondaires offrant tous la même direction, celle du pôle à l'équateur. Cela s'explique sans peine : si nous comparons les peuplades du nord avec celles du midi, nous voyons d'un côté des populations énergiques faites à la fatigue, se trouvant à l'étroit sur un sol ingrat et sous un ciel inclément, de l'autre des nations énervées par la douceur du climat, vivant presque sans travail, tant la terre est fertile. Dès lors, par une sorte d'équilibre, le trop plein des populations septentrionales se déverse en avalanches périodiques dans les riches plaines du sud. L'histoire de l'Occident n'est, à vrai dire, que le récit de ces débordemens ethniques, recouvrant de leurs alluvions les peuples du midi, et des efforts tentés par ceux-ci pour opposer des digues aux flots envahisseurs. La vaste et sombre Germanie, appelée par Jornandès le grand laboratoire des nations, *magna officina gentium*, est la terre-mère des fourmillemens humains. Des premières hordes kymriques jusqu'à nos jours, presque tous les grands ébranlemens qui ont agité l'Europe ont eu pour point de départ la puissance prolifique de la race teutonique et l'insuffisance du sol à la nourrir. Par contre, l'histoire n'a enregistré que des désastres, toutes les fois que le courant humain a essayé de remonter vers les pôles. Les annales des peuples, depuis Sésostris jusqu'à Napoléon Ier, démontrent ce fait, on pourrait dire ce contresens historique à chacune de leurs pages.

Lorsqu'un peuple s'est constitué, c'est-à-dire lorsqu'il s'est assuré par une bonne organisation les conditions de son existence et qu'il se sent assez fort pour résister aux agressions du dehors, il entre dans une nouvelle phase qu'on peut appeler son adolescence. Nous avons vu que l'adolescence de l'homme est marquée par l'épanouissement de ses facultés esthétiques. Il en est de même chez les nations. Leur jeunesse se révèle par une exubérance de séve qui a produit dans le domaine de l'art les monumens dont les débris commandent notre admiration et sont encore nos plus précieux modèles. Il est en effet à remarquer que c'est pour ainsi dire du premier jet que sont sorties les plus belles productions de l'esprit humain, et que plus on remonte dans la série des âges, plus ces productions fixent l'attention par leur incomparable grandeur. Presque tous les peuples de l'Occident ont voulu célébrer dans un poème épique les hauts faits de leurs héros, et de tous ces essais, il n'en est qu'un qui soit resté debout : c'est le plus ancien, *l'Iliade*. Aucun des édifices élevés aux beaux jours de la Grèce ne rappelle la hardiesse et les proportions colossales des temples qui surgirent au début de la civilisation hellénique, et dont les ruines étonnent le voyageur qui visite les nécropoles de la Sicile, de la Grande-Grèce, du Péloponèse et de l'Ionie.

Cette vigueur de conception, cette exubérance plastique, qui caractérise la jeunesse des peuples, est une conséquence naturelle de l'immense déploiement de forces qui a lieu dans la période précédente; à ce moment, toutes les énergies s'éveillent, se concentrent vers un but unique, le droit de vivre, de conquérir une place au soleil. C'est la lutte de l'existence appliquée à une nation tout entière. Ce but atteint, ces énergies se tournent vers une autre direction; lancées en avant par la vitesse acquise, elles arrivent d'un bond aux proportions les plus hautes. C'est une transformation de forces analogue à ce que l'on voit tous les jours en mécanique, ainsi que dans le monde vivant, où le végétal, dès qu'il a acquis un certain développement, laisse la séve s'épanouir en fleurs et en parfums. Nous avons vu les mêmes phénomènes se produire chez l'homme lorsqu'il atteint l'âge de la puberté; de même que la plante végétale et la plante humaine, la plante ethnique ne peut produire sa floraison que lorsqu'elle a pris un certain degré de consistance et de volume. Il faut d'ailleurs un passé historique pour que la légende ait le temps d'ennoblir les héros des premiers âges, car c'est de ces figures agrandies par l'éloignement que la poésie, la statuaire, la peinture, tireront leurs inspirations et leurs modèles. D'autre part, on sait que la culture des beaux-arts suppose une société arrivée à un certain degré d'organisation et de bien-

être. Un sauvage de l'époque préhistorique peut ébaucher dans un bois de renne l'esquisse d'un mammouth ou d'un ours des cavernes, mais un monument digne de passer à la postérité ne peut être élevé que par une cité puissante et riche. Or toute richesse suppose une accumulation de travail, c'est-à-dire le labeur séculaire des générations.

Est-il besoin de dire que la floraison esthétique d'un peuple dépend autant des influences du milieu ambiant que du génie de la race? Un sol plat, ne renfermant ni la pierre ni le métal, se prête peu à l'épanouisement de l'art. L'architecture et la sculpture y sont impossibles, la poésie et la peinture chercheraient en vain des inspirations sous un ciel sans caractère, n'offrant d'autres lignes qu'un horizon sans perspectives. La zone torride et les régions boréales ne sont guère plus propices; l'intelligence s'y atrophie, ici par la rigueur du froid, là par un climat énervant. L'activité cérébrale ne peut mettre en jeu toutes ses énergies qu'à la condition d'avoir pour théâtre un pays dont le climat tempéré stimule l'homme au lieu de l'énerver, dont les montagnes soient riches en carrières de pierre et en minerai de fer, dont le ciel présente un certain caractère de grandeur. C'est aux marbres de Paros et de Carrare que la Grèce et l'Italie doivent en partie les merveilles de leur statuaire, et n'est-ce pas des splendeurs magnifiques de leur ciel que la poésie et la peinture tirent la pureté de leurs lignes et la richesse de leur coloris?

Des influences d'un autre ordre peuvent arrêter ou retarder l'éclosion des arts plastiques. L'Hindou, porté par le climat à l'extase, perd dans la contemplation incessante de l'infini le sentiment du nombre, de la mesure, qui est l'essence de l'art. Ses temples sont des hypogées où règne la terreur, ses statues des idoles monstrueuses, ses poèmes le récit interminable de ses visions panthéistiques. Son imagination, toute entière aux fantômes qui l'obsèdent, n'a pu jusqu'ici donner l'essor aux facultés esthétiques. Le même phénomène s'est produit dans l'Italie ancienne, mais pour des causes inverses. La Rome des consuls ne connut les beaux-arts que par les emprunts faits à la Grèce. Les esprits, uniquement tournés vers les armes, dédaignaient de pratiquer les arts de la paix et laissaient ces soins aux esclaves et aux vaincus de l'Achaïe; mais lorsque dans les temps modernes l'Italie, redevenue maîtresse de ses destinées, put donner libre essor à son génie, elle obtint rapidement dans le domaine de l'art la gloire qu'elle s'était acquise dans la carrière des armes, et devint pour l'Europe ce que la Grèce fut autrefois pour elle, la terre classique des beaux-arts.

Inutile d'ajouter que, parmi les influences qui peuvent favoriser

le développement de l'instinct du beau, les aptitudes de la race tiennent le premier rang. Si la Grèce a parcouru le cycle esthétique tout entier avec un éclat qu'aucun autre peuple n'a jamais égalé, elle le doit surtout au génie de ses habitans. Le sentiment du beau était si naturel à cette race qu'il se manifeste dès l'âge de pierre, comme le témoignent les instrumens en silex trouvés dans les fouilles de l'Attique, et qui font partie de la collection préhistorique du Collége de France. On aperçoit dans la plupart des échantillons une certaine élégance de forme et d'exécution qui révèle un peuple artiste et qu'on ne retrouve dans aucun autre pays sur les objets de la même époque. Aussi la Grèce jeta-t-elle un éclat incomparable jusqu'au jour où un vainqueur brutal, dépouillant les muses helléniques de leur indépendance, fit tarir la poésie qui jaillissait de leurs lèvres et évanouir les grâces de leur sourire. Quelque grand que soit le génie d'un peuple, il devient muet dès qu'il ne sent plus le souffle de ce moteur magique, la liberté.

Après la jeunesse, l'âge mûr. De même que l'effervescence poétique de l'adolescence fait place avec les années à la réflexion, de même la phase esthétique des peuples est suivie dans le cours des siècles de ce qu'on peut appeler la phase scientifique. Cette dernière étape, qui marque le point culminant de l'évolution ethnique, ne s'est révélée jusqu'ici que par des manifestations individuelles plutôt que collectives, et semblent le privilége de quelques familles du groupe âryen. Les causes qui ont rendu ces manifestations si tardives et si restreintes méritent d'être passées en revue. Pour mieux nous faire comprendre, reprenons notre terme de comparaison, la plante. On sait que l'évolution d'un végétal peut se ramener à trois termes : formation des tissus, floraison, fructification; mais ces termes, loin d'être égaux dans leur développement, se présentent comme les échelons d'une série décroissante. Tandis en effet que la séve toute entière concourt à la formation du tronc, des branches et du feuillage, une partie seulement se porte vers les fleurs, et ce n'est qu'une fraction de cette dernière qui arrive aux fruits. De même l'évolution de la séve ethnique peut se ramener à trois termes, correspondant à la triple éclosion politique, esthétique et scientifique, et qui dérivent aussi l'un de l'autre suivant une progression décroissante. Nous avons démontré que c'est des élémens politiques d'une nation que les lettres et les beaux-arts tirent leur racine, et c'est la pratique raisonnée de l'art qui est le premier moteur des études scientifiques. Il est enfin aisé de voir que, si toutes les forces vives d'un pays concourent à la chose publique, une partie seulement se détourne du courant commun pour entrer dans le domaine de l'art, et que très peu de ces forces ont reçu une impulsion assez vive pour fournir une nouvelle étape et vaincre

tous les obstacles semés sur la route de la science. La science est le fruit de l'arbre humain, et les causes qui empêchent ce fruit d'arriver à maturité ne sont pas moins nombreuses que celles qui entravent la fructification de la plante. On devine sans peine que ces causes tiennent à la fois aux circonstances locales et aux aptitudes des races. Ainsi l'astronomie, dont l'étude se présente en quelque sorte d'elle-même sous le ciel toujours pur de l'Égypte, eût pu difficilement éclore dans certaines régions montueuses de l'Europe, où les astres, généralement voilés par la brume, sont souvent interceptés par les nuages. Par contre la géologie, qui a pris naissance dans les Alpes et dans les autres montagnes déchirées par la main de l'homme ou par les convulsions de la nature, n'aurait jamais été soupçonnée dans la vallée du Nil, uniquement formée des alluvions du fleuve.

Souvent le cycle scientifique est interrompu dans sa marche par les guerres, les conquêtes, les révolutions; plus souvent encore cette marche est retardée par le *veto* de convenances politiques ou religieuses. Un trop grand développement donné aux arts peut étouffer l'essor scientifique : témoin la Grèce, qui, après avoir brillé d'un éclat incomparable dans le domaine de l'art, s'est arrêtée, dans le domaine de la science, aux élémens d'Euclide. C'est principalement dans le degré d'énergie cérébrale, je veux dire dans les aptitudes de la race, qu'il faut chercher le levier du mouvement scientifique. L'étude comparée des langues montre que la science a pour véhicule les idiomes précis, mesurés du Nord. L'histoire du progrès de l'esprit humain vient confirmer ces conclusions tirées de la linguistique, car la plupart des grandes découvertes nous viennent des diverses contrées de l'Europe centrale ou septentrionale. Une des plus instructives que l'on puisse citer est celle qui se rapporte aux origines du calcul différentiel. Dans la seconde moitié du XVIIe siècle vivaient deux éminens géomètres, Newton en Angleterre, Leibniz en Allemagne. Tous deux, appliquant la méthode algébrique de Descartes au problème des tangentes, aperçurent une voie analytique nouvelle, s'y élancèrent résolûment et jetèrent les fondemens de l'analyse infinitésimale, le plus puissant instrument qui ait été révélé au génie de l'homme dans le domaine des sciences pures. Quelques années auparavant, un mathématicien de Toulouse, Fermat, appliquant le même calcul au même problème, avait entrevu de son côté une voie nouvelle, mais ne songea nullement à y entrer et laissa ainsi échapper de ses mains la gloire de cette découverte. La plupart des grands noms scientifiques dont s'honore la France appartiennent à nos provinces septentrionales. Les langues sonores du Midi se prêtent mal à la précision des méthodes analytiques. C'est en vain qu'on chercherait une grande figure scientifique parmi les

noms illustres de l'Espagne, qui était, il y a trois siècles, la première nation du monde et dont la littérature inspira longtemps la nôtre.

Comment expliquer l'inégal développement que présente l'esprit scientifique dans la France du nord et dans la France du midi? Les caractères tirés de la diversité des races ne suffisent pas pour rendre compte de ce fait, car les différentes tribus qui peuplèrent la Gaule ont été par le travail des siècles mélangées et fondues en un tout homogène qui constitue la nation française. Ici encore c'est au mouvement accompli dans les sciences naturelles pendant ces dernières années que nous devons le mot de l'énigme. Reportons-nous en effet au commencement du XIIIe siècle, au moment où l'esprit d'examen, se réveillant dans le midi de la France, venait de produire l'hérésie des Albigeois. La mode était alors aux croisades. Après en avoir prêché une contre les infidèles, le pape Innocent III en prêcha une seconde contre les hérétiques et chargea un de ses légats de suivre les croisés pour les empêcher de faillir à leur besogne. On sait qu'ils la menèrent si bien, qu'à Béziers, se trouvant embarrassés pour distinguer les orthodoxes des excommuniés, ils massacrèrent tout, laissant à Dieu, d'après les conseils du légat, le soin de reconnaître les siens. L'inquisition, établie vers la même époque, fut chargée de compléter l'œuvre en étouffant dès sa naissance tout germe d'hérésie nouvelle. Si on se rappelle que c'était la partie éclairée de la population qui discutait les dogmes, on verra qu'une telle extermination réalisait, d'après une expression empruntée à la terminologie darwinienne, une véritable sélection anti-intellectuelle.

Au XVIe siècle, la réforme fut une nouvelle application du principe sélectif, car c'étaient encore les classes lettrées qui se trouvaient à la tête du mouvement, et ce fut surtout le midi de la France qui eut à souffrir. Dans la seule ville de Toulouse, près de quatre mille protestans, appartenant pour la plupart à l'élite de la population, furent massacrés, comme le témoignait un jubilé séculaire aboli il y a une dizaine d'années. La Saint-Barthélemy, et plus tard l'émigration amenée par la révocation de l'édit de Nantes, furent des sélections appliquées sur une plus grande échelle. En Espagne, l'œuvre d'épuration fut encore plus complète. Après avoir expulsé les Juifs et les Maures, l'inquisition mura si bien les portes de la Péninsule que la réforme ne put y pénétrer, le *quemadero* arrêtant court l'hérésie avant qu'elle eût le temps de se produire. Ainsi s'explique la progression décroissante qu'on observe dans la marche de l'esprit scientifique, des bords du Rhin aux bords de l'Èbre. La science, qui dans la France du nord occupe le rang qui lui appartient, s'affaiblit visiblement dans le midi, et semble s'évanouir dès qu'on franchit les Pyrénées. Presque tous les traités scientifiques que j'ai rencontrés en Espagne, en Portugal, ainsi que

dans les colonies espagnoles et portugaises de l'Amérique du Sud, étaient des traductions d'ouvrages étrangers. Fille de la discussion et de l'examen, la science ne pouvait prendre racine dans un pays fermé à la libre expansion de l'idée. Ajoutons que, bien que l'inquisition ne soit plus aujourd'hui qu'un souvenir, nous n'avons pas encore complétement échappé à ses étreintes, ni à la sélection antiscientifique qui en est le corollaire immédiat. Nos préjugés, nos traditions, nos habitudes, nous imposent une sorte de science officielle hors de laquelle il est dangereux de s'aventurer; de là les conséquences les plus fâcheuses pour le mouvement intellectuel de la nation. Nous n'en citerons qu'un exemple, mais qui est assez frappant. Dans la première moitié du dernier siècle, un savant explorateur, Benoît de Maillet, plus connu sous l'anagramme *Telliamed*, fit paraître sous ce titre : *Entretien d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, un livre où il exposait l'origine océanique des espèces animales et leurs transformations successives. On le crut fou. Lamarck n'eut pas plus de succès lorsqu'il publia en 1809 la *Philosophie zoologique*. Hæckel fait à ce sujet une remarque digne d'être notée. Cuvier qui, dans son rapport sur les progrès des sciences naturelles, cite les brochures les plus insignifiantes, ne juge pas à propos de mentionner l'ouvrage de Lamarck. Un seul savant, Geoffroy Saint-Hilaire, se hasarda à défendre les idées du philosophe naturaliste, et sa voix resta sans écho. La sélection latente, amenée par les rigueurs de la science officielle, ne tarda pas à porter ses fruits, et lorsqu'en 1859 deux éminens naturalistes anglais, Wallace et Darwin, produisirent, surtout le dernier, sur la théorie de la descendance, une quantité si prodigieuse de faits, un tel choix de preuves, que tous les esprits dégagés de préjugés furent obligés d'examiner sérieusement la nouvelle doctrine, la France resta muette, et c'est de l'étranger que nous sont venus jusqu'ici les traités publiés sur cette grande question.

A quelle époque convient-il de faire remonter les premiers préludes de la science? Nous estimons qu'on peut fixer cette date vers la première moitié du XVIe siècle, lorsque parut le livre du Polonais Copernic sur les *Révolutions des corps célestes* et que les mathématiques commencèrent à prendre leur essor. L'avénement de l'esprit scientifique était impossible aux âges précédens, car les ténèbres qui enveloppèrent l'Europe pendant la longue nuit du moyen âge ne purent être dissipées que par un concours de circonstances qui ne se réalisa qu'alors. La première fut l'arrivée des savans grecs qui, fuyant les Turcs, maîtres de Constantinople (1453), vinrent chercher un asile dans l'Occident et apportèrent les trésors des connaissances de l'antiquité, d'où devait bientôt sortir la renaissance des lettres et des arts. La seconde, qui eut lieu vers la même époque, fut l'appa-

rition de l'imprimerie, c'est-à-dire le véhicule de la pensée humaine sans lequel la renaissance eût été impossible. Bientôt après, familiarisée avec la nouvelle langue inaugurée par Descartes, l'école newtonienne annonçait par ses brillantes découvertes que la science allait faire son entrée dans le monde. Ce mouvement, interrompu par l'ébranlement qu'occasionna dans toute l'Europe le contre-coup de la révolution française, a été bientôt repris avec une énergie nouvelle, grâce au rapprochement des peuples amené par la vapeur, l'électricité et la presse. N'exagérons toutefois ni la vitesse ni l'amplitude de ce mouvement. La science est restée jusqu'ici le privilége de quelques intelligences d'élite. Les classes lettrées ne la connaissent que de nom, leur éducation étant presque exclusivement littéraire. D'ailleurs on peut dire que la plupart des sciences d'observation ne sont pas encore sorties de leur période embryonnaire. Aussi n'avons-nous presque rien fait jusqu'ici pour la domestication des forces de la nature qui doivent devenir nos auxiliaires pour le « combat de la vie. » La plus puissante de toutes, l'électricité, est encore pour nous un Protée insaisissable. A l'exception du canal de Suez, de quelques voies ferrées et des télégraphes sous-marins, nous n'avons commencé aucun des grands travaux d'aménagement de la planète.

Il reste à dire quelques mots sur la dernière phase de la vie des peuples qui, de même que les individus, vieillissent et s'éteignent lorsqu'ils ont accompli les diverses stades de leur évolution. Les invasions, les guerres, les révolutions, les perturbations géologiques, avancent souvent ce terme, de même que les maladies, les accidens, les diverses causes de destruction hâtent la fin des individus. Certaines peuplades meurent sans laisser de traces. Tels sont les Indiens du Nouveau-Monde, qui disparaissent devant l'arrivée de races supérieures. C'est l'arbre demeuré stérile, l'homme qui meurt sans postérité. D'ordinaire un peuple qui s'éteint laisse derrière lui un peuple plus jeune qui recommence le cycle des évolutions ethniques ; le nouveau peuple, mieux armé que celui qui l'a précédé pour la lutte de l'existence, doit fournir une carrière plus vaste, plus brillante. C'est le fils qui, héritant de l'expérience du père ainsi que du travail accumulé par ce dernier, commence le combat de la vie dans des conditions moins malheureuses que ses aïeux. Quant au peuple éteint, il laisse, comme monument de son passage, son idiome, qui devient langue morte. Les langues mortes marquent dans une même race les générations ethniques qui se sont succédé dans la série des âges, de même que les zones concentriques du bois indiquent le nombre d'années que l'arbre a vécu. Le véda, le sanscrit, le pracrit, correspondent à autant d'étapes parcourues par l'arya de l'Inde pour devenir l'indou d'aujourd'hui. La

civilisation se reflétant dans le langage, les langues mortes révèlent aux philologues les côtés les plus saillans de la vie des sociétés. Le véda nous montre un peuple enfant tout entier à ses occupations pastorales et agricoles; dans le sanscrit, qui lui a succédé, nous voyons non plus une tribu de pasteurs, mais une nation qui se forme, qui a conscience de ses destinées. Une riche littérature indique une ère de prospérité, de grandeur, une langue pauvre nous dit que le peuple qui l'a parlée a été arrêté dans son essor par quelques événemens inattendus. Telles les zones ligneuses de l'arbre accusent une saison favorable lorsqu'elles s'étalent en couches épaisses, tandis qu'elles s'amincissent quand un long hiver a retardé la marche de la séve. Nous ne nous étendrons pas davantage sur ces analogies, et nous passerons à l'examen d'une autre question qui se présente comme le complément naturel de l'étude de l'évolution des peuples : nous voulons parler de l'évolution de l'humanité, envisagée dans son ensemble et dans ses rapports avec le globe qui la nourrit.

III.

L'humanité peut être comparée à un immense polypier dont les ramifications, correspondant aux diverses races, s'étendent sans cesse dans l'océan des âges. Les faits révélés par l'étude des principales branches de cet arbre ethnique sont-ils assez nombreux pour permettre le tracé de la courbe des destinées humaines? Nous allons essayer de répondre à cette question, moins pour la résoudre, car nous sommes loin de posséder toutes les données que réclame la mise en équation du problème, que pour montrer combien les procédés d'investigation des sociologues d'aujourd'hui diffèrent des méthodes suivies par les sociologues d'autrefois. A travers la diversité des points de vue et la divergence des écoles, ces derniers offraient pour premier trait commun de poser *a priori* les prémisses d'où ils tiraient leurs déductions, et pour second, de voir dans l'homme moins une réalité organique qu'une abstraction métaphysique, rappelant plutôt les nuages qui planent dans l'atmosphère que l'être vivant dont le sol est le premier point d'appui. Leurs conclusions variaient autant que leurs prémisses; mais que leur point de départ fût l'homme providentiel de Bossuet ou l'homme-triangle de Spinoza, le problème des destinées s'adressait à une race complétement différente de la nôtre, race qui aurait hérité de toutes nos grandeurs et qui se trouverait exempte de nos faiblesses, je veux dire de nos nécessités ambiantes. Tout autre est la voie suivie par les philosophes naturalistes, tout autres sont aussi les résultats.

Après avoir réservé la part qui revient à la psychologie, ils considèrent d'abord l'homme-organe, sans lequel l'homme-intelligence n'est plus qu'une fluidité insaisissable. Comme la connaissance des êtres vivans suppose l'étude préalable du milieu qui les alimente, c'est dans l'examen du champ planétaire, dans la nature et l'étendue de ses diverses parties qu'ils cherchent les conditions premières de l'existence des peuples et les limites fixées au développement des races. Établir le rapport normal qui doit exister entre la population et la surface, ainsi que la puissance productrice du globe, telle est la première question qui se présente.

La superficie du globe peut être évaluée en chiffre rond à 51 milliards d'hectares, qu'on réduit généralement à 14 milliards pour ne mettre en ligne de compte que les terres émergées. Dans les pays fertiles et bien cultivés, en Belgique par exemple, la terre peut nourrir deux habitans par hectare. Si nous réduisons ce chiffre de moitié pour tenir compte des terrains médiocres ou impropres à la culture, on trouve que les îles et les continens peuvent suffire à l'alimentation de 14 milliards d'individus. La population du globe étant estimée, d'après les calculs des géographes les plus autorisés, à 1 milliard 400 millions d'habitans, on arrive à cette conclusion que les neuf dixièmes de la planète sont encore en friche, ou, pour parler plus exactement, que la race humaine, condensée dans certaines contrées jusqu'au point de s'affamer, abandonne la plus grande partie du sol planétaire aux diverses espèces zoologiques.

Comment expliquer une telle anomalie, si ce n'est par l'ignorance des lois économiques dont une des plus anciennement constatées est l'émigration? Nous avons vu les tribus âryennes obéissant à cette loi dès leur apparition sur la scène du monde. Chez certaines nations policées, on rencontre cette même loi élevée à la hauteur d'une institution nationale, car elle se présente non-seulement comme le dérivatif naturel de l'excès de la population, mais elle a encore le double avantage d'être un élément de prospérité pour la métropole et un des plus puissans véhicules de la civilisation. Dès les premiers siècles de leur histoire, nous voyons les Hellènes couvrir de colonies les côtes de la Grande-Grèce, de la Sicile, de la Gaule et de l'Espagne. Vers l'an 600 avant notre ère, le sénat de Carthage chargeait un de ses amiraux, Hannon, d'aller fonder des établissemens sur les côtes de l'Afrique occidentale à la tête de soixante navires portant 30,000 émigrans. Rome, qui ne suivit que timidement ces exemples, eut à soutenir la guerre des esclaves et la guerre sociale. Au xve et au xvie siècles, la boussole permit aux Portugais et aux Espagnols de reprendre l'émigration sur une plus grande échelle. Les premiers laissèrent une traînée de colonies depuis les côtes de l'Afrique septentrionale jusqu'aux extrémités de

l'Asie orientale et aux archipels de la Mer du Sud, tandis que les seconds peuplèrent le Nouveau-Monde. Aujourd'hui c'est l'Allemagne, l'Irlande, l'Angleterre, qui continuent l'œuvre commencée il y a quatre siècles par le Portugal. Chaque année, le trop plein de la population germanique et des îles britanniques s'écoule partie vers les prairies du *far-west*, partie vers les *pampas* du sud. Le sol pouvant dès lors suffire à ses habitans, la vie n'est plus une lutte sociale; l'homme du peuple, trouvant dans le travail les conditions normales de l'existence, devient un élément d'ordre et de prospérité au lieu d'être un élément perturbateur, et le pays n'a pas à redouter ces explosions fiévreuses qui mettent la société en péril et dont la France, par son oubli des lois économiques, a été naguère encore le sanglant théâtre. Le plus sûr moyen de prévenir les perturbations sociales, qu'on pourrait définir les débordemens du prolétariat, c'est d'assurer aux classes pauvres leur pain du lendemain. Or on n'alimente pas un peuple par décret; il faut pour cela des mesures économiques, dont la première est de veiller soigneusement à la marche progressive de la population. Toute agglomération d'hommes qui n'est pas en rapport avec les productions du sol peut être comparée à un immense condensateur électrique; le fluide s'accumule insensiblement, sans bruit, jusqu'à l'explosion qui amène la foudre et la tempête. Jadis c'était la guerre qui maintenait la population dans un équilibre normal; de violentes saignées à de courts intervalles prévenaient toute pléthore du corps social. « J'ai trois cent mille hommes de revenu, » disait cyniquement le Tchinghiz-khan des temps modernes, Napoléon Ier. Cette méthode, chère aux rois absolus, disposant en souverains maîtres de la vie et des biens de leurs sujets, n'est plus aussi aisée aujourd'hui sous les monarchies constitutionnelles, qui doivent compter avec les peuples toutes les fois qu'il s'agit de lever des hommes ou de se procurer de l'argent. L'expérience et la raison nous apprennent que le véritable dérivatif des sociétés trop nombreuses est l'émigration. N'est-ce pas d'ailleurs par cette voie que l'espèce humaine doit arriver à la prise de possession de la planète, qui apparaît dans le lointain des âges futurs comme la grande étape de ses destinées?

Ici se dresse un point d'interrogation. L'élan donné depuis quelques années à la navigation et aux chemins de fer facilitant l'accès des terres lointaines, il est permis de supposer que l'esprit de colonisation pénétrera de plus en plus dans la politique des peuples et ira en s'accentuant jusqu'à ce qu'un équilibre normal soit établi entre la population du globe et la surface des continens émergés; mais dans quelles proportions les diverses tribus humaines suivront-elles ce mouvement? N'est-il pas à craindre qu'il se produise de violentes expropriations de races, que les mieux douées ne s'éten-

dent au détriment des plus faibles, et, dans cette dernière hypothèse, est-il permis d'entrevoir celle à qui serait réservé l'héritage de la planète? Nous avons vu les races latines ouvrir avec la découverte du Nouveau-Monde l'ère des émigrations; mais, comme si elles eussent été épuisées par un si grand effort, elles cèdent insensiblement le pas aux races teutoniques, plus faites à la fatigue qu'exigent les durs travaux du défrichement, plus prolifiques, plus portées par la rigueur du climat à quitter le sol natal. Au XVIIe siècle, les Hollandais avaient supplanté les Portugais dans la plus grande partie des colonies que ceux-ci avaient fondées. Au XVIIIe siècle, ce fut l'Angleterre qui supplanta la France. Ce sont les diverses tribus de souche germanique qui, à l'heure qu'il est, marchent résolûment par cette voie à la conquête du globe. Déjà de puissans courans d'émigration sillonnent les mers et les continens pour préluder à cette prise de possession; déjà l'Amérique, l'Australie, les îles et les archipels du Grand-Océan ont reçu les premiers éclaireurs de l'armée envahissante. Que deviendront les races jaune, rouge, brune et noire devant ce flot toujours croissant? L'histoire de la découverte et de la conquête du Nouveau-Monde nous montre que l'homme du désert recule devant le colon européen et disparaît à mesure que la civilisation prend pied sur son sol. Il est donc permis de poser en principe que les tribus inférieures s'éteindront à la longue devant les fortes races de l'Occident. Cependant il convient de mentionner deux exceptions : le nègre, protégé par les ardeurs de l'Afrique équatoriale, et le rameau oriental de la famille jaune, le seul qui puisse affronter le courant européen sans se laisser absorber. Cette infraction à la loi commune s'explique peut-être moins par la densité de la population et par les fortes qualités physiques des peuples mongols que par leur développement cérébral, qui leur a permis d'atteindre cette cohésion qui fait la force des nations policées. Nos préjugés de race ne nous permettent guère d'apprécier d'une manière équitable les habitans de l'Asie centrale et de l'extrême Orient, de sorte que nous n'avons presque toujours sur eux que des notions incomplètes et souvent fausses. Nous professons à leur égard le dédain superbe qu'ils montrent pour ceux qu'ils appellent « les barbares de l'Occident, » au lieu de nous demander si au fond de cette civilisation dont nous ne connaissons que les dehors, il n'existe pas quelque indice d'énergies latentes prêtes à se développer au contact des tribus supérieures de la famille âryenne. Le Chinois n'est à nos yeux qu'un peuple destiné à végéter dans une éternelle enfance par suite d'un arrêt de développement qui l'aurait frappé dans la première phase de son évolution. Cette manière de voir semble, il est vrai, justifiée par tout ce que

nous ont appris les voyageurs qui ont étudié les mœurs et l'état social du Céleste-Empire; mais ne serait-il pas plus philosophique, plus conforme aux données de l'anthropologie et à une saine appréciation de l'histoire, de considérer ce prétendu arrêt de développement comme un stade naturel de l'évolution des races, comme le degré initial d'une série ascendante dont les autres termes nous échappent à raison de l'excessive lenteur qui préside à la succession des cycles organiques? N'oublions pas que les Mongols connaissaient longtemps avant nous la poudre, l'imprimerie, la boussole, c'est-à-dire les trois grands leviers des temps modernes, — qu'ils peuvent le disputer aux Occidentaux en valeur et en courage, comme le prouvent les formidables invasions dont l'orient de l'Europe a été plusieurs fois le théâtre, — qu'ils l'emportent sur nous en vigueur physique ou tout au moins en puissance de résistance passive au travail, car personne n'ignore que le *coolie* chinois est l'élément colonisateur par excellence, et qu'il prospère là où succombe l'Européen, où dépérissent l'Indien, le Nègre et le Malais, — qu'enfin ils possèdent d'étonnantes facultés d'assimilation, ainsi qu'en témoignent les rapides progrès accomplis par le Japon depuis qu'il a ouvert ses ports aux navires étrangers. Il n'a peut-être manqué à ces peuples, pour devenir nos égaux, qu'un livre qui leur a fait défaut jusqu'ici, les *Élémens* d'Euclide; mais, lorsque parurent les premiers feuillets de ce livre, les nations qui marchent aujourd'hui à l'avant-garde de l'humanité erraient dans les forêts de l'Europe à l'état de tribus sauvages. Il a fallu une longue suite de générations pour que ces peuplades quittassent les langes et les bégaiemens de l'enfance, et pussent épeler les sublimes pages sorties plus de vingt siècles auparavant des écoles d'Ionie, de la Grande-Grèce, d'Athènes et d'Alexandrie, tandis que la nation hellénique, qui avait été la grande initiatrice de ce mouvement, n'est plus depuis longtemps qu'un souvenir historique. Pourquoi ne se produirait-il pas, aux âges futurs de notre espèce, un déplacement analogue dans l'échelle des races au profit de quelque tribu mongolique? Il arrivera un jour où les hommes de l'Occident, usés par l'immense déploiement des forces vives qu'entraîne le labeur de la civilisation, s'éteindront comme s'éteint tout organisme qui accomplit le cycle normal de son évolution. Si à ce moment les Mongols conservent encore leur vigueur d'aujourd'hui, il est permis de supposer que, grandis à notre contact, ils entreront à leur tour dans l'ère scientifique et seront ainsi appelés à recueillir l'héritage du sol planétaire. Quoi qu'il en soit, quel que puisse être le sort réservé aux derniers représentans de la famille humaine, on peut établir en principe que l'expropriation qui menace les diverses tri-

bus au profit des principaux rameaux du groupe âryen n'atteindra jamais, suivant toute probabilité, les branches supérieures de la race jaune.

S'il est malaisé de déterminer les peuples qui paraissent devoir l'emporter dans la lutte suprême que se livrent les races pour se disputer la possession du globe, il n'est pas moins difficile d'évaluer le chiffre qu'atteindra la population humaine quand elle sera arrivée à l'apogée de son épanouissement. Nous avons dit que les terres émergées jusqu'ici présentent une surface d'environ 14 milliards d'hectares pouvant alimenter 14 milliards d'individus à raison d'un habitant par hectare. Les termes de ce rapport variant avec les âges géologiques, on ne saurait établir sur de telles bases que des calculs approximatifs. L'étude des couches du sol nous montre que la distribution des eaux et des continens se modifie d'âge en âge suivant une loi constante : d'une faible étendue à l'origine, les terres ont gagné progressivement en surface, tandis que les océans se sont retirés par une marche inverse. Ce double mouvememt va toujours se continuant, bien qu'il échappe à l'observation directe, comme tant d'autres phénomènes cosmiques, par suite de la lenteur avec laquelle agissent les forces qui les produisent. De nouvelles îles, de nouvelles assises continentales s'ajouteront à celles qui sont déjà formées, offrant ainsi un plus grand espace au développement de notre espèce; mais cette émergence de nouvelles terres, ne pouvant s'opérer sans un retrait proportionnel de la surface des mers, sera suivie d'un ralentissement dans l'activité productrice du globe. La végétation, dont l'eau constitue l'élément essentiel, s'alanguira à mesure que les océans cesseront de répandre dans l'atmosphère les vapeurs qui fertilisent le sol. D'un autre côté, les découvertes récentes de la science ont révélé un fait depuis longtemps soupçonné, le refroidissement du soleil. La chaleur de cet astre, qui forme le facteur initial de la vie des plantes, s'affaiblissant à la longue, retardera le jeu des forces organiques et arrêtera du même coup l'essor de la population. Le chiffre de 14 milliards, qui représente le nombre d'habitans que nourrirait aujourd'hui la terre, si elle était cultivée dans toutes ses parties, ne doit donc être considéré que comme une limite qu'on ne pourra jamais atteindre ni même approcher que de loin. En effet, les obstacles qui ont empêché jusqu'ici les races fortes et prolifiques de coloniser les zones habitables pourront être supprimés en partie, mais, suivant toute probabilité, ne le seront jamais complétement. D'autre part, si on compare la végétation de l'époque actuelle à celle de l'époque tertiaire, qui permettait à la flore des tropiques de s'épanouir jusque dans les régions boréales, si on rapproche également les espèces animales d'aujourd'hui des gigantesques mammifères qui peu-

plaient les solitudes de l'ancien monde, on s'aperçoit que des indices non équivoques d'épuisement s'accusent dans les diverses manifestations de la vie planétaire. La force plastique qui mit jadis en œuvre ces créations colossales va s'affaiblissant d'âge en âge, et l'on peut dire que depuis les derniers dépôts des terrains tertiaires le globe est entré dans son déclin.

Ce dualisme entre la terre déjà vieille et l'humanité encore jeune et grandissante, ne doit point être perdu de vue par ceux qui cherchent à pressentir le dernier mot des destinées humaines. Est-il possible à l'heure qu'il est de poser ce problème, d'indiquer le terme fixé à l'évolution de notre espèce? Bien qu'il soit difficile, vu l'état peu avancé des études sociologiques, de se faire des idées justes sur le *devenir* des sociétés, il ne nous paraît pas impossible d'aborder le redoutable point d'interrogation que nous venons de poser, car ici nous rentrons dans le domaine des sciences naturelles, et nous trouvons, pour nous guider dans nos recherches, un faisceau compacte d'inductions tirées des lois organiques, planétaires et cosmiques.

Après avoir présenté, dans une marche toujours ascendante, les divers stades de l'âge viril, l'humanité, semblable au vieillard parvenu au terme de sa carrière, entrera dans une période décroissante caractérisée par l'émiettement de ses forces vives, le dépérissement, l'extinction. Cet arrêt de mort, qu'on pourrait prendre pour un *a priori* philosophique fondé sur de simples analogies, repose sur les données les plus solidement établies des sciences biologiques. Une loi entrevue par Lamarck et vérifiée depuis par la paléontologie et l'embryologie comparées, nous apprend que l'espèce, évoluant comme l'individu, dont elle n'est en quelque sorte que la trajectoire à travers les âges, reproduit toutes les phases organiques de ce dernier. L'espèce est à l'individu ce que l'arbre est au bouton qui donne la fleur : tandis que quelques jours ou quelques semaines suffisent à celui-ci pour accomplir le cycle de son existence, le tronc semble défier le temps; il tombe cependant de vétusté le jour où la vie ne peut plus pénétrer dans des organes rendus impropres à la circulation par le labeur séculaire de la séve. Tout membre de l'échelle zoologique est un foyer de combustion destiné à s'éteindre lorsque la somme des élémens comburans qui lui est dévolue a été consumée. Il en est de même des espèces; elles s'éteignent à mesure qu'elles ont perdu la somme des énergies qui leur avaient été départies à l'origine, et la paléontologie nous les montre à l'état fossile aux diverses couches de l'épiderme tellurique.

La théorie de Darwin, quelles que soient d'ailleurs les lacunes qu'elle présente encore, est ici d'un précieux secours, car elle explique de la manière la plus simple le dépérissement et l'extinction

graduelle des formes organiques, en nous faisant connaître, parmi les causes de destruction, celle qui paraît agir comme le facteur le plus puissant. On sait qu'une des conséquences immédiates des vues du célèbre naturaliste est que les espèces terrestres, aussi bien que les espèces aquatiques, sont filles de l'océan. Pour parler d'une manière plus précise et afin de ne pas trop heurter les idées reçues, nous dirons que le milieu dans lequel s'est accomplie la genèse animale, au lieu d'être un fluide gazeux comme l'air atmosphérique, a été un fluide liquide. Cette manière de voir, à laquelle nous avaient depuis longtemps préparés les travaux des chimistes sur le mode de formation des organismes élémentaires, a été confirmée de nos jours par l'embryologie, qui retrouve invariablement dans la première phase de l'évolution fœtale de chaque vertébré un type rappelant la structure des poissons les plus simples. Or il est d'axiome en biologie que la première forme fœtale d'un animal quelconque est la reproduction abrégée de la première forme ancestrale de l'espèce à laquelle cet animal appartient. L'avidité que mammifères et oiseaux montrent pour les sources salées, ou plus généralement l'eau et le sel, élémens d'ailleurs essentiels à la souplesse et à la vigueur des organes, est comme un souvenir inconscient de cette genèse océanique. J'ai vu, dans l'Amérique du Sud, les animaux de l'intérieur des terres venir lécher les jambes de chevaux qui arrivaient des bords de la mer. Aux yeux des naturalistes, ce goût, on pourrait dire ce besoin pour le sel, doit trouver son explication, non dans la saveur de ce condiment, mais dans le principe même de l'organisation animale, dans la composition du sang, dont les chlorures alcalins ont été puisés à l'origine dans le liquide générateur. La respiration branchiale faisant place insensiblement dans quelques espèces à la respiration pulmonaire, ces dernières en viennent à quitter l'eau si leur organisation leur permet de soutenir sur le continent la lutte pour l'existence. Ainsi transplantées dans un milieu complétement différent de celui où elles avaient pris naissance, elles perdent dans le cours des âges la somme des énergies vitales qu'elles tenaient du fluide nourricier, s'étiolent, dépérissent et finissent par s'éteindre, tandis que certains cétacés, comme la baleine et le cachalot, profitant de la vigueur que donne la respiration aérienne, sans quitter le milieu primitif, n'ont cessé d'augmenter de volume et dépassent les formes gigantesques que nous révèlent les fossiles des anciennes époques géologiques. Quoi qu'il en soit de ces vues théoriques, deux faits restent irrévocablement acquis à la science : l'appauvrissement de la force plastique qui modela la puissante faune des terrains tertiaires, et l'extinction successive des espèces. La race humaine n'étant, au point de vue organique, qu'un rameau de l'arbre de la vie, ne saurait échapper à la loi commune.

L'étude des modifications que le temps amène dans l'économie du globe conduit aux mêmes conclusions en nous révélant de nouvelles causes de destruction organique. La terre, disait Karl Ritter, forme le corps de l'humanité, et l'humanité est l'âme de la terre. Cette pensée aussi juste que profonde nous fait entrevoir l'avenir réservé à notre espèce. Sortie du sol planétaire, la plante humaine cessera de prospérer du moment qu'elle ne trouvera plus autour d'elle les élémens nécessaires à l'élaboration de la séve. Or les trois composantes primordiales de toute organisation végétale ou animale, l'eau, l'air et la chaleur solaire, subissent des modifications qui les rendront un jour impropres à l'entretien des fonctions de la vie. L'eau tend à disparaître, soit en s'infiltrant dans le sol, soit en se combinant avec ses élémens. Nous avons dit qu'à l'origine elle recouvrait toute la surface du globe, et que chaque formation géologique est marquée par une apparition de nouveaux continens et un retrait de l'Océan. Si on observe les vallées qui ont été le siége de phénomènes glaciaires, on constate que les cours d'eau de cette époque avaient un volume beaucoup plus considérable que ceux d'aujourd'hui. Cette diminution est même sensible depuis les temps historiques; dans la haute Égypte, on voit encore gravées sur le roc les marques des crues du Nil du temps des pharaons; ces marques sont de plusieurs mètres au-dessus des crues actuelles. L'eau disparaîtra donc du globe, à moins qu'elle ne soit arrêtée et figée par le froid. L'air paraît avoir les mêmes tendances, surtout l'oxygène, toujours porté, comme on sait, à entrer en combinaison avec les élémens du sol. D'ailleurs d'autres gaz d'origine terrestre ou cosmique peuvent s'y mêler et le rendre impropre à la respiration; les émanations gazeuses des volcans rendent compte de la première hypothèse, les queues des comètes qu'on a vues s'étaler sur une longueur de plus de 60 millions de lieues et qui peuvent par conséquent envelopper la terre, si elles la rencontrent dans son orbite, justifient la seconde. Enfin il viendra un jour où les rayons du soleil, par suite du refroidissement graduel de cet astre, perdront leur puissance, puis s'éteindront pour toujours. Une nuit éternelle enveloppera alors le globe, d'où toute végétation, par suite tout être vivant, auront disparu. L'âge des ténèbres viendra clore le cycle des destinées planétaires; mais avant cette époque, qui probablement est encore éloignée de quelques millions de siècles, les glaces polaires, s'il existe encore au fond des océans de l'eau pour les alimenter, n'étant plus arrêtées dans leur marche envahissante, s'achemineront vers l'équateur, refoulant devant elles les derniers débris des races humaines.

Complétons ces considérations sur l'homme par un dernier point d'interrogation : comment déterminer dans la chronologie des âges

de l'humanité celui qui correspond à l'époque actuelle? Rappelons d'abord que nous avons établi quatre grands stades marquant les quatre phases principales de la vie des sociétés, l'enfance, la jeunesse, l'âge viril, la vieillesse, et que voulant les désigner par les traits qui les caractérisent le mieux, nous les avons appelés période de formation politique, cycle de floraison esthétique, ère de maturité scientifique, époque de décomposition organique. Rappelons aussi que la plupart des tribus humaines s'éteignent dans les tâtonnemens de la première période, que très peu arrivent à la seconde, et que la famille âryenne paraît jusqu'ici la seule qui puisse atteindre la troisième. C'est donc dans ce dernier groupe que nous devons circonscrire notre champ d'études. Or si d'un côté on observe que toutes les nations indo-européennes sont depuis longtemps constituées, et si d'un autre côté on met en regard des monumens de toute sorte produits par la littérature et par les arts plastiques, l'éclosion tardive de la science, les lenteurs de son rayonnement, le peu de place qu'elle occupe encore dans la conduite des hommes, dans l'économie des gouvernemens et des sociétés, on conclura aisément que c'est en pleine floraison esthétique que se trouvent les peuples qui marchent aujourd'hui à la tête de la civilisation. L'art, qui est le trait caractéristique de l'adolescence des nations, a choisi comme centre d'éclosion les races gréco-latines pour rayonner de là dans les autres pays. Ces races sont-elles également propres à inaugurer l'ère scientifique? C'est ce que l'avenir seul pourra nous apprendre. Il serait téméraire de compter sur les institutions pour changer les aptitudes naturelles. On a beaucoup exagéré, surtout depuis Machiavel, la part des institutions, de l'initiative individuelle dans les destinées des peuples. Loin de nous la pensée de nier le rôle que jouent les croyances, les mœurs, les lois imposées à un pays par un législateur ou par les nécessités locales. Il suffit de comparer les nations asiatiques, coulées depuis des siècles dans le moule du bouddhisme, avec les peuples de l'Europe, pétris par le christianisme, ou le monde arabe, façonné par l'islam, l'immobilité des vieilles monarchies orientales avec l'activité fiévreuse que la jeune Amérique puise dans ses institutions démocratiques. L'action des institutions ressemble à celle que le jardinier exerce sur les arbres d'un parc. Il peut percer des allées, écarter des troncs les plantes parasites, émonder les grosses branches, entretenir des carrés de verdure, donner à force de soins et de patience une certaine régularité géométrique à tous ces massifs; il ne change en rien la marche ni l'activité de la séve. Que son travail s'arrête un seul jour, et aussitôt la végétation de reprendre sa marche envahissante et le parc de redevenir une forêt. Il en est de

même de la plante humaine, ou, pour parler plus exactement, de l'animal humain. L'action des institutions ne dépasse pas son épiderme : comme il est indomptable, on doit se contenter de le museler; les meilleures lois se bornent à cela. En est-il beaucoup qui atteignent ce but? Il est permis d'en douter.

Nous ne pousserons pas plus loin ces considérations, car nous en avons dit assez pour montrer quels secours les diverses branches de la sociologie peuvent tirer des découvertes des sciences naturelles, notamment de la biologie. Nous nous résumerons en disant que, ces études étant encore à leur début, les esprits soucieux de ne pas s'écarter des sages préceptes tracés par la philosophie positive ne doivent chercher à lire dans l'avenir des sociétés qu'avec une circonspection d'autant plus grande que l'espèce humaine paraît encore jeune et riche en énergies latentes, tandis que le globe qui la porte et d'où elle puise les matériaux de sa séve, laisse déjà entrevoir des symptômes d'épuisement. Cependant un fait paraît hors de conteste : les tendances envahissantes de la famille âryenne, qui gagne chaque jour sur les tribus inférieures, et sa marche lente, mais soutenue, vers une connaissance de plus en plus complète des lois du temps et de l'espace, vers une ère que nous avons appelée l'ère scientifique. Cet âge marquera l'apogée de l'humanité virile. Envisagée en effet dans ses résultats, la science peut se définir la conquête par l'homme des forces cosmiques, leur dressage, si je puis m'exprimer ainsi, leur transformation en machines souples et intelligentes. Faire servir ces auxiliaires à l'appropriation et à la culture de la ferme planétaire, afin d'en tirer le maximum de rendement, tel est le but final de nos efforts, et s'il existe ici-bas une destinée pour notre espèce, n'est-ce pas la seule qu'il convient de lui attribuer? Verra-t-on se réaliser alors le rêve des philosophes, je veux dire la justice parmi les hommes, la prospérité dans les états, la paix entre les peuples? On n'oserait l'affirmer, si l'on tient compte à la fois de la nature de l'être humain et du milieu où il se trouve placé. Le champ de la planète, étant limité, ne cessera jamais de laisser planer sur nos têtes l'inexorable loi de Malthus. Les existences trop faibles pour soutenir la lutte de la vie seront perpétuellement broyées par celles qui se trouveront mieux armées ou mieux servies par les circonstances ambiantes; celles-ci à leur tour succomberont devant les forces de la nature que nous n'aurons pas su dompter. Le progrès adoucira ces rigueurs, mais ne les abolira jamais. Les perspectives édéniques que notre imagination se plaît à placer au terme de notre carrière ne sont peut-être, suivant un mot bien connu, que « le songe d'un homme éveillé. »

ADOLPHE D'ASSIER.

La paille, la sciure de bois, la laine, la plume, l'air confiné, sont des corps isolans qui conservent la chaleur. On pourrait entourer d'une double enveloppe de ce genre le réservoir contenant nos pierres chauffées au soleil, et l'on aurait un stock de chaleur solaire comme on a un stock de glace. Qu'il s'agisse de conserver le froid ou le chaud, le problème est le même. Or la glace se conserve très bien, même sur les navires qui par centaines de mille tonnes chaque année la transportent des États-Unis, notamment du port de Boston, à travers toutes les mers tropicales. L'Inde, l'Amérique du Sud, reçoivent ainsi leur provision de glace, qui leur arrive presque sans coulage. Un peu de sciure de bois et un bon arrimage font tout le miracle. Il en sera de même quand il s'agira d'emmagasiner et au besoin d'emporter au loin nos « boules de chaleur solaire. » Nous n'avons donné que l'embryon de l'idée; soyez assuré qu'au jour voulu un savant paraîtra qui en trouvera tout de suite la forme pratique, le mode d'application industrielle. Après tout, qu'est-ce que la machine à vapeur moderne, si ce n'est, sous une forme appropriée, scientifique, la reproduction de ce vulgaire phénomène de cuisine que les ménagères connaissaient de toute antiquité, le couvercle de la marmite se soulevant sous la pression intérieure de la vapeur d'eau?

Que si l'on objecte qu'il faudra peut-être, malgré tout, si jamais les applications de la chaleur solaire devaient entrer dans nos usages quotidiens, abandonner alors les contrées où la civilisation s'est aujourd'hui confinée, c'est-à-dire les régions tempérées, celles précisément où gisent les mines de houille, et faire un pas décisif vers les régions tropicales, nous répondrons que l'humanité a vu bien d'autres migrations et autrement importantes. La civilisation ne ferait que reprendre, en retournant aux pays du soleil, sa route vers son lieu d'origine. Ainsi aucune raison valable ne peut nous être opposée. Le soleil semble bien devoir être le combustible de demain, et l'on dirait que le grand encyclopédiste du moyen âge, Dante, le prévoyait, le jour où il s'écriait dans son incomparable poème : *Guarda il calor del sol che si fa vino*, regarde la chaleur du soleil qui se change en vin, comme s'il eût voulu dire : en tout ce qui est force, en tout ce qui est vie, en tout ce qui est lumière.

L. Simonin.

LA

QUESTION RELIGIEUSE

EN FRANCE ET EN PRUSSE

Il s'est tenu dernièrement dans une sorte de parlement extra-parlementaire des discours fort étranges. Des orateurs dont la parole a du poids se sont chargés d'apprendre à l'Europe étonnée que l'église souffre aujourd'hui en France de cruelles persécutions, que nous sommes revenus au temps de Galerius et de Dioclétien, qu'une nouvelle *ère des martyrs* s'est ouverte. « Nous sommes en présence d'une situation, nous a-t-on dit, qui attriste tous les cœurs chrétiens; elle dure depuis longtemps, mais, dans ces derniers jours, elle est devenue plus aiguë. Une audacieuse conjuration s'organise contre la religion catholique. On s'efforce de lui enlever le peu de liberté dont elle jouit dans l'instruction et dans les œuvres de charité. Nous portons un habit religieux, cela suffit pour nous refuser tout droit. Pas de colère ni d'injures, il faut laisser nos adversaires se déshonorer en nous déniant la justice, en nous mettant hors le droit commun. »

Où se sont fait entendre ces amères doléances et ces véhémentes protestations? Dans une assemblée générale des comités catholiques. Beaucoup de gens ignoraient qu'il y a en province des comités catholiques permanens, et que, lorsqu'il leur plaît, ils envoient à Paris des délégués qui s'organisent en congrès et en commissions spéciales, « correspondant aux neuf chœurs de la milice céleste. » De quoi s'occupent ces commissions? Non-seulement des œuvres du très saint sacrement, de l'adoration nocturne et du vœu national, mais de beaucoup d'autres choses, de la presse, de l'enseignement, de l'économie sociale, de la législation et du contentieux. M. le cardinal-archevêque de Paris avait raison d'affirmer que l'église catholique est mise hors le droit commun;

ces comités, ce congrès, ces commissions d'anges et d'archanges en font foi. L'église jouit en France d'une liberté d'association et d'action qui lui est propre; elle en a le monopole, c'est un privilége que personne ne songe à lui disputer. Elle ne laisse pas de se plaindre, car il est doux d'être plaint, et lorsqu'on a d'excellentes raisons de se louer de son sort, il est habile de mettre un crêpe à son bonheur, cela ferme la bouche aux envieux. D'ailleurs, si fortuné qu'on soit, possède-t-on jamais tout ce qu'on désire? On rêvait de faire des docteurs, et Dioclétien vient de rédiger un projet de loi portant que les élèves des facultés libres s'adresseront aux facultés de l'état pour obtenir leurs grades. Le puits de l'abîme s'est ouvert, la bête de l'Apocalypse en est sortie, il ne reste plus qu'à tendre la gorge et à mourir.

Il est difficile au libéralisme de demeurer toujours conséquent avec lui-même et avec ses principes dans les questions d'église. Il ne peut voir sans inquiétude les envahissemens d'un certain parti religieux qui a l'esprit de domination et se déclare lésé, quoi qu'on lui accorde. Ce parti a une singulière façon de raisonner, il dit à ses adversaires : « Nous sommes la vérité, et vous êtes l'erreur; partant, vous nous devez tout, et nous ne vous devons rien. En nous accordant la liberté, vous ne faites que votre devoir, et, quand nous serons devenus les plus forts, nous ferons également le nôtre en vous la refusant. Voyez plutôt ce qui se passe en Espagne, nous n'admettons pas qu'on y tolère les hérétiques. Si le ministère espagnol réussit à faire voter par les cortès l'article 11 de son projet de constitution, s'il s'obstine à donner aux protestans le droit de célébrer leur culte en lieu clos, le nonce du pape quittera Madrid, et Rome rompra tout commerce avec le roi Alphonse. Pour être libres, il faut que nous soyons les maîtres, et César nous opprime lorsqu'il refuse de nous obéir. » Le parti clérical met les gouvernemens libéraux à une rude épreuve; ses exigences croissent avec les concessions qui lui sont faites, et il paie tous les bienfaits de la plus noire ingratitude. Cependant le libéralisme se doit à lui-même de ne jamais se démentir; le libéralisme est une vertu, et il en coûte toujours d'être vertueux. Il se trouve au surplus que la vertu est souvent récompensée dans ce monde. Tolérer les intolérans, respecter la liberté des ennemis mêmes de la liberté n'est pas seulement le procédé le plus honnête, la conduite la plus honorable, c'est encore le parti le plus sûr et le meilleur moyen d'éviter les embarras.

On accuse le clergé d'avoir déployé un zèle imprudent et aventureux dans les dernières élections, et il est certain que dans plus d'un arrondissement il a eu ses candidats officiels. L'événement a trompé ses espérances. On ne peut s'étonner qu'un grand nombre de députés républicains, dont il avait combattu la candidature, soient arrivés à Versailles encore échauffés de la lutte, émus des injures qu'on leur avait dites et

des tracasseries qu'on leur avait suscitées, résolus à donner une leçon aux évêques et aux curés qui s'avisent d'ajouter aux soins de leur ministère celui de gouverner le suffrage universel et qui enseignent à leurs ouailles que, « voter pour la république, c'est voter pour le diable. » Parmi ces nouveaux députés, il est beaucoup d'hommes nouveaux, et c'est l'ordinaire que les hommes nouveaux, n'ayant pas la pratique des affaires, les croient plus simples, plus faciles à manier qu'elles ne le sont. Ils n'ont pas encore perdu leur candeur, ils s'imaginent qu'avec un peu de bonne volonté on résout tous les problèmes, qu'il suffit d'avoir raison et d'aller droit devant soi. Ils ne se doutent pas que les bonnes intentions sont quelquefois arrêtées par un mur ou qu'elles restent prises dans les broussailles; il faut du temps pour apprendre à se défier des murs et des buissons. « Venez à mon secours, mon cher Atticus, écrivait un jour Cicéron, et dites-moi si, selon le mot de Pindare, je dois suivre le chemin raide de la justice ou si je ferai mieux de prendre des détours. — Prenez des détours, » lui répondait son ami, et le grand Frédéric était de l'avis d'Atticus, lorsqu'il disait : « Les dissensions polonaises et les négociations avec l'église sont à peu près de la même espèce; il faut vivre longtemps et avoir une patience angélique pour en voir la fin. »

Que la chambre des députés ait ordonné une enquête sur l'élection de M. de Mun, on ne saurait y trouver à redire. Le candidat officiel du clergé dans l'arrondissement de Pontivy ne peut s'en prendre qu'à lui, il s'est appliqué à provoquer cette mesure par les déclarations qu'il a faites à la tribune, par les intempérances préméditées de son langage. Les naïfs ont remarqué que les doctrines dont il a fait profession se trouvent en contradiction flagrante avec les lois organiques. Que sont les lois organiques pour M. de Mun? Son principe est que « l'église a le droit de faire tout ce qu'elle juge qu'il est de son devoir de faire. » Selon lui, les seules lois qui obligent les consciences sont les décisions rendues à Rome, les décrets de celui qui tient les clés, de celui qui a reçu du ciel le pouvoir de lier et de délier. Ce qu'il faut espérer, c'est que la commission nommée pour procéder à une enquête sur l'élection de Pontivy se renfermera scrupuleusement dans son mandat. Elle a eu, comme on sait, avec M. le garde des sceaux un entretien dans lequel elle a fait paraître des curiosités indiscrètes. Elle a eu la fâcheuse idée de lui demander si les doctrines gallicanes et la déclaration du clergé de France de 1682 sont vraiment enseignées dans les séminaires comme le veut la loi, et dans le cas où il en serait autrement, si le gouvernement n'aviserait pas. M. le garde des sceaux a promis qu'il s'en informerait. Nous souhaitons pour notre part qu'il oublie sa promesse, et que la commission s'abstienne de lui en rafraîchir la mémoire.

Selon toute apparence, les doctrines gallicanes et la déclaration de

1682 ne sont plus professées dans les séminaires, et il est hors de doute qu'aux termes des articles organiques l'état aurait le droit d'exiger qu'on les y professât; mais, comme le disait un illustre jurisconsulte, le propre de la raison est de découvrir les principes et le propre du bon sens est de ne jamais les isoler des convenances. Depuis le concile du Vatican, l'infaillibilité personnelle du pape est devenue un dogme, et les évêques de France ne sauraient, sans encourir le reproche d'hérésie, enseigner encore que les conciles généraux sont supérieurs au pape dans le spirituel, que les décisions du saint-siége en matière de foi ne sont sûres qu'après que l'église les a acceptées. Exigerez-vous des évêques qu'ils fassent ouvertement profession d'hérésie? Ils n'y consentiront jamais. —Qui êtes-vous donc, vous diront-ils, pour prétendre nous prescrire ce que nous devons croire? — Vous leur répondrez peut-être que vous représentez la raison; mais la raison a-t-elle rien à voir dans un mystère de théologie? Êtes-vous bien sûrs qu'il soit plus raisonnable de croire à l'infaillibilité d'un concile qu'à celle d'un pape? Et au surplus où en serions-nous si vous vouliez supprimer de ce monde la liberté de déraisonner? Peut-être alléguerez-vous les droits de l'état. Le droit de l'état dans le temps où nous vivons est de rester neutre entre les cultes et de les protéger tous en protégeant contre eux la paix publique. En 1869, M. de Bismarck, qui s'est ravisé depuis pour son malheur, écrivait à M. d'Arnim que « la politique prussienne en matière ecclésiastique avait pour règle d'assurer aux églises une pleine liberté dans les questions de doctrine et de culte et de s'opposer résolûment à tout empiétement qu'elles pourraient faire sur le domaine de l'état. » Non, il n'est pas de la compétence d'un gouvernement de définir ce qu'il est nécessaire de croire pour être un bon catholique. Il ne lui appartient pas de prendre parti dans les controverses qui agitent l'église, il ne lui appartient pas même d'avoir une opinion en théologie. Un gouvernement qui dogmatise est ridicule, un gouvernement qui emploie la rigueur pour imposer ses doctrines est odieux. Puisse la commission chargée de faire une enquête sur l'élection de Pontivy laisser dormir en paix les principes gallicans et la déclaration de 1682! Une fée fit jadis sortir d'une noisette un carrosse à quatre chevaux, un cocher et deux laquais poudrés; les assistans éperdus s'écriaient : — Qui aurait pu croire qu'il y eût tant de choses dans une noisette! — On ne saurait croire non plus combien il peut y avoir de choses dans une simple question adressée par une commission à un ministre, et combien de calamités et de funestes complications peut engendrer une curiosité théologique.

M. de Bismarck disait un jour à la chambre des seigneurs de Prusse que la lutte entre l'état et l'église date de loin, qu'elle a commencé à Aulis le jour où Agamemnon eut maille à partir avec ses devins et se vit contraint de leur sacrifier sa fille. « Dès les premiers temps de l'histoire, ajoutait-il, il y a eu des gens, prêtres ou sages, qui affichaient a

prétention de connaître les volontés divines mieux que tout le monde et qui, sur la foi de cette prétention, s'arrogeaient le droit de dominer les hommes. » Il est à noter que, dans cette rivalité séculaire entre Calchas et Agamemnon, le monde a tour à tour donné raison à l'un et à l'autre. Quand Calchas devient trop riche, trop insolent, trop intrigant ou trop factieux, quand il entreprend sur les droits de l'état, c'est avec l'applaudissement universel qu'Agamemnon lui fait sentir la pesanteur de son bras; mais lorsque Agamemnon se mêle de ce qui ne le regarde pas, lorsqu'il dicte à Calchas des articles de foi et lui prescrit ce qu'il doit enseigner aux peuples, les peuples prennent parti contre Agamemnon. On a vu plus d'une fois l'église devenir si riche et si puissante qu'elle formait comme un état dans l'état, et les gouvernemens se sont bien trouvés de confisquer ses dîmes, de séculariser ses biens et de lui ôter les moyens d'en acquérir de nouveaux. On a vu aussi des républiques et des rois fermer des couvens, supprimer des congrégations qui foisonnaient et pullulaient en trop grande abondance; ces mesures rigoureuses ont été approuvées par l'opinion publique; elle reconnaît à l'état un droit de contrôle sur les associations et l'autorise à supprimer celles qui mettent en péril les lois et la société, comme un propriétaire nettoie son jardin en retranchant l'ivraie et les folles herbes. En revanche, il est peu de gouvernemens qui se soient bien trouvés d'avoir attenté à la liberté doctrinale de l'église, et le métier d'oppresseur de consciences n'est pas de ceux qui portent bonheur.

L'état a deux moyens de contraindre l'église à enseigner ce qu'il désire qu'elle enseigne. Il peut la mettre sous tutelle, lui imposer une organisation, une discipline, un régime à sa convenance, ou ce qu'on nomme une constitution civile, et l'on sait combien sont éphémères les constitutions civiles et le triste souvenir qu'elles laissent après elles. Il peut aussi se charger de faire lui-même l'éducation des prêtres. Joseph II l'a tenté; son essai ne fut pas heureux. Ce prince ne connaissait guère les hommes, il ignorait l'empire qu'exercent sur eux les traditions et les habitudes et combien certains abus leur sont chers. Il se piquait de rendre son clergé parfaitement raisonnable, et ce fut là sans contredit la plus déraisonnable de ses prétentions. Il entreprit de tout régler, jusqu'à la figure qu'on devait donner aux images des saints; il prit des mesures somptuaires contre les madones, leur défendit de porter sur elles plus de bijoux qu'il ne convient à une honnête mère de famille. Après avoir interdit nombre de processions et de pélerinages, il abolit la faculté théologique de Louvain et les séminaires épiscopaux, qu'il remplaça par deux séminaires d'état dont il nommait les directeurs. Qu'y gagna-t-il? De perdre les Pays-Bas, et peu de temps avant sa mort, il engageait ses proches à graver sur sa tombe cette mélancolique inscription : « ci-gît un prince dont toutes les intentions étaient pures et

dont toutes les entreprises échouèrent. » Aucun de ses imitateurs ne fut plus heureux que lui. Le joséphisme n'a jamais conduit qu'à des mécomptes, et voilà des expériences qu'il est bon de recommander à la méditation des assemblées et des commissions.

Ce qui se passe depuis quelques années en Prusse et en Suisse est aussi fort instructif. Le roi Frédéric II faisait cas de l'empereur Joseph; il écrivait à Voltaire : « Ce prince est aimable et plein de mérite; il aime vos ouvrages et les lit autant qu'il peut. Enfin c'est un empereur comme de longtemps il n'y en a eu en Allemagne; nous n'aimons ni l'un ni l'autre les ignorans et les barbares. » Il ne laissait pas de juger fort sainement la politique ecclésiastique de Joseph; il disait de lui : « Mon frère Joseph a le tort de faire toujours le second pas avant d'avoir fait le premier. » Aussi peut-on croire que, s'il revenait au monde, son prodigieux bon sens goûterait médiocrement le remue-ménage qu'on a fait depuis peu dans sa maison et les lois joséphistes qui ont été votées à Berlin.

Le gouvernement prussien était autorisé à prendre des mesures de précaution contre l'église catholique. L'indépendance, la liberté d'allures et la protection dont elle jouissait dans un pays aux deux tiers protestant lui avaient permis d'acquérir une importance excessive, et son envahissante ambition se donnait carrière. Ainsi que l'écrivait l'an dernier l'auteur d'une intéressante brochure (1), elle menaçait de devenir pour l'état, sinon un véritable péril, du moins une gêne et un grave embarras. Le clergé exerçait une grande influence sur l'école primaire; en maint endroit, les instituteurs étaient à sa merci, et les tendances ultramontaines de l'enseignement étaient de nature à compromettre la paix entre les diverses confessions. Les biens de l'église s'accroissaient continuellement par des fondations ou par des legs. L'administration de ces biens était aux mains des évêques et de leurs chapitres, l'état n'avait rien à y voir, et l'on avait sujet de craindre que ces abondantes ressources ne fussent employées en partie à des fins occultes et dangereuses. Les couvens, les maisons religieuses se multipliaient à l'infini; une foule de congrégations et de confréries enveloppaient certaines provinces de leur noir réseau. Enfin les jésuites et « les prophètes voilés qui se tiennent derrière le trône » prenaient sur le haut clergé allemand un ascendant toujours plus marqué.

L'état n'a pas seulement le droit, il a le devoir de se défendre. Quoi qu'en puisse dire Calchas, Agamemnon a, comme lui, charge d'âmes; il a une mission à remplir, un ministère à exercer. De précieux intérêts lui sont confiés, il leur doit la sécurité, et il répond de la paix publique. Si le gouvernement prussien s'était contenté de se défendre, s'il s'en

(1) J. H. von Kirchmann : *Der Culturkampf in Preussen und seine Bedenken.*

était tenu aux mesures préservatrices que lui commandait sa sûreté, s'il lui avait suffi d'affranchir l'école primaire de l'influence abusive du clergé et de faire une loi sur les biens d'église, d'en faire une autre sur les couvens et sur les ordres, de dissoudre nombre de communautés religieuses et de congrégations, il aurait encouru les censures de la curie romaine, il aurait été en butte aux réclamations plaintives ou hautaines de l'épiscopat, mais les laïques ne se seraient pas émus. Les uns se seraient résignés, d'autres auraient approuvé. On se serait mis aux fenêtres pour regarder passer les événemens, après quoi chacun serait retourné à ses affaires. « Le gouvernement prussien, a dit un écrivain protestant, auteur d'une savante et judicieuse étude sur les rapports de l'église et de l'état, doit imputer le mauvais succès de ses lois ecclésiastiques non à l'opposition des évêques, mais à la résistance des populations catholiques. Que l'épiscopat combatte aussi longtemps qu'il le peut toute tentative de donner des bornes à sa puissance, l'histoire en témoigne, et on sait l'audacieux usage qu'il a toujours fait de sa devise : Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Toutefois il est trop avisé pour engager une guerre qu'il ne pourrait soutenir. Les évêques autrichiens ont réclamé et protesté contre les lois de 1874; quoiqu'elles eussent été condamnées par le saint-siége, ils ont fini par s'y soumettre, sachant bien que s'ils s'obstinaient dans leur résistance, ils ne pourraient compter sur l'appui des laïques. De même la hiérarchie n'est point entrée en campagne contre le petit royaume de Wurtemberg; elle s'est soumise à la loi de 1862. Au contraire, les évêques prussiens ont refusé d'obéir aux lois de mai, parce qu'ils étaient persuadés que non-seulement le clergé, mais le peuple catholique seraient avec eux, et l'événement a prouvé qu'ils ne s'étaient pas trompés (1). »

Les hommes d'état de Berlin ont outre-passé leur droit. Par les lois incohérentes, mal digérées qu'ils ont présentées au parlement, ils ont attenté à la fois à la liberté doctrinale et au pouvoir disciplinaire de l'église, et les consciences se sont émues comme une fourmilière qu'un passant s'amuse à inquiéter avec son bâton, — car il en est des consciences comme des fourmis, elles entendent qu'on les laisse en paix dans leur maison, elles ont horreur de l'étranger qui se mêle de leurs affaires, et l'état est pour elles l'éternel étranger. Les politiques de Berlin ont dit aux évêques : — Vous avez promulgué depuis peu un nouveau dogme qui nous est désagréable et qui peut avoir de fâcheuses conséquences. Si quelques-uns de vos prêtres refusent d'enseigner ce dogme, nous prenons sur nous de déclarer qu'ils sont d'aussi bons catholiques que vous, et, s'il vous plaît de leur infliger des peines disci-

(1) Heinrich Geffcken : *Staat und Kirche in ihrem Verhältniss.* M. Geffcken a été autrefois ministre des villes hanséatiques à Berlin et à Londres; il est aujourd'hui professeur à l'université de Strasbourg.

plinaires, nous leur permettrons d'en appeler à nous; après avoir examiné le cas, nous réviserons ou nous casserons votre sentence. Nous vous défendons aussi d'excommunier pour ce fait aucun laïque. L'excommunication est un mauvais procédé, fort désobligeant, contraire à tous les principes de la civilité honnête et puérile. Vous nous ferez le plaisir d'y renoncer; sinon, vous serez passibles d'un an de prison et d'une amende de 200 à 500 thalers. Vous élevez mal vos prêtres, vous en faites des fanatiques et des énergumènes, nous savons mieux que vous ce qu'il convient de leur enseigner; désormais nous nous chargerons de leur éducation. Nous entendons qu'à l'avenir ils apprennent la théologie dans nos universités ou dans un grand séminaire dont le plan d'études aura été examiné et approuvé par nous. Vous ne procéderez à aucune nomination sans avoir présenté votre candidat au président-supérieur de la province, et vous attendrez pendant trente jours sa décision. S'il se trouve que votre candidat n'a pas fait les études réglementaires, ou si ses antécédens nous autorisent à penser qu'il n'a pas pour nous tout le respect qui nous est dû, vous serez tenus de nous en proposer un autre qui nous offre de meilleures garanties. Dans le cas où, par le fait de votre mauvais vouloir, quelque place demeurerait vacante, nous retiendrons votre traitement et nous vous infligerons des amendes jusqu'à concurrence de 1,000 thalers. Vous nous objecterez peut-être que nos nouvelles lois sont contraires à certains articles de la constitution. Qu'à cela ne tienne, nous supprimerons ces articles, nous changerons la constitution, car nous sommes résolus à mater votre fierté, et, si vous refusez d'entendre raison, nous vous prierons de vous en aller et nous amenderons au besoin notre code pénal pour pouvoir vous bannir en sûreté de conscience.

Que César soit jaloux de son autorité, que dans l'intérêt public il supprime des congrégations ou prenne des mesures pour empêcher l'accroissement des biens de mainmorte, ceux qui souffrent de ses rigueurs crieront, mais leur voix trouvera peu d'échos; le jour où César dogmatise et veut obliger l'église à l'en croire sur parole, les indifférens eux-mêmes lui donnent tort. Ce n'est pas que le monde se soucie beaucoup de controverse, ni qu'il attache un grand prix aux définitions de théologie. Un écrivain anglais a eu raison de dire que « la plupart des hommes se donnent pour but de traverser la vie en dépensant le moins de pensée possible; » mais quand l'état dispute avec l'église sur quelque article de foi, les demi-croyans, qui abondent dans ce siècle et décident du gain des batailles, se trouvant forcés de faire un choix, déclarent à l'ordinaire que chacun doit faire son métier et se tenir à sa place, que dans les matières de doctrine l'estampille de l'église est plus sûre que le poinçon de l'état, qu'en tout ce qui concerne le *Credo* les évêques sont plus compétens qu'un président de conseil, et que les

prêtres qu'ils excommunient ne sont pas de vrais prêtres. Or les demi-croyans désirent que leur curé soit un vrai curé, sans tare et sans défaut, et un prêtre constitutionnel ou assermenté sera toujours à leurs yeux un intrus, dont le cas n'est pas net. Cela se voit en Suisse : le vieux-catholicisme y est mort de la dangereuse amitié que lui a témoignée l'état. Les gouvernemens de Berne et de Genève, qui s'imaginent qu'on peut forcer les gens à être libres, ont dit à leurs ressortissans catholiques : « Nous voulons vous affranchir du joug odieux de la hiérarchie romaine, nous vous octroyons le droit de nommer vous-mêmes vos pasteurs; ne vous gênez pas, choisissez-les aussi raisonnables qu'il vous plaira. » Les catholiques genevois et bernois n'ont pas su apprécier la faveur qu'on leur faisait. Dernièrement la commune de Moutiers, qui compte près de 1,400 catholiques romains et 24 vieux-catholiques, devait nommer son curé. 5 électeurs ont pris part au scrutin, 3 ont donné leur voix au titulaire actuel, 2 ont voté contre. Le gouvernement, comme c'était son devoir, a validé l'élection. L'église de Moutiers et ses biens appartiennent aujourd'hui aux 24 vieux-catholiques, et la caisse de l'état sert un traitement à un curé national élu par 3 voix. C'est ainsi que dans les républiques qui permettent à la politique d'envahir la religion, la démocratie et le suffrage universel aboutissent quelquefois au règne oppressif des minorités.

C'est un insaisissable ennemi qu'un dogme ou une idée. Il se dérobe à toutes les étreintes; quand on croit le tenir, il s'échappe dans l'air, *par levibus ventis,* et l'on ne se bat pas à coups de poing contre le vent. Le radicalisme suisse ne fait pas une brillante figure dans cette grande partie de pugilat qu'il vient d'engager avec un dogme. La Prusse a eu plus de souci de sa dignité. L'homme supérieur qui dirige ses destinées n'a pas l'habitude de prêter à la plaisanterie; la vue d'une soutane ne lui donne point de syncopes, et jamais il ne se serait avisé qu'il suffît d'un rabat qui se promène dans la rue pour mettre une république en danger. Cependant M. de Bismarck est-il arrivé à ses fins? Peut-il se vanter d'avoir ville gagnée ?

Qui fut jamais mieux armé pour une lutte contre l'église que le gouvernement prussien? Il n'avait pas seulement pour lui la force, une imposante autorité, l'assistance de la plus puissante et de la plus respectée des bureaucraties; il avait encore le prestige de la gloire militaire, il tenait dans sa main l'épée de Sadowa et de Sedan. Il a donné des ordres aux consciences du même ton qu'il en eût donné à ses soldats; il se flattait d'être obéi, il ne l'a point été. Il espérait que, protégé par lui contre les foudres de l'excommunication, le vieux-catholicisme ferait de rapides conquêtes et qu'avant peu il pourrait le prendre sous son patronage officiel, lui faire une part léonine dans le budget des cultes, qui sait encore? le proclamer comme le vrai catholicisme et déclarer

que les infaillibilistes sont des sectaires. Il s'appuyait sur un roseau, le roseau s'est dérobé sous sa main. On affirme que sur 8 millions de catholiques à peine y a-t-il en Prusse plus de 6,000 vieux-catholiques pratiquans. Le pape avait frappé d'anathème les lois de mai 1873; on a tenté de faire signer une protestation contre son encyclique, on n'a guère recueilli qu'un millier de signatures. Les évêques refusaient de pourvoir aux cures vacantes dans les formes prescrites par le gouvernement; en vertu d'une loi votée en 1874, les paroisses étaient autorisées à élire elles-mêmes leur curé, aucune n'a fait usage de ce droit. Des souscriptions ont couvert toutes les amendes infligées aux ecclésiastiques renitens, et ceux qui sortaient de prison ont été portés en triomphe.

Le concile de Rome avait été une cruelle épreuve pour l'épiscopat allemand. Après avoir fait une vive opposition au nouveau dogme, il s'était soumis; on lui avait reproché son inconséquence et sa faiblesse, on avait attribué sa conduite à des motifs de crainte ou d'intérêt. M. de Bismarck s'est généreusement employé à le relever de son abaissement. — Prenez-y garde, disait l'abbé Maury, il n'est pas bon de faire des martyrs. — Un évêque persécuté n'est plus un évêque, on oublie qu'hier il s'est déjugé, qu'avant-hier il avait la main dans une intrigue; il est devenu tout à coup le représentant auguste d'une liberté violée et d'un droit méconnu. Par votre faute, le discrédit s'attache à vos lois, et l'honneur à la désobéissance; vous avez grandi vos ennemis, et vous voyez sans cesse se redresser devant vous des fronts que votre injustice a couronnés. Passe encore si vous étiez sûrs de réussir; mais à la lutte des intérêts et des idées s'est joint le conflit des orgueils. Qui aura le dernier? « La passion politique est forte, dit M. Geffcken, qui n'est pas suspect de tendresse pour l'ultramontanisme, la passion ecclésiastique est plus forte encore, et aucune puissance ne commande à autant de passions bonnes ou mauvaises que la hiérarchie catholique. De temps à autre, les feuilles libérales annoncent que les esprits s'apaisent, que le clergé est sur le point de céder, et chaque fois il faut revenir de son illusion. Non-seulement on n'a rien obtenu, mais on a fait le contraire de ce qu'on voulait faire. On a fourni aux évêques prussiens l'occasion de prouver que leurs intérêts temporels n'avaient été pour rien dans leur soumission aux décisions du concile, dans ce *sacrificio dell' intelletto* qu'on leur reprochait et qui avait endommagé leur crédit. On espérait détacher le clergé inférieur de l'épiscopat, il lui est demeuré fidèle. On voulait émanciper les laïques, ils forment aujourd'hui une phalange serrée, commandée par ces chefs contre lesquels on se proposait de les insurger. Il est impossible que le gouvernement reste longtemps en guerre avec le tiers de la population, et l'on ne voit aucun moyen de briser une résistance passive organisée par le fanatisme. Quand une loi serait juste, qu'est-ce donc pour un homme d'état

qu'une loi qu'il ne peut faire exécuter? » Voilà de sages paroles, elles méritent d'être prises en considération. Qui se flatterait de réussir où M. de Bismarck a échoué?

Frédéric II, qu'on ne se lasse pas de citer en pareille matière, souhaitait un jour que les philosophes fussent toujours aussi pacifiques qu'ils font profession de l'être, et il ajoutait : « Toutes les vérités ensemble qu'ils annoncent ne valent pas le repos de l'âme, seul bien dont les hommes puissent jouir sur l'atôme qu'ils habitent. Pour moi, qui suis un raisonneur sans enthousiasme, je désirerais que les hommes fussent raisonnables et surtout qu'ils fussent tranquilles. Nous connaissons les crimes que le fanatisme de religion a fait commettre ; gardons-nous d'introduire le fanatisme dans la philosophie. » Il disait encore : « Vivons et laissons vivre les autres. » Cette devise est bonne à retenir. Vivons et laissons vivre les hommes et les idées qui nous sont désagréables. La séparation de l'église et de l'état est, assure-t-on, un idéal chimérique, une utopie. Soit; mais tout ce qui nous rapproche de cet idéal est bon, tout ce qui nous en éloigne est mauvais. L'état ne saurait être trop attentif à mettre ses droits hors d'insulte, à défendre la société civile et les idées modernes contre toute ingérence indiscrète ou malfaisante. Qu'il fasse son devoir, et qu'il se désintéresse de plus en plus des questions qui ne le concernent point. Il sera toujours un mauvais théologien, et, qui pis est, un théologien sans conviction. Quand il se fait professeur de dogme, il lui arrive comme à ce jésuite missionnaire qui avait perdu la foi et ne laissait pas de se donner beaucoup de peine pour convertir les sauvages. Un ami lui représentait l'inconséquence de son zèle : « Ah! répondit le jésuite, vous n'avez pas d'idée du plaisir qu'on goûte à persuader aux hommes ce qu'on ne croit pas soi-même. » Il n'est pas à présumer que cet étrange missionnaire fit beaucoup de prosélytes; la première condition pour persuader, c'est de croire, et y a-t-il aujourd'hui en Europe un seul gouvernement prêt à jurer sur sa tête qu'un concile œcuménique est plus infaillible qu'un pape?

Assurément ceux qui ont promulgué le nouveau dogme avaient des intentions dont il est permis de se défier. Ils ont moins consulté le besoin des consciences que les intérêts de leur politique. En proclamant l'infaillibilité du saint-siége, ils ont voulu attribuer le caractère d'articles de foi aux déclarations contenues dans l'*Encyclique* et aux condamnations renfermées dans le *Syllabus*, et nous obliger de croire que le pape était inspiré d'en haut quand il a mis à l'interdit tous les principes sur lesquels repose la société moderne. Nous vivons dans un siècle où les anathèmes ne sont guère pris au sérieux. Les demi-croyans n'en tiennent aucun compte, et les croyans eux-mêmes se réservent le droit de les interpréter. C'est à l'application qu'il faut attendre les doctrines. Tant qu'un dogme n'a commis aucun délit, tant qu'il est encore dans

l'âge d'innocence ou qu'il n'a pas trouvé l'occasion d'en venir aux effets, les gouvernemens ont mauvaise grâce à l'attaquer et, comme nous l'avons dit, ils risquent d'avoir contre eux non-seulement ceux qui croient, mais les tièdes, les indifférens, les philosophes eux-mêmes, qui les accuseront de se prendre de querelle avec des fantômes. Le jour où l'état se défend contre une entreprise, il peut frapper aussi fort qu'il lui plaît, et dût-il abuser de sa victoire, peu de gens songeront à le lui reprocher. Aussi bien il a plus d'une arme contre les doctrines qu'il juge pernicieuses. Les moyens indirects sont presque toujours les meilleurs, et tel ennemi qu'on ne peut attaquer de front redoute beaucoup les mouvemens tournans. On ne peut nier qu'il ne se fasse de grands efforts pour réveiller les mauvaises passions religieuses. Nous voyons se propager autour de nous des rites, des pratiques qui n'ont rien à démêler avec l'Évangile, des dévotions puériles ou malsaines que Fénelon eût peu goûtées et qui eussent révolté Bossuet. On travaille à changer le cœur et le cerveau de la France, à lui faire abjurer ses souvenirs et brûler tout ce qu'elle adorait depuis 1789. Il ne tient qu'au gouvernement de troubler dans leur œuvre ces instituteurs trop zélés. Qu'il multiplie, qu'il améliore les écoles et qu'il sécularise de plus en plus l'enseignement primaire; ce sera pour la société moderne une meilleure garantie que la déclaration de 1682.

Encore un coup, la commission chargée de faire une enquête sur l'élection de Pontivy agira sagement en dispensant M. le garde des sceaux d'aller aux informations et de lui rapporter ce qui se dit dans les séminaires. Il est toujours mal d'écouter aux portes, et dans ce cas-ci nous ne voyons pas quel serait le profit de cette indiscrétion, nous voyons très bien quel en serait le danger. Quand M. de Bismarck souleva la question religieuse et entama sa dispute avec l'église, le plus spirituel des hommes d'état français, qui prévoyait les inextricables difficultés où il allait s'engager, dit ce mot : « Je crains que M. de Bismarck ne se trompe et qu'il ne prenne des guêpes pour des abeilles. » Il est à souhaiter que la France ne fasse point cette confusion et que son bon sens naturel la mette en garde contre toutes les questions qui sont des guêpiers.

G. Valbert.

CHRONIQUE DE LA QUINZAINE

30 avril 1876.

La politique a décidément de la peine à se dégager et à se fixer. Il en est un peu de nos affaires intérieures comme des affaires de l'Europe; les unes et les autres se traînent assez lourdement à travers des embarras qui n'auront pas de mauvaises conséquences, il faut le croire, mais qui pèsent sur l'opinion, réduite chaque jour à se dire : Que prétend-on faire? Où veut-on aller?

Assurément c'est une distraction précieuse d'observer la figure que font les nouveaux préfets dans les conseils généraux ou de recueillir les harangues prononcées dans ces modestes assemblées départementales. Les discours de M. Victor Hugo et de M. le docteur Robinet ne laissent pas non plus d'être par ce temps de vacances des intermèdes de haut goût. C'est toujours une bonne chose d'apprendre que la commission du budget se réunit au Palais-Bourbon pour se livrer dans le plus grand secret à des délibérations, à des consultations, — qui le lendemain sont divulguées et plus ou moins dénaturées! L'élection de M. Cantagrel à Paris a bien aussi son intérêt, elle complète la représentation du radicalisme parisien. Polémiques, notes ministérielles, explications, réfutations et confusions, rien ne manque pour occuper ces heureux jours de congé parlementaire; mais enfin cela ne dit pas ce qu'on peut attendre de la majorité des assemblées nouvelles, quelle marche se propose de suivre le gouvernement, quelle direction définitive doit prendre notre politique, et ce serait là l'essentiel. Attendez la fin des vacances, dira-t-on, tout s'éclaircira, tout prendra une face nouvelle. La majorité va se coordonner et se discipliner dans la chambre des députés comme dans le sénat; elle étonnera le monde par sa modération et son esprit pratique. Le ministère va en finir avec ces propositions saugrenues qui se succèdent, qui ont la prétention de toucher à tout et qui ne font que gâter nos affaires; il aura une opinion et il la soutiendra. — Rien de mieux, attendons sans impatience. Il faut seulement remarquer que

revenait : Oui, cela devrait être, mais nous n'avons pas autorité pour imiter ce dont vous nous vantez l'utilité. Aussi ne saurait-on s'étonner que le congrès, en se séparant, ait voté à l'unanimité la conclusion suivante : « La subordination de la chirurgie militaire à une autre autorité que celle des médecins en chef, ainsi que l'existence de services parallèles ne relevant pas des médecins militaires en chef, sont incompatibles avec une bonne organisation des services médicaux et avec la protection que l'état doit aux soldats malades et blessés. Par conséquent, la direction du service médical militaire doit, comme cela existe dans presque toutes les armées modernes, appartenir exclusivement au médecin en chef de l'armée sous la haute autorité du commandement. »

Ce n'est pas tout encore. Le blessé tombé sur le champ de bataille perd momentanément sa nationalité. Pour l'ennemi qui le recueille ce n'est pas un prisonnier, c'est un malheureux qu'il faut secourir, et ceux qui, tout à l'heure, combattaient l'un contre l'autre, se retrouvent côte à côte unis par la douleur sur le grabat de l'ambulance. La bonne organisation de la médecine militaire d'une armée intéresse donc toutes les armées avec lesquelles elle peut se trouver en présence. C'est ce qui autorisait un de nos collègues, appartenant à un pays ami, de dire au congrès de 1878 : « Un état qui néglige son service médical militaire affaiblit par là, non-seulement sa propre défense, mais fait preuve en même temps d'un manque de civilisation et d'humanité qui l'avilit aux yeux de ses voisins. » Cette parole vraie dans sa dureté était dite d'une manière générale, mais la rougeur nous monte au front quand nous songeons que ce n'est plus qu'à la France qu'elle peut s'appliquer aujourd'hui. Puissent nos législateurs, avant de se séparer, accomplir une réforme décrétée il y a trente-deux ans en France, mais que l'étranger seul a su accomplir ! Qu'ils aient enfin pitié de nos malades et de nos blessés : il s'agit de l'armée, il s'agit de la France ! Aujourd'hui que tout le monde est soldat, il n'est pas une famille française qui ne soit directement intéressée à voir cesser un état de choses qui s'est constamment traduit par la mort de milliers de victimes. Combien de nos soldats malades ou blessés, pendant la paix comme sur les champs de bataille, ont succombé dans les hôpitaux ou dans les ambulances, alors qu'ils auraient pu revoir leur famille et leur foyer, si le dévoûment et le savoir de nos médecins militaires n'avaient pas été rendus impuissans par une organisation déplorable qu'on ne saurait plus longtemps conserver !

LÉON LE FORT.

L'ÉMANCIPATION

DES FEMMES

Nous vivons dans un temps où institutions publiques, dogmes religieux, lois qui régissent le mariage et la propriété, tout est remis en question, au grand désespoir des esprits rangés, qui aiment à se persuader que tout est parfait dans le monde, qu'il n'y a point de retouches à y faire. Il est vrai que les changemens qu'on voudrait introduire dans notre vieille société ne sont pas tous heureux, ni séduisans, que quelques-uns ne ressemblent guère à des progrès, et que la façon dont on les propose est propre à en dégoûter non-seulement les têtes à préjugés, mais les philosophes eux-mêmes et les gens de goût. Parmi les prêcheurs et les prôneurs de nouveautés, il est des penseurs sérieux qui méritent qu'on les écoute et dont les erreurs même sont profitables au genre humain. D'autres n'ont en tête « qu'un intérêt de gueule; » ce sont leurs appétits qui leur dictent leurs oracles, et d'habitude un appétit est aussi déraisonnable qu'un préjugé. D'autres encore sont des esprits excessifs et brouillons, qui, par emportement de logique ou par un excès de confiance en leur sagesse, ont juré une haine mortelle à tout ce qui est; ils estiment qu'au préalable il faut tout détruire, et il est à présumer que, si on les laissait faire, la maison qu'ils nous bâtiraient nous ferait regretter celle que nous avons. D'autres enfin sont des baladins et des clowns, qui se servent des questions comme d'un tremplin pour faire leurs tours, ou des charlatans, qui ont besoin d'une grosse caisse pour attirer les badauds dans leur boutique.

De toutes les questions sur lesquelles on peut être tenté de raisonner

ou de déraisonner, celle des changemens qu'il convient d'apporter dans l'éducation des femmes et dans le sort que leur fait la société est la plus propre à exciter la verve des amateurs de controverses. Il faut que les partisans résolus du *statu quo* social en prennent leur parti, il y a une question des femmes. Elle est posée, elle est ouverte et débattue dans toute l'Europe aussi bien que dans le Nouveau-Monde, et il serait étrange qu'il en fût autrement. Comme l'a remarqué un éminent penseur, Stuart Mill, qui voulait beaucoup de bien au sexe faible et qui avait de bonnes raisons pour cela, « le caractère particulier du monde moderne est que l'homme ne naît plus à la place qu'il occupera dans la vie, qu'il n'y est plus enchaîné par un lien indissoluble, mais qu'il est libre d'employer ses facultés et les chances favorables qu'il peut rencontrer à se procurer le sort qui lui semble le plus désirable. » Jadis la société était constituée sur d'autres principes. Les traditions et les habitudes avaient une autorité presque sacrée. La naissance assignait à chacun la place qu'il devait occuper toute sa vie, et s'il était disposé à en sortir, la loi l'y retenait, elle le condamnait à l'immobilité. Pour appeler avec succès de cette sentence, il fallait au condamné des hasards propices ou une trempe exceptionnelle de la volonté. La révolution est venue, elle a changé tout cela. Elle a supprimé les incapacités légales qui limitaient et entravaient les petits dans le choix d'une profession; elle a mobilisé les volontés, les vies et les destinées, elle a autorisé chacun à se faire lui-même sa place dans le monde, à ses risques et périls, à la sueur de son front.

Les femmes seules ont été exclues de ce bénéfice, et cette anomalie les chagrine ou les indigne. Elles ne peuvent pardonner à la révolution de n'avoir proclamé que les droits de l'homme. Comme l'antiquité grecque et romaine, comme la société féodale ou monarchique, la démocratie moderne leur a dit jusqu'aujourd'hui : « Votre vraie vocation est de faire des enfans, car il est nécessaire qu'il y en ait, et vous seules pouvez les faire. Tâchez d'y trouver votre plaisir. » Les femmes se plaignent qu'on raisonne avec elles comme les planteurs de la Caroline du Sud raisonnaient avec les nègres, lorsqu'ils leur disaient : « Il est nécessaire de cultiver le sucre et le coton; or les blancs ne le peuvent pas, et si on vous laissait libres, vous ne le voudriez pas; donc il faut absolument que vous restiez esclaves. » — « Si le nouveau principe sur lequel repose notre société est vrai, remarque à ce sujet Stuart Mill, nous devons agir en conséquence et ne pas décréter que le fait d'être né fille et non garçon doive plus décider de la destinée d'un être humain que le fait d'être noir et non blanc. A l'heure qu'il est, dans les pays les plus avancés, les interdictions légales dont la femme est frappée sont l'unique exemple d'un désavantage ou d'un empêchement attaché à la naissance. »

Cette anomalie blesse d'autant plus les femmes que, dans les pays qui ne connaissent pas la loi salique, on les admet à remplir la plus haute et la plus difficile des fonctions, on les autorise à régner Si elles avaient pour la plupart quelque chance sérieuse de devenir reines, il est probable qu'elles prendraient leur mal en patience; on se console de bien des mis res par l'espérance de gagner un jour le gros lot. Malheureusement le nombre de celles qui peuvent se flatter de régner un jour est fort restreint, et encore est-ce un métier qui se gâte, qui devient d'année en année plus hasardeux, plus précaire. La plupart des femmes mécontentes, mais raisonnables, n'envient point le sort de la reine Victoria, elles ne rêvent pas de devenir impératrices des Indes; elles se contentent d'exhorter la société à accroître un peu la somme de liberté dont elles jouissent, elles demandent qu'on les aide à émanciper leur intelligence et qu'on leur ouvre certaines carrières que s'est réservées jusqu'ici l'injuste avarice des hommes. — D'autres moins raisonnables, mais beaucoup plus bruyantes, demandent davantage. Elles réclament des droits politiques, elles prétendent devenir électeurs et même éligibles, siéger dans les jurys et dans les tribunaux, et ne payer l'impôt qu'après l'avoir discuté et voté. Quelques-unes aspirent par surcroît aux premières charges de l'état, et comme la Praxagora d'Aristophane, elles s'écrient : « Nous seules pouvons sauver le vaisseau de la république, qui ne navigue pour le moment ni à la voile ni à la rame. Mais, quoiqu'elles soient excellentes, je crains que les hommes aveuglés par leurs sots préjugés ne goûtent peu nos inventions. »

Dans un récent et curieux opuscule, où les vues d'un observateur sagace, pénétrant, de la vie humaine sont mêlées aux paradoxes d'un homme d'esprit qui s'amuse, nous lisons « qu'il n'y a pour la femme, au milieu de ses transformations naturelles et sociales, que deux états bien différens l'un de l'autre auxquels elle aspire véritablement, qu'elle comprenne bien et dont elle jouisse pleinement : c'est l'état de maternité ou l'état de liberté. La virginité, l'amour et le mariage sont pour elle des états passagers, intermédiaires, sans données précises, n'ayant qu'une valeur d'attente et de préparation (1). » Un illustre prélat, mort depuis, en présence duquel M. Dumas soutenait cette thèse, dont il est difficile de contester la justesse, lui répondit : « Il y a du vrai dans ce que vous me dites. J'ai pu constater que sur cent jeunes filles dont j'avais fait l'éducation religieuse et qui se mariaient, il y en avait au moins quatre-vingts qui, en revenant me voir après un mois de mariage, me disaient qu'elles regrettaient de s'être mariées. — Cela tient, mon-

(1) *Les Femmes qui tuent et les Femmes qui votent*, par Alexandre Dumas fils; Paris, Calmann Levy.

seigneur, repartit l'auteur du *Demi-Monde*, à ce que le mariage, surtout au bout d'un mois, n'a pas encore initié la femme à la maternité qu'elle souhaite ou à la liberté qu'elle rêve. »

Si les femmes qui rêvent la liberté, sans savoir toujours très bien ce qu'elles entendent par là, reprochent à la démocratie moderne de rester sourde à leurs doléances et de ne pas prendre leurs vœux en sérieuse considération, les jeunes filles qui se sentent destinées à devenir tout simplement de bonnes mères de famille ne peuvent se plaindre que la société ne fasse rien pour elles. Depuis quelques années et dans tous les pays, on a grand souci de leur éducation, on s'occupe activement de leur procurer cette émancipation mitigée de l'esprit qu'elles réclament. Partout on fonde à leur usage des cours ou des établissemens d'enseignement secondaire. En France, le besoin s'en faisait vivement sentir, malgré toutes les ressources qu'y trouvent les femmes qui veulent s'instruire. Aussi n'a-t-on pas attendu que les chambres eussent discuté et voté le projet de loi de M. Camille Sée. L'initiative privée a pris les devans, et à Paris s'ouvrira dans peu de jours, sous l'invocation bien choisie de Mme de Sévigné, un collège de filles, composé de huit classes, qui leur procurera à peu de chose près une instruction équivalente à celle que reçoivent les jeunes gens des lycées. Elles y apprendront avec les arts d'agrément et les langues modernes les rudimens de toutes les sciences; elles pourront même y acquérir quelque teinture de latin, quoique avec raison on ne prétende point les y contraindre. Il n'y aura pas d'internat dans le collège Sévigné, et nous en sommes charmé. Quant aux méthodes qui y seront employées, nous n'en savons rien encore. Nous connaissons des institutions analogues, fort prospères du reste, où l'usage des longues copies et des devoirs écrits est poussé jusqu'à l'abus, où la routine n'est pas assez corrigée par le bon sens; mais nous ne voulons point nous engager dans cette discussion. Nous sommes convaincu que tout sera pour le mieux, et qu'avant d'arrêter leurs règlemens, les fondateurs ont relu l'*Émile*.

Règlemens, programmes et méthodes, quand tout serait parfait, il se trouvera toujours des gens pour censurer avec amertume l'enseignement secondaire et les collèges à l'usage des jeunes filles.—Passe encore, disent les uns, pour les langues modernes et un peu de littérature; mais la physique, la chimie! de quoi ces sciences leur serviront-elles? A-t-on juré de les dépouiller de toutes leurs grâces? — Nous admettons volontiers que la grâce est le premier devoir de la femme, qu'il faut l'obliger à la conserver par autorité de justice, que, si elle venait à la perdre, ce monde serait un triste monde. Mais Mme de Sévigné ne savait pas seulement l'espagnol et l'italien, elle avait appris le latin, et Dieu sait quel robuste pédant le lui avait enseigné. Elle était assez frottée de philosophie cartésienne, sinon « pour jouer elle-même, comme elle le

disait, mais pour regarder jouer les autres. » Elle se passionnait pour ces dialogues de Platon, qu'elle trouvait divins, aussi bien que pour le traité un peu morose du pieux Abbadie. Elle avait le goût des lectures solides, les pères de l'église ne lui faisaient pas peur ; si elle savait le Tasse sur le bout du doigt, elle se délectait de Tacite et de Josèphe, et non-seulement elle lisait, mais, ce qui est plus rare, elle aimait à relire. Elle soutenait « que les petites choses font plus de mal que l'étude, et que la recherche de la vérité n'épuise pas tant une pauvre cervelle que tous les compliments et tous les riens. » Si Mariotte avait vécu dans son voisinage et qu'elle se fût fait expliquer par lui la loi de la compression des gaz, il est à présumer que ses grâces n'en auraient point souffert. Elle était femme à tout avaler et à tout digérer, sans que cela fît le moindre tort à l'abandon délicieux de son naturel, à sa belle et vive gaîté, à ce sourire qui traversera les siècles. Des grâces qui ne résistent pas à un peu de physique méritent-elles donc qu'on les regrette?

Avec les grâces, c'en sera fait de l'innocence, allèguent encore les sceptiques et les timorés. Telle mère croirait ses filles à jamais perdues si elle leur permettait d'approfondir les mystères de la botanique ; elle frémit en songeant aux redoutables horizons que cette science immorale, corruptrice peut ouvrir à leurs jeunes imaginations. Ne faudrait-il pas qu'elles eussent toute honte bue pour apprendre sans rougir qu'une plante a un sexe ou que même elle en a deux? Nous ne pensons pas, quant à nous, que la botanique soit une étude si pernicieuse, et surtout nous tenons qu'il faut renoncer à sauver la pudeur des femmes par l'ignorance. Elles ont fait leur temps, ces ingénues, ces Agnès rougissantes, qui avaient peur du loup sans l'avoir jamais vu, et qui, pour n'être pas mangées, se cramponnaient à la jupe de leur mère ou de leur gouvernante. Pour rien au monde on n'eût souffert qu'elles moissent les pieds dans un musée; livres, revues, journaux, on écartait soigneusement de leurs yeux tout ce qui aurait pu en ternir la virginale pureté; Florian même était suspect, et pourtant le diable n'y perdait rien. Dans le secret de leur cœur, ces innocences étaient souvent fort dégourdies. Quel caquet! et comme on s'en donnait à huis-clos!

Il est facile de mettre sur la scène certains travers des jeunes Américaines, de tourner en caricature les libertés parfois exagérées de leurs allures, de leurs opinions ou de leur langage. Toutefois, il y a bien des années déjà, Tocqueville avait signalé l'inconséquence que nous commettons en donnant aux femmes une éducation timide, retirée, presque claustrale, comme au temps de l'aristocratie, et en les abandonnant ensuite sans guide et sans secours au milieu des désordres inséparables d'une société démocratique. Il avait remarqué que les Américains sont mieux d'accord avec eux-mêmes. Il les approuvait d'avoir vu qu'au sein d'une démocratie, il est impossible de comprimer tout à fait l'indé-

pendance des caractères et difficile de contenir les goûts, que la jeunesse y est hâtive, la coutume changeante, l'opinion publique souvent incertaine ou impuissante, l'autorité paternelle faible et le pouvoir marital contesté. Il les louait d'avoir jugé que, dans un tel état de choses, il y a peu de chances de pouvoir contraindre les passions de la femme, qu'il vaut mieux l'habituer à les combattre elle-même. — « Les Américains, disait-il, ont mieux aimé garantir son honnêteté que de trop respecter son innocence. Quoiqu'ils soient un peuple fort religieux, ils ne s'en sont pas rapportés à la religion seule du soin de défendre sa vertu, ils ont cherché à armer de bonne heure sa raison. » — Nous ne savons si on enseignera la botanique au collège Sévigné, nous y verrions peu d'inconvéniens et beaucoup d'avantages. Mais si on y apprend aux jeunes filles à entendre parler librement de beaucoup de choses sans que leur imagination s'émeuve ou s'effarouche, si on s'applique à les rendre raisonnables sans en faire des raisonneuses, si on les émancipe de tous les préjugés inutiles sans les délivrer d'un seul scrupule utile, tout le monde s'en trouvera bien, à commencer par les maris qui les épouseront. Et puisqu'il a été décidé que le collège Sévigné n'aurait pas d'internat, puissent quelques-unes des externes qui le fréquenteront s'accoutumer, non certes à se passer de chaperon pour parcourir des centaines de lieues comme beaucoup d'Américaines, mais tout bonnement à traverser seules le jardin du Luxembourg sans penser au loup et sans que le loup pense à elles! Ce serait un progrès heureux dans nos mœurs, et la conquête d'une liberté si honnête et si nécessaire nous consolerait amplement de la perte de cent Agnès. Dût même cette race disparaître entièrement, nous en serions encore consolés.

— Prenez-y garde, poursuivent les faiseurs d'objections. Ce n'est pas seulement l'innocence des jeunes filles que met en péril l'étude des sciences physiques et naturelles, c'est leur religion, c'est leur foi. Voulez-vous en faire des esprits forts? Les libres penseurs sont un peuple désagréable, les libres penseuses sont une engeance qui ne se peut supporter. — Nous ne voulons pas prendre ici la défense de toutes les libres penseuses; il en est que le sage redoute, il en est même qu'il évite. Mais nous espérons bien que, dans les collèges féminins qui se fondent comme dans ceux qui se fonderont plus tard, la conscience sera respectée, qu'il ne s'y fera aucune propagande d'aucun genre. Autrement quelle raison aurait-on de blâmer celle qui se fait dans les couvens? Contraindre à croire ou à ne pas croire, l'un vaut l'autre, et quand vous vous servez de votre autorité pour imposer votre foi ou votre mécréance à de jeunes esprits qui ne sont pas armés pour la discussion, c'est bien de contrainte que vous usez. Mais, en vérité, nous ne voyons pas pourquoi des femmes qui sauront ce que c'est que le protoxyde d'azote, auxquelles on aura expliqué la loi de la gravitation ou les principales

époques que les géologues reconnaissent dans la formation de la terre, seraient fatalement condamnées à l'impiété. Nous disions que des grâces qui sont à la merci d'un peu de physique ne valent pas qu'on les regrette; une foi qui ne peut résister à un peu de chimie ou de géologie ne mérite pas qu'on en mène grand deuil. Au surplus, il est possible que l'étude des sciences inspire aux jeunes filles quelque défiance ou quelque dégoût à l'endroit de certaines légendes puériles, de certaines dévotions écœurantes : où serait le mal? Quand on débarrasserait le jardin du Seigneur de ses parasites, de son gui, de sa cuscute, de ses orties, de ses orobanches, de ses cryptogames vénéneux, le maître de l'enclos ne serait pas le dernier à se réjouir de ce bienfaisant carnage. Si l'on parvient à nous démontrer qu'une foi inepte à d'absurdes miracles de récente invention est une garantie pour la morale, pour la conduite de la vie, pour la santé de l'âme, nous consentons à partir de notre meilleur pas pour l'aller dire à Lourdes.

Nous nous sentons d'autant plus libres d'approuver hautement l'institution des collèges féminins et de former des vœux pour leur prospérité que nous ne fondons pas sur leur succès des espérances exagérées ou chimériques. Les enthousiastes s'en promettent des résultats prodigieux. Ils affirment que quand les deux sexes recevront à peu près la même éducation, la conformité de leurs esprits produira l'accord de leurs humeurs, de leurs opinions et de leurs volontés, que les nations et les familles ne seront plus en proie aux zizanies intestines, que la paix et l'harmonie y seront assurées, que le règne d'Astrée commencera. C'est aller un peu loin et un peu vite, et il faut se défier des prophètes. Un savant s'accommode mieux d'une ignorante qu'un imbécile d'une femme d'esprit, et quand ils auraient tous les deux mordu à la botanique, il n'est pas prouvé que parce qu'ils sauront l'un et l'autre distinguer une labiée d'une rosacée, leur entente sera plus cordiale et leur félicité conjugale plus certaine. On raconte qu'un docteur allemand rencontra, dans une ville d'eaux, une jeune et charmante *miss*, dont il tomba amoureux. Aucun d'eux ne sachant la langue de l'autre, ils ne se comprenaient point et ne laissaient pas de s'entendre à merveille. On se maria. Animée d'un beau zèle, la jeune femme se mit, toute affaire cessante, à étudier l'allemand; elle y fit des progrès rapides, elle arriva bientôt à le parler aussi couramment que l'anglais. Mais de ce jour, hélas! on ne s'entendit plus, la paix du ménage fut à jamais compromise (1). La moralité de cette aventure est que les maris et les femmes, comme les peuples et les rois, ne s'accordent quelquefois qu'à la condition de se taire; il suffit d'un mot malencontreux pour tout gâter.

(1) *Das Weib*, philosophische Briefe, von Emerich du Mont; Leipzig, 1880.

Les exagérations nuisent aux meilleures causes; gardons-nous de croire ou de faire semblant de croire que l'enseignement secondaire des jeunes filles soit une recette miraculeuse, un remède à tous les maux, une panacée. C'est assez des avantages sérieux que le bon sens nous permet d'en attendre. Tout régime social, toute institution politique a ses inconvéniens et ses défauts. La démocratie a les siens, auxquels il importe de parer, et les femmes seules peuvent les corriger, les femmes seules peuvent contenir ses fâcheux entraînemens, travailler avec succès à ennoblir ses mœurs. Dans une société où règne la loi nécessaire, mais brutale du nombre, il est bon qu'elles soient nanties de ce droit de *veto* qu'elles savent si bien exercer. Au moyen âge, le culte passionné qu'elles inspiraient enfanta la chevalerie, et la chevalerie fut une institution précieuse qui tempéra dans une certaine mesure les abus de la force et la brutalité des puissans. La démocratie, qui de sa nature est peu chevaleresque, a besoin qu'on lui prêche sans cesse la miséricorde à l'endroit des faibles, le respect des minorités et qu'on lui donne le goût des pensées généreuses. C'est l'affaire des femmes, et il est à désirer qu'aujourd'hui surtout, elles ne soient pas réduites au métier d'odalisques ou de ménagères ou de servantes, qu'elles aient une part considérable dans l'éducation des enfans, que dans la famille et hors de la famille elles jouissent d'une autorité croissante; or l'ignorance n'en a point, et c'est là un motif suffisant pour qu'on s'occupe toujours plus de les instruire. Tocqueville louait encore les Américains d'avoir travaillé de tout leur pouvoir à élever l'intelligence de la femme au niveau de celle de l'homme et d'avoir en cela compris admirablement la véritable notion du progrès démocratique. — « Pour moi, ajoutait-il, je n'hésiterai pas à le dire, quoiqu'aux États-Unis la femme ne sorte guère du cercle domestique et qu'elle y soit à certains égards fort dépendante, nulle part sa position ne m'a semblé si haute, et si on me demandait à quoi je pense qu'il faille principalement attribuer la prospérité singulière et la force croissante de ce peuple, je répondrais que c'est à la supériorité de ses femmes. »

Les écoles secondaires suffisent aux femmes qui rêvent la maternité, elles ne suffisent pas à celles qui aspirent à la liberté. Ces dernières ne seront jamais les plus nombreuses, la nature et les hommes y pourvoiront; mais quel que soit leur nombre, il convient de compter avec elles, et d'ailleurs il se pourrait faire que d'année en année il y en eût davantage. Les grands moralistes qui ne voient pour elles point de salut et point de destinée hors du mariage devraient se charger de les marier toutes à leur convenance. Quelques-unes ne trouvent pas de mari, d'autres n'agréent pas ceux qui se présentent, d'autres encore, par indépendance d'humeur ou par ambition d'esprit, préfèrent au mariage la joie de se faire une situation sans le secours des hommes et

de devenir quelque chose dans l'art, dans la science ou dans la philanthropie. Qui aura le cœur de les en blâmer? A vrai dire, le type de la jeune fille qui fréquente les universités pour y étudier la médecine opératoire ou la procédure civile a été mal recommandé à la faveur du monde par les premiers échantillons qu'il en a vus. L'étudiante russe, plus ou moins nihiliste, avec ses cheveux courts et ses lunettes bleues, s'est acquis une réputation aussi douteuse que la propreté de son col et de ses manchettes. D'autres, qui n'étaient pas nihilistes, ont promené à Zurich et ailleurs leurs curiosités équivoques et le laisser-aller de leurs mœurs. Quelques-unes, tout à fait honnêtes et recommandables, étudiaient en conscience; la plupart couraient après le fruit défendu, et celles qui, leurs études terminées, ont fourni une carrière utile à la société ne font pas légion. Toutefois cette semence a levé, et tous les pays, à l'exception peut-être de l'Allemagne, ont aujourd'hui leurs étudiantes plus ou moins sérieuses. Dans un livre plein d'intérêt et de renseignemens qu'il a publié naguère sur l'Italie, M. Émile de Laveleye nous apprend qu'en 1878 neuf jeunes filles étaient inscrites aux cours des diverses universités de la Péninsule, trois à Turin, deux à Rome, deux à Bologne, une à Naples et une à Padoue. Il tenait de la bouche même d'un recteur que leur présence dans les amphithéâtres ne donnait lieu à aucune objection, qu'elles se faisaient respecter pendant les leçons comme après, que d'ailleurs, avant d'être admises, elles avaient subi, comme les autres étudians, toutes les épreuves préliminaires et conquis *la licence lycéale* (1). Le savant économiste a raison de nous rappeler à ce propos que certaines nouveautés sont plus vieilles qu'on ne pense, et que Bologne compta autrefois parmi ses professeurs les plus illustres « Clotilde Tambroni, qui enseignait le grec, Laura Bassi, la physique, et Marie Agneti, les mathématiques. »

Croirons-nous que la défaveur qui s'attache encore aux femmes en quête de grades universitaires s'affaiblira par degrés, que les hommes finiront par leur ouvrir de bonne grâce les carrières dont elles cherchent à forcer l'entrée? Certains précédens sembleraient en faire foi. Beaucoup de femmes occupent depuis peu des places et des emplois dans l'administration des postes, des télégraphes, des chemins de fer; on ne songe plus à leur disputer cette conquête. La France est en ceci moins routinière que d'autres nations. Paris est à la fois l'endroit du monde où les jeunes filles ont le moins de liberté et où les femmes ont le plus de part aux occupations et aux affaires que les hommes ont coutume de se réserver. Que de comptables exacts, diligens, expéditifs, le sexe faible ne fournit-il pas au grand et au petit commerce parisiens! Nous croyons savoir qu'une princesse qui sera un jour impéra-

(1) *Lettres d'Italie*, par M. Émile de Laveleye; Bruxelles, 1880.

trice d'Allemagne, et dont l'esprit distingué et généreux se préoccupe des questions sociales, avait rapporté une impression assez vive du séjour qu'elle fit à Paris pendant l'exposition de 1867. Elle avait constaté que les femmes utiles, si on s'en tient au sens économique du mot, y sont bien plus nombreuses et bien plus méritantes qu'ailleurs, et la comparaison qu'elle faisait à cet égard entre les Françaises et les Allemandes était à l'avantage des premières. Aurons-nous avant peu des femmes médecins pour nous tâter le pouls, des femmes avocats, qui comme Mme Gordon à San-Francisco, plaideront en robe de soie noire, une rose à leur corsage? Les uns disent oui, les autres se récrient avec un étonnement mêlé de scandale et jurent leurs grands dieux qu'ils ne le souffriront jamais; mais leurs exclamations ne prouvent rien. C'est l'éternelle histoire du premier qui vit un chameau ou un Persan. Est-il possible d'être Persan? Comment s'y prend-on pour être chameau? Cela n'empêche pas qu'il n'y ait dans ce monde et des Persans et des chameaux, et qu'ils ne trouvent fort naturel d'y être. Le rire finit toujours par faire justice de l'absurde, il n'a jamais raison de la raison.

Ce qui nous paraît sûr, c'est que les femmes médecins et les femmes avocats, quand leur jour sera venu, ne seront qu'une exception, et ce qui est encore plus sûr, c'est que la société aura beau déférer aux vœux de certaines femmes et user à leur égard d'une complaisance infinie, elle ne parviendra jamais à les contenter. Celle-ci ne peut se consoler de n'être pas belle ou de ne l'être plus; celle-là se croit du talent et n'en a point; une troisième n'a trouvé au bout d'une carrière d'aventures que le vide ou les lassitudes de l'âme et l'obsession d'un pesant ennui, implacable comme une vengeance. Telle autre rêvait en se mariant d'être bientôt ou veuve ou séparée ; la nature et les tribunaux lui ont refusé cette grâce. Telle autre a voulu qu'on parlât d'elle, on en parle beaucoup, et elle a découvert un peu tard que le bruit ne remplace pas la considération. Telle autre encore a mangé du fruit défendu à pleines dents, parce que le serpent lui avait dit : « Mangez-en, et tu deviendras semblable à un homme : *eritis sicut viri.* » Elle commence à s'apercevoir que le serpent s'est moqué d'elle, et de grand cœur elle écraserait la tête du maudit sous son talon. Toutes sans exception s'en prennent à la société, qui franchement n'est pas responsable et ne pense pas leur devoir des dommages et intérêts. Dans sa brochure, M. Dumas adresse de salutaires avis à ces infortunées; il leur a consacré quelques pages vraiment admirables, qu'elles feront bien de méditer. Il leur représente que la misère et la maladie mises à part, les malheurs dont nous nous plaignons ne sont que des bonheurs qui n'ont pas voulu *se laisser faire,* que l'homme ainsi que la femme veut le plaisir, la fortune, l'amour, la gloire, et que la gloire, l'amour, la fortune, le plaisir le trompent, qu'alors il s'indigne contre sa des-

tinée, qu'il crie à l'injustice. « Il a joué avec l'espoir de gagner, il a perdu, il paie. Qu'y faire? Il n'avait qu'à ne pas jouer... Tout être qui ne s'attache qu'aux choses éternelles ne connaîtra pas ces malheurs-là. De là cette sérénité des grands religieux et des grands philosophes; de là leur mépris bienveillant, charitable et doux pour les infortunes humaines dont ils ont trouvé la cause dans les erreurs et les faiblesses du petit désir humain. » — Eh! quoi, s'écrient les mécontens et les mécontentes, prétendez-vous faire de nous des automates, des machines, ou nous transformer en raisonneurs, en saints, en contemplatifs? Est-ce là ce que vous nous demandez? — Moi, je ne vous demande rien, leur répond M. Dumas, j'établis tout bonnement ce qu'on appelle un état de situation.

Pour ce qui est des femmes qui s'affligent de payer l'impôt sans l'avoir voté, nous attendrons pour nous apitoyer sur leurs douleurs qu'elles nous montrent un seul homme qui, après l'avoir voté ou avoir cru le voter, éprouve quelque plaisir à le payer. Avant de souhaiter qu'on leur octroie les droits politiques après lesquels elles soupirent, nous attendrons qu'elles se déclarent prêtes à accepter leur part de toutes les charges que l'état fait peser sur ceux à qui il confère le droit de suffrage, sans oublier le service militaire universel et obligatoire. Nous attendrons aussi qu'elles nous aient démontré, non l'égalité des deux sexes, que nous ne contestons point, mais leur parité et leur parfaite ressemblance, et qu'elles aient répondu à Rousseau qui disait : « En ce qu'ils ont de commun, ils sont égaux; en ce qu'ils ont de différent, ils ne sont pas comparables. » Enfin nous attendrons qu'elles se soient mis en règle avec Platon, qui, dans sa république idéale, ne les autorisait pas seulement à être électeurs et éligibles, mais leur donnait accès à toutes les magistratures civiles, judiciaires ou politiques. En revanche, ce grand esprit entendait que leur éducation comme leurs habitudes fussent identiques à celles de l'homme, et, les enrôlant sous les drapeaux, il les relevait de toutes leurs fonctions domestiques. Mais n'ayant pas vu que cela fût possible sans abolir la famille, il la supprimait d'un trait de plume; cette extrémité ne l'effrayait point. Le génie ne fait jamais les choses à demi; conduit par cette infaillible logique qui est à la fois son privilège et sa croix, il pousse jusqu'au bout la rigueur de ses raisonnemens. C'est là proprement la marque du lion.

Est-ce au nom de leur bonheur que les femmes aspirent à jouer un rôle apparent dans la politique? Leur candeur serait extrême. Connaissent-elles un homme dont la politique ait fait le bonheur? Serait-ce au nom de leur dignité, qui s'indigne d'obéir toujours, de ne commander jamais? On raconte que les Abipones de l'Amérique du Sud, toutes les fois que leurs femmes les rendaient pères, s'empressaient de s'aliter

et d'observer un jeûne rigoureux, dans l'intention de faire croire que c'étaient eux qui venaient d'accoucher. On raconte pareillement que, chez les Caraïbes, les maris imitent à ravir les contorsions et les plaintes d'une accouchée, et que les commères de l'endroit accourent à l'envi pour les féliciter en cérémonie sur leur heureuse délivrance. On voit encore, paraît-il, quelque chose de semblable dans certaines vallées de la Biscaye. Les robustes montagnards qui les habitent se plaisent à faire ce qu'ils appellent *la couvade,* et tandis que leur épouse vaque aux soins de la cuisine, ils prennent sa place auprès du nouveau-né et reçoivent avec une fatuité mêlée de superbe les complimens des voisins et des voisines (1). Il faut que la gloire attachée à la pénible besogne d'enfanter soit bien enviable, puisque chez les Abipones, les Caraïbes et les Biscayens, l'homme la dispute à la femme. A cette gloire ajoutez celle de nourrir le petit être, de le gorger de son sang le plus pur, de le soigner, de le nettoyer sans cesse, de désarmer ses impatiences par une patience d'ange, et plus tard de l'élever, de lui apprendre la vie, le monde, de lui donner une âme, des entrailles et un cœur. La femme qui fait tout cela et qui le fait bien mérite qu'on lui tresse des couronnes, et foi de Caraïbe, elle honore plus son sexe devant Dieu et devant les hommes que si elle concourait à l'élection d'un conseiller général, d'un député, voire même d'un sénateur.

Mais, répondra-t-on, ce n'est point par une puérile vanité que nous réclamons le droit de suffrage et ceux qui en dérivent, c'est à titre de garantie. Quels gages peuvent nous offrir des lois délibérées et votées exclusivement par les hommes? — Est-il donc vrai que les femmes aient perdu leur industrie, leur adresse, qu'elles aient désappris l'art de faire obéir leurs maîtres? Ne sont-ils pas de leur plein gré ou malgré eux leurs délégués naturels? Ne savent-elles plus que leurs armes les plus puissantes sont ces droits qui ne s'écrivent pas dans une charte et qui survivent à toutes les constitutions? Oublient-elles que l'apparence de l'autorité est peu de chose au prix de l'influence, et que dans ce monde la plus irrésistible des influences est la femme? Cherchons la femme, se disent les juges, et il est certain que, dans le bien comme dans le mal, quiconque la cherche la trouve; mais il ne faut pas qu'elle se pique de devenir un homme. « Plus elles voudront nous ressembler, disait Rousseau, moins elles nous gouverneront, et c'est alors que nous serons vraiment les maîtres. »

Puisque les Praxagora du temps présent ont le goût des fortes lectures, qu'elles lisent les historiens latins; elles y verront le rôle parfois excessif que les femmes ont joué dans la Rome antique et leur gran-

(1) *Les Origines de la famille,* questions sur les antécédens des sociétés patriarcales, par M. A. Giraud-Teulon, 1874.

deur croissante qui épouvantait Caton, et elles s'apercevront bien vite qu'il n'est pas possible d'écrire l'histoire des mains sans écrire du même coup celle des Romaines. Qu'elles consultent Aristote, il leur apprendra que Sparte, la martiale et austère Sparte, était une véritable gynécocratie : « Que ce soient les femmes qui gouvernent ou que les gouvernans soient gouvernés par elles, ajoutait-il, je n'en vois pas la différence. » Qu'elles causent avec le bon Plutarque, il leur dira « que les Lacédémoniens eurent dans tous les temps une extrême déférence pour leurs épouses et qu'ils leur permettaient de s'ingérer dans les affaires publiques bien plus qu'ils n'osaient eux-mêmes s'ingérer dans leurs affaires privées. »

Avant de proposer ses réformes à l'assemblée du peuple, Agis dut au préalable les faire agréer par sa femme, par sa mère, par son aïeule. Maint autre réformateur a procédé comme lui et suivi sa méthode, sachant bien que le sexe qui propose n'est pas celui qui dispose. Aujourd'hui la majorité des hommes réfléchis et exempts de préjugés dogmatiques considère le divorce comme un mal nécessaire qui en prévient de pires, et souhaite qu'on le rétablisse, pourvu qu'on le rende difficile. Si les chambres ne votent pas le rétablissement du divorce, la faute en sera aux femmes et non aux hommes : ce sont elles qui ne l'auront pas voulu. Ce qu'on appelle l'opinion publique n'est fort souvent que leur opinion particulière. Les révolutions ne sont pas toujours leur ouvrage et même les contrarient quelquefois ; mais tôt ou tard les révolutionnaires doivent entrer en accommodement avec elles, ne fût-ce que par une cote mal taillée. Elles forment une haute cour de cassation, qui révise, qui confirme ou qui annule les décisions de l'histoire. La république sera solidement fondée quand elles se résoudront à l'épouser, et dans les pays qui nous avoisinent la royauté sera bien malade le jour où elles cesseront de croire que les rois et les reines, les impératrices et les empereurs soient nécessaires à leur sécurité, à leur bonheur, à la joie de leurs yeux ou à l'avancement de leurs fils.

G. VALBERT.

des fonctions cérébrales, il faut bien s'entendre sur le point de départ. Ici nous avons voulu seulement poser un terme du problème, et montrer qu'il faut renoncer à l'opinion que le cerveau forme une exception dans l'organisme, qu'il est le *substratum* de l'intelligence et non son organe. Cette idée est non-seulement une conception surannée, mais c'est une conception antiscientifique, nuisible aux progrès de la physiologie et de la psychologie. Comment comprendre en effet qu'un appareil quelconque du domaine de la nature brute ou vivante puisse être le siége d'un phénomène sans en être l'instrument? On est évidemment influencé par des idées préconçues dans la question des fonctions du cerveau, et on en combat la solution par des argumens de tendance. Les uns ne veulent pas admettre que le cerveau soit l'organe de l'intelligence, parce qu'ils craignent d'être engagés par cette concession dans des doctrines matérialistes, les autres au contraire se hâtent de placer arbitrairement l'intelligence dans une cellule nerveuse ronde ou fusiforme pour qu'on ne les taxe pas de spiritualisme. Quant à nous, nous ne nous préoccuperons pas de ces craintes. La physiologie nous montre que, sauf la différence et la complexité plus grande des phénomènes, le cerveau est l'organe de l'intelligence au même titre que le cœur est l'organe de la circulation, que le larynx est l'organe de la voix. Nous découvrons partout une liaison nécessaire entre les organes et leurs fonctions; c'est là un principe général auquel aucun organe du corps ne saurait se soustraire. La physiologie doit donc, à l'exemple des sciences plus avancées, se dégager des entraves philosophiques qui gêneraient sa marche; sa mission est de rechercher la vérité avec calme et confiance, son but de l'établir d'une manière impérissable sans avoir jamais à redouter la forme sous laquelle elle peut lui apparaître.

CLAUDE BERNARD.

L'ARISTOCRATIE ANGLAISE

SON ORIGINE ET SON CARACTÈRE

Le gouvernement d'une aristocratie territoriale assurée de la possession du sol, armée du pouvoir législatif et ayant réduit l'exécutif à n'être que le docile représentant de ses volontés, ayant enfin réussi à grouper autour d'elle, sans aucune violence, par une attraction continue et invincible, tous les instincts d'une race énergique et patiente, a été comme un moment unique dans l'histoire du monde. La force de l'Angleterre est comparable à celle d'un arc toujours tendu; point de chocs ni de heurts, nulle tyrannie, mais une tension terrible qui plie tout, la politique et les mœurs, la religion et les lois : une sorte de volonté diffuse, à qui tous les instrumens sont bons, qui se transmet de génération en génération, sans distraction, sans remords et sans faiblesse.

Il n'est pas possible de nier que la grandeur de l'Angleterre n'ait été l'œuvre d'une oligarchie assez patricienne pour que l'hérédité y maintînt les habitudes du commandement, rajeunie assez souvent par les croisemens et les additions pour ne point s'abâtardir. Quels sont les caractères particuliers de cette oligarchie, qui a su se faire respecter et redouter de toute l'Europe? On peut, ce semble, les résumer ainsi : 1° elle a voulu être une aristocratie, non une noblesse; 2° elle a été moins militaire que politique; 3° elle a créé et modelé l'idéal de la nation, et conservé de tout temps la primauté intellectuelle et morale, ce qui fait que son prestige social est encore plus grand que son pouvoir, et qu'à la rigueur il pourrait survivre à toutes les lois qui détruiraient ce dernier.

I.

La création d'une semblable aristocratie n'a pas été le résultat d'un dessein; pour en chercher les causes secrètes, il faut remonter

à la nature elle-même. La mer n'a jamais empêché l'Angleterre de se mêler aux affaires du continent, mais, depuis la conquête normande, la Grande-Bretagne n'a pas été envahie : elle a porté la guerre au dehors; elle a frappé l'Europe, cherché le défaut de la cuirasse tantôt chez la France, tantôt chez l'Espagne, tantôt chez la Hollande. Ses coups irréguliers, inattendus, ont plus d'une fois fait pencher la balance. Ses grands hommes de guerre, Marlborough, Clive, Wellington, sont toujours, pour ainsi dire, venus à point. L'Angleterre est comme un témoin attentif qui sait se faire combattant à propos; toutefois sa noblesse et son peuple n'ont pas été condamnés à la guerre perpétuelle. Elle tire une sorte de gloire à être toujours prise au dépourvu et à tout obtenir, après le premier péril, de sa ténacité farouche et de sa froide audace. Elle n'a pas conquis, lambeau par lambeau, toutes ses provinces. Son unité nationale a été de tout temps assurée; elle n'a jamais eu besoin de se chercher elle-même : combien d'autres nations ont dû au contraire lutter pendant des siècles non pas même pour vivre, mais seulement pour naître et pour obtenir un nom! Aussi le métier des armes n'a jamais été considéré en Angleterre comme le seul qui pût convenir à un gentilhomme. L'armée n'a été longtemps qu'une sorte de garde royale, aujourd'hui encore elle est l'armée du roi; le souverain, quand il lui plaît, peut déposer un officier-général. Cependant la jalousie des parlemens a empêché l'armée de devenir un instrument de servitude. Le corps d'officiers, principalement formé de cadets de famille, est tout imbu de l'esprit des classes gouvernantes. L'aristocratie a rempli l'armée de son esprit; elle en est restée maîtresse, loin que celle-ci pût l'asservir. La marine est bien la marine de la nation, elle s'appelle la « marine britannique; » c'est la vraie défense d'une terre isolée, l'instrument le plus hardi, le plus terrible de sa puissance. Mais quelle a toujours été la plus haute récompense des marins comme des hommes de guerre? Ç'a été d'être admis dans les rangs des législateurs héréditaires.

Le génie des derniers conquérans explique bien pourquoi l'Angleterre est toujours restée belliqueuse, sans être vraiment militaire; si les Normands aimaient la bataille, ils aimaient aussi le butin. En Normandie, en Italie, en Sicile, en Angleterre, on les voit toujours les mêmes, jaloux de « gaigner, » amoureux de la terre. Pendant les croisades, ils oublient volontiers la terre-sainte et le tombeau du Christ; la folie celtique et latine n'emporte point ces froides raisons aux pays des chimères et de l'imagination. Cette race du nord, trempée dans le froid, matérielle, avide, de fibre un peu grossière, ne lâche pas volontiers la proie pour l'ombre. Les conquérans chrétiens de la Sicile n'ont point de fanatisme, ils ne

persécutent point les musulmans, ils trouvent bons les harems des émirs, ils mêlent l'architecture arabe à l'architecture gothique à Monreale, dans la chapelle Palatine. Jamais l'Angleterre n'eut besoin d'un Cervantes : dès le xve siècle, la chevalerie y tombait sous le ridicule. Les guerres féodales ne se faisaient pas pour des idées, c'étaient des guerres agraires. La mort ne punissait pas assez la révolte, on y ajoutait la confiscation des biens. A qui donnait-on sa foi? A celui-là seulement qui vous avait donné ou laissé une part du sol. On ne se battait point pour des intérêts lointains, des symboles, des mots; on se battait pour des choses concrètes, des champs, des bois, pour la dépouille des vaincus.

Les compagnons normands, aventuriers heureux, amoureux de grand air et de chasse, eurent l'Angleterre entière pour parc. Les liens féodaux rattachèrent longtemps les conquérans à la France : il y avait là toujours ouvert un domaine admirable et presque sans bornes: l'Angleterre ne fut pendant quelque temps qu'une province. Quand la France se leva contre ceux qu'elle appela des étrangers, quand elle sentit s'éveiller en elle la conscience obscure d'une nation, il fallut renoncer à cet héritage. C'est alors que la bataille en Angleterre devint plus terrible. La guerre des deux roses vint après la guerre de cent ans. Ce fut en réalité une longue lutte pour la possession du sol anglais; conquérans et vaincus mêlèrent leurs rangs, se confondirent dans les luttes civiles. Ces âpres querelles attachèrent l'aristocratie normande, et la fixèrent définitivement à cette île, qui restait sa seule dépouille et sa richesse. Saxons et Normands n'eurent plus qu'un même destin, que des ambitions communes. Si l'Angleterre fit encore la guerre en Europe, ce fut moins pour faire des conquêtes que pour assurer son indépendance. Elle chercha longtemps encore à garder des positions, quelques têtes de pont en quelque sorte, sur le continent; mais, désormais isolée, rivée à son île, l'aristocratie des conquérans devient de plus en plus étrangère à l'Europe, et dans cette terre lointaine le système féodal, mieux soustrait aux influences de l'empire, de l'Italie, du droit écrit, s'épanouit, se développe, se transforme en toute liberté, sous les seules influences du temps et des sourds instincts qui composent ce qu'on appelle la volonté chez les nations.

La souveraineté véritable appartient en tout pays à ceux qui possèdent la richesse, le capital, et aux temps barbares il n'y a guère d'autre capital que la terre. La conquête de Guillaume fut la dépossession de tout un peuple. Tant qu'il n'y eut en Angleterre d'autre source de richesse que la terre, l'aristocratie territoriale fut la seule souveraine du pays. L'esprit barbare ne se contente point d'un empire d'imagination, d'une royauté idéale et nuageuse; il

aime les signes et les fruits de la puissance. Et quelle souveraineté terrestre peut être plus pleine que celle qui consiste dans la possession même du sol? Reconnaissez partout aux maîtres de la terre les maîtres d'un pays. Dans les temps modernes, le commerce, l'industrie, la mécanique, ont créé des richesses nouvelles. L'immense capital ainsi accumulé, servi par les intelligences les plus subtiles, les plus ardentes, par tout un peuple d'ouvriers vivans et d'esclaves de fer, a demandé sa part légitime dans le gouvernement; mais la richesse territoriale reste toujours la richesse par excellence. Le gentilhomme libre qui vit sur ses champs héréditaires, entouré de cliens, de serviteurs dociles, est le véritable roi; il est juge, il est arbitre, il est maître. Tout lui appartient, les bêtes de la forêt, les oiseaux, l'air, l'eau, les vents, les pluies; c'est pour lui que la séve monte au printemps. Il sort du passé, de l'histoire. Il ne promène pas de tous côtés une vie inquiète. Le lent mouvement des choses sans commencement ni fin l'emporte. Il vit lentement, sans fatigue, sans crainte. Il est moins un individu que le représentant d'une race; on salue en lui une royauté plutôt qu'un roi. On ne se figure pas une possession plus pleine, plus complète, garantie telle qu'elle est par les lois, par le respect, par le consentement universel. Peut-on imaginer, quand on ne les a point éprouvées, les jouissances d'une telle possession qui n'a rien de précaire, cet état particulier d'une âme qui se sent à l'unisson avec les lois éternelles de la nature? Pour l'homme, trois générations qui se suivent ne sont-elles pas presque l'infini même du temps? Ici, les trois âges peuvent se toucher au même point. Les berceaux sont voisins des tombeaux. Le rêve de la vie s'écoule sur la même scène, les acteurs entrent et sortent, jouant tous le même rôle.

Pourquoi fuirait-on ce rêve, le plus réel de tous les rêves humains? Qu'y a-t-il de préférable? Y a-t-il quelque part une richesse qui puisse mieux parler aux yeux? Celle-ci entre dans l'âme elle-même par la muette beauté des arbres, des fleurs, par les lignes familières des horizons, des ondulations dont tous les plis sont connus et éveillent un souvenir. L'homme possède-t-il véritablement quelque chose, s'il n'a quelques pieds de terre qu'il puisse appeler siens? Cette terre privilégiée, devenue comme l'épouse d'une famille, on lui donne tout; on la peigne, on l'orne de mille façons, on la draine, on ne se lasse pas de l'embellir, de la rendre plus féconde. Toute richesse en sort et toute richesse y retourne. Avec les moissons y germe aussi l'indépendance, ce bien le plus cher aux âmes fières, une indépendance robuste et paisible, qui ignore le doute et la crainte. Sous ce ciel doux, devant ces horizons toujours couverts d'une gaze légère, l'esprit endormi ne cherche point de

sensations ardentes; il n'a pas besoin des élancemens de l'ambition, il dédaigne les élégances serviles et honteuses des cours, il conserve une sorte de virginité farouche. La chasse, les pesantes vapeurs des repas copieux et d'une demi-ivresse pleine de rêves vagues, des amours presque animales, les soins de l'administration à moitié patriarcale, les devoirs d'une hospitalité à la fois simple et fastueuse, suffisent à remplir des vies qui se resserrent et s'enferment volontiers dans un horizon borné.

La terre manquait à Venise; son aristocratie a été marchande, elle a dépensé sa richesse en fêtes, en palais, en tableaux, en statues. Les marchands anglais, plus riches mille fois que les Vénitiens, n'ont jamais tenté d'opposer une aristocratie nouvelle à l'aristocratie territoriale. La richesse bourgeoise, emprisonnée dans des maisons de pierre, s'ingénie en vain à créer des enchantemens nouveaux. Elle orne ses demeures, rend la vie commode, facile, trop facile peut-être et trop unie. Les tapis étouffent le bruit des pas, mille riens, superflus d'abord, deviennent nécessaires; mais rarement le grand art jette son rayon dans ces vies artificielles, sur cette pompe intérieure, ce luxe banal et cette ostentation timide qui sont comme l'atmosphère de la richesse citadine. Aussi toute grande fortune fuit les villes et ne se croit bien assurée que si elle se consolide en un vaste domaine. La richesse mobilière se sent toujours pauvre à côté de la richesse immobilière : elle regarde avec jalousie les vieux châteaux gardés par les siècles et par les lois, les donjons que parent des lierres centenaires. Toute l'histoire d'Angleterre peut s'y lire. Pevensey, qui fut occupé par Guillaume après le débarquement de son armée, est encore debout et appartient aux Cavendish. Les compagnons de Guillaume couvrirent le pays de châteaux-forts; un siècle après l'invasion, il y en avait plus de mille. Monumens de servitude, ils sont devenus depuis des asiles de liberté. L'aristocratie anglaise a donc ce caractère de n'être pas une noblesse militaire ou marchande; elle est territoriale. Elle a administré le pays comme on administre une grande propriété. Les rois, les ministres, et je parle des plus grands, ont été ses agens, les fonctionnaires ses métayers, les armées ses chiens de garde et ses bergers.

Il faut montrer cependant comment elle a réussi à conserver la puissance territoriale et à la préserver de toutes les atteintes. La terre anglaise appartient à l'Angleterre, à une sorte d'être moral immortel, dont le roi est le représentant vivant et changeant. Celui-ci est nominalement le lord suprême, ce qui veut dire que la nation anglaise n'a jamais renoncé à une sorte de droit à la propriété absolue, à la souveraineté indivise du territoire de la Grande-

Bretagne. L'étranger peut jouir des libertés anglaises, la terre anglaise lui est refusée (1); mais l'Anglais lui-même ne connaît guère ce droit de propriété personnelle, indivise, absolue, tel que le définissait le droit romain. La vieille loi saxonne, coutumière et barbare, lutta toujours contre le droit de l'Italie, apporté par les abbés normands à Oxford. Les clercs, instrumens de Rome, tenaient pour le droit romain; les propriétaires saxons épargnés par la conquête, les nobles normands, maîtres du sol, pour la vieille coutume, qui attachait les terres à une race et ne reconnaissait point la propriété individuelle.

Pour comprendre la législation anglaise, il faut se débarrasser l'esprit de toutes les notions latines; la conception d'une chose qu'on possède seul, en plein, dont on puisse user, abuser, ne s'applique point à la terre anglaise. Aucun homme n'a sur la terre une puissance absolue. La terre la plus libre est un fief du souverain; tous les chaînons féodaux sont détruits, mais le dernier anneau, le roi, est resté. Cette servitude générale du sol, toute nominale il est vrai, exprime pourtant que l'individualisme doit toujours quelque chose à la communauté, le citoyen à la patrie, que la terre n'appartient pas tout entière à ceux qui en font sortir les moissons, et que la communauté garde sur elle une sorte de droit indéfinissable et inaliénable. Ce que l'on appellerait aujourd'hui l'état possède une façon de souveraineté non pas seulement idéale, mais matérielle et tangible; les bois, les champs, les blés, lui rendent hommage.

Si la terre n'est pas absolument libre, on peut en dire autant de la possession. Quand on essaie d'analyser la loi, on reconnaît qu'il y a non-seulement des qualités diverses inhérentes à la terre, mais des manières particulières de la posséder, et comme des degrés différens de propriété. Il faut distinguer : 1° les états de la terre, 2° les états de la possession, qui sont des formes plus ou moins limitées de la propriété absolue. Pour comprendre le premier point, il est impossible de ne pas remonter jusqu'à la conquête même. Le conquérant avait récompensé ses compagnons en leur cédant des parties de son immense domaine royal. Il créa des sortes de bénéfices militaires, qui peu à peu devinrent héréditaires. Les grands vassaux imitèrent le souverain et subinféodèrent des parties de leurs vastes territoires. Les propriétaires allodiaux, c'est-à-dire les Saxons qui n'avaient pas été dépouillés, cherchèrent des suzerains pour être mieux protégés. Le système féodal asservit donc bientôt toute l'Angleterre. Il s'établit quatre tenures différentes, et

(1) Elle l'a été du moins jusqu'à l'année dernière.

les terres se classèrent ainsi en quatre catégories, suivant la nature des services rendus par l'occupant à celui dont il dépendait : 1° si ce service était noble, militaire (*servitium militare*), le fief équivalait à notre *fief d'haubert*; 2° il y eut les terres de *franc-socage*, où l'occupant était encore libre, mais devait des services non militaires; au-dessous étaient les deux degrés de *villenage*, 3° le *villenage pur* et 4° le *villenage privilégié*. Ces quatre tenures se réduisirent peu à peu à trois : 1° la *tenure militaire* ou de chevalerie; 2° le *franc-socage*; 3° le villenage se transforma dans la tenure qui a pris le nom de *copyhold*.

Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, la plus grande partie des terres anglaises fut occupée par des tenanciers de la première espèce. Au début, le possesseur du fief devait au moins quarante jours de guerre par an; sa terre n'était point libre, elle passait de droit à l'héritier, qui était le fils aîné, s'il y avait plusieurs enfans. Pendant la minorité, le lord suzerain était le tuteur légal, il gardait la terre et disposait des revenus sans avoir à rendre de compte, il pouvait marier le vassal ou se faire payer le consentement à son mariage; il percevait le droit de rançon, s'il était prisonnier, un droit pour la prise d'éperons de son aîné, un autre pour le mariage de sa fille aînée, les aides, les reliefs, des droits de mutation, de succession, d'entrée en possession, etc. Arrivé à sa majorité, le tenancier pouvait aliéner la terre, mais le lord conservait tous ses priviléges vis-à-vis du nouveau possesseur. Les services militaires se changèrent peu à peu en impôts; dès Henry II, on commençait à s'abonner, à payer l'*escuage*. Quand le roi faisait la guerre, il levait l'impôt de guerre sur tous les propriétaires. Le roi Jean s'engagea pourtant dans la grande charte à ne pas demander d'escuage sans le consentement du parlement. Tous les droits féodaux, si oppressifs, si nombreux, qui s'étaient attachés comme une lèpre à la tenure chevaleresque, ne furent définitivement abolis qu'à la restauration, quand Charles II chercha une récompense pour les cavaliers restés fidèles à la cause royale. L'acte qui détruisit la tenure militaire et ses conséquences mérite certes une place aussi importante que la grande charte dans l'histoire d'Angleterre.

Il ne resta donc plus que le franc-socage et le villenage. La terre de franc-socage est devenue aujourd'hui le *freehold* (terre tenue librement). Les services de la tenure militaire étaient, par la nature même du contrat chevaleresque, indéterminés; la tenure de franc-socage, moins noble, fut en réalité la plus heureuse, la plus rapprochée de la vraie propriété : elle n'était grevée que de servitudes déterminées, jours de labour dus au seigneur, rente en nature ou en argent, etc. Pendant les minorités, la tutelle appartenait non

pas au lord, mais aux parens; les mariages étaient aussi plus affranchis. Aujourd'hui presque toute la terre anglaise est tenue en *freehold;* les servitudes du temps passé sont abolies. La terre dite libre conserve encore un lien idéal avec le suzerain par excellence, le souverain; cependant elle n'est plus soumise qu'à l'impôt, elle ne doit plus rien à aucun suzerain intermédiaire.

A côté des terres tenues librement (*freehold*), il y a les terres de villenage (*copyhold*). Pour bien comprendre cette tenure, il faut se représenter ce qu'on nommait un manoir (*manorium*). Un grand baron, lord de manoir, gardait pour lui-même des terres dominicales, une sorte de domaine privé, et distribuait le reste à des vassaux, tenanciers libres; mais le domaine privé était trop grand pour que le lord fît valoir lui-même : il n'en gardait qu'une partie, livrait une deuxième partie à des vilains, enfin une troisième part, non cultivée, servait aux routes, aux pâturages du lord et des tenanciers. Les vilains, habitans des villages, tenaient leurs terres de la volonté, du bon plaisir du lord. On pouvait au début les déposséder; ils rendaient les plus bas services, ils appartenaient à la terre, et la terre ne leur appartenait pas. Leur tenure peu à peu se consolida, dépendit moins du caprice; la prescription lui donna une sorte de fixité. Chaque baron ou lord de manoir avait sa cour; la coutume de cette cour fut la sauvegarde des vilains, ils devinrent tenanciers en vertu du rôle de la cour (par copie du rôle, d'où vient *copyholders*). Le villenage dura jusqu'au règne du roi Jacques Ier. Les personnes devinrent libres, mais le statut de Charles II qui délivra les propriétaires libres des servitudes féodales réserva l'existence de la tenure de *copyhold;* les descendans des vilains, quoique devenus propriétaires de fait, n'occupèrent les anciennes terres du maître qu'en restant soumis à la coutume particulière du manoir.

Aujourd'hui les obligations de cette basse tenure sont réduites à assez peu de chose; cependant il en reste encore quelques-unes. Le plus souvent les règles de transmission sont les mêmes que pour les terres libres, mais il y a çà et là des exceptions. Le lord du manoir conserve toujours un droit de propriété supérieur et antérieur. Ce droit par exemple s'étend aux mines, au sous-sol, aux arbres mêmes plantés par le tenancier. Celui-ci ne peut faire des baux que d'un an sans la permission du lord. Le tenancier n'a en réalité qu'un droit d'occupation fondé sur la coutume. Chaque nouveau tenancier, héritier ou acheteur, paie au lord un droit de mutation ou de succession. Chaque manoir a sa coutume en ce qui concerne les rentes, les reliefs, etc. Il y a des manoirs où le lord, à la mort du tenancier, a le droit de saisir son meilleur animal (*heriot*).

Le parlement a permis de nos jours et rendu aussi facile que possible l'affranchissement complet des anciennes terres de villenage. Les droits du lord peuvent être rachetés à la volonté soit du lord, soit du tenancier. La proportion des *copyholds* par rapport aux terres libres ne peut donc qu'aller constamment en diminuant, car on ne saurait en faire de nouveaux, attendu que l'essence même de cette tenure est la coutume, et qu'elle n'est qu'un des restes de l'antique servitude. On peut donc prévoir le moment où toutes les terres anglaises auront la même qualité légale, si l'on peut s'exprimer ainsi. Toutefois, après les divers états de la terre, il faut parler de ceux de la possession, car il n'y a pas seulement aujourd'hui des terres de deux classes, il y a diverses façons de posséder une même terre.

La propriété féodale n'était en réalité qu'un usufruit, elle ne conférait qu'un droit d'usage; la noblesse ne se contenta pourtant pas longtemps d'une tenure aussi précaire, qui grandissait trop le suzerain aux dépens du père de famille. Ses efforts instinctifs tendirent à constituer la propriété héréditaire, à remplacer le lien féodal par les liens de la famille. Le *fief taillé* (*feudum talliatum*) fut fondé dans cette intention, il créa une sorte de propriété qui appartint à la race; des possesseurs successifs, fermiers d'un grand nom, la conservèrent comme un dépôt, et la loi, qui l'entoura de sauvegardes et de chaînes, la protégea contre le caprice et la fantaisie individuelle. La volonté de chaque génération se trouva comme emprisonnée entre les volontés des générations antérieures et les droits des générations à venir. De semblables domaines furent placés sous la garde et la tutelle des morts. L'*act* fameux qui porte le nom *de donis conditionalibus*, rendu sous le règne d'Édouard Ier, fut un triomphe de l'aristocratie sur la royauté; il consolida la tenure des grandes familles en donnant une autorité prédominante à la volonté et aux intentions des donateurs qui constituaient un domaine. Cette volonté dut être obéie *secundum formam in carta doni expressam;* en dépit de toute aliénation, les biens immeubles devaient retourner de droit aux héritiers de celui qui avait reçu le don, ou, à défaut d'héritiers *de son corps* ou directs, à ceux du donateur. Le droit de succession des héritiers, les droits de réversion des héritiers du donateur, étaient absolus, indépendans de toute aliénation, de tout bail, de tout arrangement conclu par le possesseur de fief. Cette loi assit la famille, la lia à la terre, ancra l'aristocratie au sol. Les inconvéniens ne tardèrent pas toutefois à se manifester : les fermiers furent renvoyés de leurs fermes parce que les baux faits avec les tenanciers *in tail* ne furent pas considérés comme valides au-delà de la vie du bailleur; s'il en eût été autrement, on

aurait pu, au moyen de longs baux, frustrer les héritiers. Les créanciers n'eurent plus de gage pour le recouvrement des dettes. Le statut *de donis* rendit la rébellion plus facile, car le fief taillé ne put être confisqué, et fut seulement mis sous séquestre pendant la vie du propriétaire condamné pour haute trahison.

Un roi politique éluda une loi qui avait donné à la noblesse territoriale un pouvoir exorbitant. Il permit d'instituer des procédures factices entre des représentans du donataire et les propriétaires, au moyen desquelles on put convertir un fief taillé en fief libre. Cette opération se nomme barrer la taille (*to bar the entail*), elle met à néant toutes les servitudes, tous les droits de succession ou de réversion. L'immunité des fiefs taillés contre la confiscation prit fin aussi sous le roi Édouard IV; il l'enleva à la noblesse, et rendit ainsi les révoltes moins faciles. Sous le règne d'Henry VIII, on inventa un deuxième mode de procédure factice qui facilita encore l'aliénation des propriétés en permettant dans certains cas au possesseur de dépouiller ses successeurs ou les héritiers du donateur des priviléges que leur accordait le statut *de donis*. Plus tard, la couronne put mettre la main sur les fiefs entaillés pour le recouvrement de ses propres créances; enfin aujourd'hui la loi permet à tous les créanciers de mettre en vente les biens d'un banqueroutier.

Les anciennes procédures fictives ne sont plus employées pour affranchir les fiefs taillés; le tenancier peut rentrer dans la pleine propriété, s'affranchir entièrement par un simple acte enregistré en bonne forme. Cette faculté est rarement absolue, et voici de quelle façon la famille se protége contre l'individu. L'enrichi qui veut fixer son nom à une terre, ou le père qui marie son fils, ne laisse d'ordinaire la propriété dont il dispose qu'en usufruit : on fait ce qu'on nomme un *settlement;* par cet acte, la terre est laissée au fils en usufruit, au petit-fils à l'état de propriété non point absolue, mais entaillée. Le fils jouit de l'usufruit; quand le petit-fils arrive à la majorité, il peut, avec le consentement de son père (ou de toute personne que le premier donateur a constituée *protecteur* de la terre) rompre la chaîne, et entrer dans la pleine possession avec tous les droits qui s'y attachent. Ordinairement on n'use de cette liberté que pour faire un nouveau *settlement :* le propriétaire libre redevient donateur, laisse à son fils un usufruit, à son petit-fils une propriété entaillée qu'il peut affranchir à son tour avec le consentement du protecteur. Il y a ainsi comme une succession périodique d'états dans la possession. La chaîne qui noue les générations n'est pas absolument rigide, mais elle les lie cependant assez fortement pour que la terre ne puisse sortir trop vite ni trop aisément d'une seule main.

J'ai décrit la coutume; elle sort d'anciens droits. L'union de la famille et de la terre est encore si intime qu'aussitôt affranchie, la terre volontairement cherche de nouvelles servitudes. L'affranchissement périodique ne se ferait peut-être même pas, si la terre ne portait de très lourdes charges, les pensions des veuves, les sommes à payer aux cadets, aux filles; une aliénation partielle devient de temps à autre nécessaire, mais elle ne peut se faire que quand la terre est redevenue un moment tout à fait libre. On estime même que les charges de toute nature dévorent entièrement une propriété en trois générations, lorsqu'elle ne fait aucune recette extraordinaire, c'est-à-dire quand les mariages, les places, les profits du commerce, de la spéculation, ne ramènent point des capitaux à la famille.

La loi est aujourd'hui moins conservatrice que ne le sont les mœurs : elle favorise les aliénations de la terre; il n'y a aucun moyen légal de fixer, de consolider une propriété pour un temps qui embrasserait au-delà de l'existence d'une personne actuellement vivante et d'un laps supplémentaire de vingt et un ans. On ne peut rien donner aux enfans d'un être qui n'est pas né; on ne peut donner qu'à des vivans et aux enfans des vivans. Nulle générosité, nulle prévoyance ne peut traverser deux générations qui n'ont pas encore vie. La liberté de tester est complète dès qu'on possède une propriété affranchie de l'entaille. Toutefois nous avons vu comment la coutume ne rend la liberté absolue à la terre que pour la lui reprendre sans cesse; si une volonté unique ne lie plus toutes les générations à travers les siècles, cette volonté descend pour ainsi dire de génération en génération, se renouvelle, se rajeunit et lie les générations successives. Le droit d'aînesse, que les Normands firent entrer en Angleterre, est entré si profondément dans les mœurs que la liberté de tester le contredit rarement. La loi, quand un propriétaire meurt intestat, laisse la terre tout entière à l'aîné, mais ce cas est très rare; l'habitude des testamens est universelle : c'est la volonté paternelle, bien plus que la loi, qui consacre le privilége des aînés. La propriété territoriale est le signe visible de la puissance, la richesse la plus stable, la plus enviée, la plus enveloppée de respects, de souvenirs, de prestige. La famille s'y attache comme le lierre à un mur; les cadets, lésés dans leurs intérêts matériels, trouvent des plaisirs d'imagination dans la grandeur croissante de leur nom et dans le sacrifice qu'ils font à leur race. On ne les entend jamais se plaindre; jeunes, ils sont trop généreux, et vieux trop fiers. Une sorte d'égalité avec ce qu'il y a de plus grand les console de l'inégalité des fortunes. La nation voit aussi dans le droit d'aînesse la force qui arrache les jeunes gens aux loisirs trop faciles, les chasse du pays, les envoie

aux colonies lointaines, les oblige à l'action. Le travail reste ainsi chose noble : il n'est pas tout à fait nécessaire, comme en d'autres pays, pour être un homme du monde, de n'être rien. C'est une des surprises de l'étranger, que le droit d'aînesse, qui autrefois a eu des ennemis en Angleterre, n'en ait plus, au moins d'avoués. Sous l'empire des lois et des mœurs, la propriété foncière a conquis en Angleterre une solidité qu'elle n'a peut-être en aucune autre partie du monde civilisé. Loin de se diviser, elle se concentre dans un nombre de mains qui décroît toujours.

Les lois d'Henry VIII s'élevaient contre ceux qui inventaient de diminuer la part du peuple; elles défendaient le pauvre. Elles limitaient jusqu'au nombre des moutons sur certaines terres, pour ne point laisser multiplier les pâturages; elles luttaient contre l'esprit mercantile qui voulait traiter la terre anglaise comme une proie ordinaire et en tirer les plus gros revenus. Le parlement, voyant se dépeupler l'île de Wight, si exposée aux attaques de la France, y défendit les grandes fermes (sous Henry VII); il étendit plus tard cette défense à toute l'Angleterre. « Personne ne peut prendre plus d'une ferme quand le revenu dépasse dix marcs. » On rebâtit les petites fermes, on remit la charrue dans les terres livrées aux troupeaux. « Les moutons, écrivait sir Thomas More dans son *Utopie*, dévorent les hommes et dépeuplent non-seulement les villages, mais encore les villes, car partout où on trouve que les moutons donnent une laine plus douce et plus riche que d'habitude, les nobles et les gentilshommes, et même ces saints personnages, les abbés, ne se contentent plus des anciens revenus que leur donnaient leurs fermes, et, ne songeant pas assez que, vivant eux-mêmes à l'aise, ils ne font aucun bien au public, ils arrêtent la marche de l'agriculture. »

L'Angleterre n'était pas encore la terre de l'économie politique, et la division du travail n'était pas comprise. Aujourd'hui le *yeoman*, l'homme libre, cultivant sa propre terre, a presque disparu. Ce sont pourtant ces francs-tenanciers qui ont été les soldats de la révolution anglaise. L'*ironsides*, le régiment de Cromwell, était composé de gens de campagne, petits propriétaires, montés sur leurs propres chevaux. La pétition en faveur de Hampden fut portée au parlement par une troupe de cavaliers gentilshommes et francs-tenanciers du comté de Buckinghamshire, au nombre de 2,000 suivant les uns, de 6,000 suivant les autres. Au XVIIe siècle, l'Angleterre avait encore une foule de petits propriétaires vivant sur leurs terres, gens libres, prêts à défendre leur liberté les armes à la main. Ces laboureurs étaient les muscles et les nerfs de l'école libérale et protestante. Aujourd'hui les grands propriétaires les ont dépossédés : rien ne gêne cette continuelle absorption. Les grandes

fortunes de la banque, du négoce, se consolident toujours dans le sol. Est-ce demander à la terre un trop petit intérêt que de se contenter de 2 1/2, de 2 pour 100? la terre n'est point si avare, elle ajoute à cela des biens inestimables, la considération, la parité avec ce qu'il y a de plus respecté, l'autorité, l'influence locale, des fonctions judiciaires, la puissance politique. Les noirs comptoirs de la Cité, les mines creusées aux profondeurs des montagnes, les docks où s'accumulent les produits du monde entier, les fumantes usines, ces milliers de navires qui sillonnent les mers, tout paie tribut au vieux sol anglais. Quels prodiges d'activité n'a-t-il point fallu pour achever tant de nobles demeures où, dans le calme des grands parcs, toute activité semble éteinte! Ces oasis de paix, ces épais gazons qui amortissent le bruit des pas de l'homme, ces arbres solennels qui ne craignent rien que du temps, sont la dernière métamorphose des énergies humaines. Dans le silence de Blenheim, j'entends les cris d'un champ de bataille; l'immobile et mélancolique douceur de tant de beaux lieux est un voile à travers lequel la pensée peut rechercher les fantômes remuans du passé, les luttes de l'éloquence, les angoisses de la spéculation, les efforts du travail, les souffrances de générations entières.

Le prix de la terre va toujours en grandissant, et la demande est toujours supérieure à l'offre en dépit d'une continuelle émigration dans le monde entier. La richesse essaie toujours d'arrondir ses domaines, et l'agriculture intensive, devenue une pure industrie, tend à étendre les fermes pour diminuer les frais généraux. Il en résulte que le nombre des fermiers diminue aussi bien que celui des propriétaires.

La population rurale se divise en trois classes : propriétaires, fermiers, ouvriers agricoles vivant de salaires. En aucun pays, cette division d'attributions ne se trouve aussi complète, aussi exclusive; bon ou mauvais, le système a droit au nom d'anglais. A première vue, il frappe par quelque chose d'artificiel; il sépare trois choses, la terre, les instrumens du labour, les bras, qui se lient cependant et se complètent. Le système sert pourtant d'idéal aux économistes, et ils l'offrent sans hésitation comme modèle; ils le croient plus favorable qu'aucun autre à une production abondante : il met l'agriculture au niveau de la grande industrie.

Les charges de la terre sont légères; la loi, faite jusqu'ici par des propriétaires, l'a toujours ménagée. Jusque dans les temps modernes, elle avait des préférences marquées pour la grande propriété. Au-delà d'une valeur de 100,000 livres sterling, le droit de mutation était fixe et non proportionnel à la valeur. Depuis 1850, il est devenu proportionnel; le parlement l'a fixé à 10 shillings

pour 100 livres ou 1/2 pour 100; la propriété ne perd donc presque rien à changer de mains. Les droits de succession sont les suivans :

Pour le fils, la fille ou le successeur en droite ligne.. .	1 pour 100	sur la valeur.
Pour le frère, la sœur ou leurs descendans.	3 pour 100	—
Pour frère ou sœur de père ou de mère et leurs descendans..	5 pour 100	—
Pour frère ou sœur de grand-père et grand'mère. . . .	6 pour 100	—
Aux autres degrés ou pour les étrangers.	10 pour 100	—

II.

L'aristocratie anglaise a son fondement sur la richesse; sa puissance n'est pas seulement, comme celle des noblesses proprement dites, une puissance d'imagination. Ce qui donne le pouvoir, c'est la propriété, et de toutes les propriétés la plus robuste, la plus inébranlable, — ce ne sont pas des noms vains, des fictions, des symboles; sous les apparences idéales, il y a une trame ferme et résistante. L'esprit barbare a toujours respecté la force, la possession, le succès; il a vu dans la propriété la vraie garantie de la liberté. Est-on libre quand il faut tendre la main? D'où vient que l'église anglicane se sent indépendante des particuliers, des administrations locales, des représentans de l'état? C'est qu'elle est propriétaire. Ses biens sont sous la sauvegarde de l'état (l'on peut même ajouter à sa discrétion), mais elle ne reçoit pas, à proprement parler, de salaire. Pourquoi les églises dissidentes sont-elles indépendantes? C'est parce qu'elles possèdent des maisons, des églises, des revenus. On peut en dire autant des universités, des écoles, des corporations, des sociétés de tout genre. La chambre des pairs peut être considérée comme propriétaire, car l'ensemble des domaines attachés aux pairies est comme un trésor qui lui appartient. Sans le droit de propriété, il n'y a pas d'indépendance durable.

Le protestantisme a encore concouru à rattacher la race anglaise à la possession des biens terrestres. Avant toute autre nation d'Europe, l'Angleterre a connu le pouvoir de l'argent : la première, elle a eu de bonnes finances. L'économie politique, la science des richesses, a trouvé là sa terre bénie. Le catholicisme avait fait de la pauvreté une vertu et montrait dans le ciel la seule conquête digne de l'ambition humaine; il livrait la terre aux ordres religieux, qui la laissaient stérile. La misère aux pays latins est encore presque un signe de sainteté, une grâce terrestre. La route étroite du ciel ne doit avoir que des ronces, des pierres et des épines. Que sont

les joies si courtes de la vie, ses triomphes si éphémères, auprès des bonheurs infinis, des consolations sans bornes de la foi qui s'oublie dans l'obéissance, et se laisse choir en quelque sorte dans les abîmes de l'espérance, du pardon, des richesses célestes? La foi écrase, brise les ressorts de l'ambition vulgaire, efface les pointes de l'envie, refroidit les instincts de l'animal humain. Quand un pays catholique adore la richesse, c'est le signe qu'il approche de la décadence.

Tout autre fut l'esprit de la réforme : le protestantisme est la religion de l'essor, et qui est capable de l'essor de la pensée le devient aisément de tous les efforts matériels. En rendant à la conscience toute liberté, le protestantisme lui donna le goût de la lutte: il dit à l'homme : Pense, agis. Ennemi de la mollesse, de la paresse, de l'effacement volontaire, il pousse l'homme dans la vie, non comme une victime, mais comme un combattant. Le royaume du Christ doit être fondé ici-bas; c'est tout de suite qu'une doctrine doit porter ses fruits. Les meilleurs, ceux qui possèdent la vérité, les saints, doivent être aussi les plus forts, les plus habiles, les plus heureux, disons crûment le mot; les plus riches. La pauvreté n'est que le signe de l'incurie. La conquête de la richesse indique un effort, une victoire de l'homme sur ses passions; elle suit l'économie, l'ordre, la règle. Les sociétés religieuses qui sont nées de la liberté ont une soif d'ordre qui va jusqu'à la tyrannie, et qui épouvante l'insouciance latine. Cette contradiction, qui n'est qu'apparente, a éclaté à Genève, en Écosse, en Angleterre, dans l'Allemagne du nord, aux États-Unis. Sitôt que l'homme construit lui-même sa foi, il devient plus âpre en toutes ses entreprises; la volonté suit toujours la puissance, et la puissance la volonté.

De bonne heure, on cessa donc en Angleterre de mépriser la richesse, on y vit non pas un danger, mais une protection; on se persuada que la liberté ne peut aller sans la richesse. Ce n'est point par un profond calcul politique que l'aristocratie anglaise s'assimile toutes les grandes richesses et s'attire toutes les supériorités. Elle ne fait que suivre l'instinct barbare, toujours vierge et ingénu; en face d'une force nouvelle, elle songe moins à la détruire qu'à s'en emparer. Elle aime naïvement le succès. L'esprit anglo-saxon est un aimant qui tourne toujours son pôle attractif vers la puissance, la fortune, le bonheur, le hasard même. Il élève tout ce qui s'élève, il fortifie tout ce qui est fort; il ne donne pas au destin d'inutiles démentis. Il entoure ses favoris d'admirations sans réserve, déifie ses héros, ne voit jamais de taches dans son soleil. Il a moins d'envie à la fois et moins de générosité que l'esprit latin; celui-ci console la faiblesse par la pitié et meurtrit la grandeur par l'ironie. Sa va-

nité dément les faits, les annule, les insulte; une certaine finesse perverse l'éloigne des causes trop victorieuses et des triomphes trop pleins. Une certaine noblesse l'attache aux grandeurs d'illusion, d'imagination, aux chimères dont le temps inflexible emporte les lambeaux. L'Angleterre n'aime point à renverser ses idoles, elle les hisse devant l'humanité et cherche à les faire paraître plus grandes; elle prend tout au sérieux et n'a pas besoin du moindre effort pour admirer tout ce qui est heureux, tout ce qui est fort. En France, on ne courtise que ce qu'il y a de plus puissant; en Angleterre, on courtise tout ce qui est puissant. Tout ce qui surgit des classes moyennes est immédiatement absorbé par l'aristocratie. Celle-ci se rajeunit ainsi sans cesse : un peu de sang saxon vient constamment se mêler au vieux sang normand. L'aristocratie est comme une forêt dont les troncs laissent tomber les branches mortes et portent chaque année de nouveaux rameaux. Les filles nobles ne dérogent pas en épousant des hommes sans titre. Dans la même famille, les uns ont un titre qui confère un privilége politique, les autres des titres de simple courtoisie, les autres n'ont aucun titre, aucune particule. Des hommes nouveaux portent des titres anciens; des familles très anciennes n'ont aucun titre. Le rang est recherché, mais la fortune l'est encore plus; on ne comprend pas la noblesse dans la gueuserie. Les jouissances d'imagination ont peu de prix, séparées des plaisirs et des avantages que donne la richesse. Il y a des patriciens, il n'y a point de race patricienne. Le grand seigneur anglais ne ressemble pas plus au grand d'Espagne, dans les veines duquel ne coule plus qu'un mince filet de « sang bleu, » qu'aux valets anoblis des gouvernemens absolus, généraux d'antichambre, favoris de boudoir, gent sordide, mendiante et vénale.

Tout le monde ne peut pas devenir noble en Angleterre : cela n'est vrai que des riches, mais tout le monde peut espérer de devenir riche. Si la richesse ne mène pas toujours aux honneurs, elle en est le chemin le plus sûr. La possession d'un certain nombre d'hectares francs d'hypothèques semble à tout Anglais le titre le plus naturel à la pairie. Les pairs nommés par lord Palmerston, lord Derby ou M. Gladstone sont, comme ceux de M. Pitt, de grands propriétaires. Le mariage entre l'aristocratie et la richesse est devenu même plus intime de nos jours. Si noble qu'on soit, il faut être riche. Les chemins de fer, le grand commerce, l'industrie, font trop de parvenus heureux : il faut lutter avec eux. Aurait-on vu, il y a cinquante ans, dans un journal le paragraphe que je relève : « Le comte de L..., ayant été nommé pair représentatif d'Écosse, se retire de la banque de M. M...; il est remplacé par son fils, lord K...

1866). » Aujourd'hui des fils de duc se font banquiers, ingénieurs, négocians.

L'aristocratie ne se trouve plus assez riche : le népotisme n'est plus aussi éhonté, aussi scandaleux que par le passé, bien que la naissance soit encore le meilleur titre pour l'armée, pour la marine, pour l'église, pour toutes les fonctions dont dispose le gouvernement. La richesse est la seule voie qui conduise à la puissance. Le commerçant enrichi va de son comptoir au parlement. Quand sa fortune est faite, il peut ambitionner l'honneur de représenter son pays. Il va aux agens parlementaires. — Qu'êtes-vous prêt à payer? — lui dit-on tout de suite. La main ouverte, il arrive dans quelque bourg ou comté où il sème l'argent. De mille façons on le lui extorque, souscriptions, charités, réparations d'églises, etc. Il y a des députés qui dépensent plusieurs milliers de livres à se faire élire, et continuent à payer une sorte d'impôt annuel de 1,000, 2,000 livres. Est-ce trop, s'ils arrivent à se hisser dans la pénombre aristocratique, à se mêler avec leur famille aux vieilles familles des comtés et au tourbillon mondain de la capitale?

Il ne faut pas longtemps pour découvrir que le manteau de la vieille aristocratie couvre aujourd'hui une ploutocratie. Sans fortune, on ne peut prétendre à rien, ni à la considération sociale, ni aux honneurs. On refuse de croire au mérite qui ne sait rien obtenir pour lui-même. Sans fortune, Robert Peel, Gladstone, Disraeli, Bright, auraient toute leur vie erré autour du parlement. Autrefois les bourgs-pourris étaient comme des canonicats politiques qu'un grand seigneur pouvait donner à un parent pauvre, qu'un riche achetait. La réforme les a supprimés. Robert Peel était fils d'un filateur qui mourut en 1860, laissant 60 millions de fortune. Cette fortune le mit de pair avec l'aristocratie. A vingt et un ans, en 1809, il acheta un bourg-pourri qui avait douze électeurs. La société anglaise est hermétiquement fermée à la pauvreté. Est-il étonnant que la poursuite de la richesse soit si ardente, que la vie soit, pour presque tous, comme une lutte et une bataille? On sent partout l'effort, la tension. Étrange spectacle pour un témoin désintéressé! Tant d'efforts pour arriver souvent à de si petites fins, le sentiment du devoir transporté dans des choses artificielles et qui semblent superflues, des vies qui s'usent à soutenir de simples dehors, la vertu, le talent, le génie même, asservis à une inexorable tyrannie sociale! Mais, d'une autre part, une activité que rien ne lasse ni n'arrête et qui remue incessamment les choses matérielles comme les idées, une force qui cherche plutôt qu'elle n'évite les obstacles, tous ces beaux ouvrages enfin dont la grandeur fait oublier les misères et les souffrances de l'ouvrier!

Plus s'effacent les frontières vagues qui séparent l'aristocratie de la bourgeoisie opulente, plus la convoitise sociale devient ardente. L'être et le paraître se cherchent, se rapprochent, s'épousent. Dans un pays de priviléges, ce qui étonne, ce n'est point l'admiration que les enrichis éprouvent pour l'aristocratie, c'est plutôt le respect naïf que l'aristocratie ressent pour la richesse, et qu'elle ne cherche nullement à dissimuler. Ce sentiment vient du grossier bon sens de la race; elle respecte l'argent, elle sait que l'argent est une force, une réalité. Qui osera dire qu'un million soit une chimère, une valeur de caprice, une chose méprisable? L'imagination voit du premier coup ce qu'il y a dans ce mot, des maisons, des champs, le luxe, l'autorité, la pairie peut-être, c'est-à-dire le droit héréditaire à gouverner les hommes.

Le capital, qui sert de lien entre l'aristocratie et la bourgeoisie, grossit chaque jour avec une surprenante rapidité. En 1842, le revenu qui payait l'impôt à l'état (provenant de terres, maisons, chemins de fer, mines, commerce, actions industrielles, professions, corporations et établissemens privés) était de 3 milliards 900 millions. En 1862, l'impôt du revenu était payé par un revenu de 5 milliards 1/2 provenant des mêmes sources. De 1842 à 1852, en dix ans, le revenu taxé augmentait de 6 pour 100; de 1852 à 1861, dans les dix années suivantes, il augmente de 20 pour 100, du quart. En 1868, le revenu imposé dépasse 10 milliards. Quelle expansion du capital! La classe qui en est dépositaire devient chaque jour plus nombreuse, plus ambitieuse. Tout remue, enfle, se transforme. La marée des classes moyennes monte toujours. Oter à ces âmes tendues vers la richesse la vue de grandeurs tangibles, éclatantes, serait leur ôter leur idéal.

L'Angleterre, la première, a connu la puissance des capitaux; elle a pu dès 1750 réduire l'intérêt à 3 pour 100. Elle n'a point tenu le capital d'une main avare enfoui dans les choses immobiles, elle lui a donné des ailes, cherché les aventures, les hasards; ses calculs ont rêvé la conquête de l'univers. A côté de l'aristocratie rayonnante, visible, maîtresse du sol, de la popularité, une autre s'est élevée lentement, d'abord humble et ignorée, cachée dans les comptoirs, derrière les gros livres au large dos de cuir, les murs de briques des usines. Dans l'horizon triste et fermé de la vie bourgeoise, pendant les journées sombres et taciturnes, les âmes sont illuminées par les visions de la noblesse, du luxe, de la puissance. La bourgeoisie tient les yeux fixés sur l'aristocratie, l'aristocratie cherche la richesse. Elle lui sert de patron, d'appui; elle la protége. « D'autres nations ont fait céder des intérêts de commerce à des intérêts politiques, celle-ci a toujours fait céder ses intérêts politi-

ques aux intérêts de son commerce (1). » Comme une ventouse, il faut que le commerce tire au cœur anglais le sang du monde entier.

Au XVIIe siècle, on était extrêmement riche avec 20,000 liv. st. par an. C'était le revenu des trois ducs les plus opulens, Ormond, Buckingham, Albemarle. Le chiffre moyen du revenu pour un pair était de 3,000 livres, pour un membre des communes de 800 livres. Les ministres ne reculaient devant aucun moyen pour enfler leurs appointemens. La corruption parlementaire était sans vergogne. Les chanceliers, les lords de la trésorerie, les lords lieutenans d'Irlande faisaient des fortunes rapides. Titres, places, commissions, tout se vendait. Sous Jacques II, Sunderland, le président du conseil, recevait de Louis XIV une pension de 8,000 livres; d'Irlande, Tyrconnel lui envoyait des sommes énormes, le roi l'accablait de ses dons. Aujourd'hui il y a des bourgeois presque inconnus, dont le nom n'est jamais prononcé hors de la Cité, des grands ports, des districts manufacturiers, qui sont aussi riches, plus riches que les descendans des vieilles familles. Cependant il n'y a aucune hostilité entre la richesse héréditaire et la richesse des parvenus. La classe nobiliaire s'étend à mesure que grandit la fortune publique. Pitt à lui seul fit 140 pairs; il dédaignait trop les honneurs pour n'en être pas prodigue. La pairie, à son avis, convenait naturellement à la grande fortune : c'était une vanité ajoutée à d'autres vanités. Il n'y a pas aujourd'hui moins de 462 pairs qui ont droit de siéger à la chambre des lords; il n'y a pas de limite constitutionnelle à ce chiffre. Par les mariages, les alliances, l'aristocratie résorbe continuellement la richesse produite par le travail. Le tiers-état, qui ne se sent pas séparé de la noblesse par une insurmontable barrière, n'éprouve pour elle aucune haine : il y a une noblesse non qualifiée qui est toujours mêlée au tiers. Le parlement dès longtemps a été l'assemblée d'un ordre mixte formé de nobles et de marchands. Les gens de finance, de loi, de commerce, s'y trouvaient mêlés aux porteurs des noms les plus antiques. Le tiers ne devint point, comme en France, ennemi de l'aristocratie, car, celle-ci étant plus démocratique que dans notre pays, la démocratie y est devenue plus aristocratique.

Il n'y a pas encore en Angleterre de lutte ouverte entre l'aristocratie et la démocratie; l'histoire du pays est remplie des luttes entre l'aristocratie et la royauté. Le triomphe de l'aristocratie n'a été si durable et si glorieux que parce qu'il était une victoire contre la tyrannie. Sous les deux premiers George, les whigs défendent les droits de la maison de Hanovre; ces défenseurs sont en réalité des

(1) Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XX, chap. VII.

maîtres. Sous George III, les tories reprennent quelque influence, mais ce n'est qu'au prix de l'abandon de leur fidélité à une cause détestée par le peuple. Le souvenir des grandes luttes contre le despotisme religieux et politique sert d'auréole à la classe aristocratique, et la nation assiste comme de loin à ce duel des partis qui se disputent le pouvoir, les places, les dignités, le patronage. Il lui suffit de voir la royauté séparée de Rome et docile aux parlemens. Peu lui importe que les uns réclament tous ces biens comme un droit, que les autres les achètent par un peu plus de complaisance envers la royauté. Cette complaisance n'est déjà plus que de la courtoisie. Les grandes familles whigs, nées dans la pourpre, se transmettent la puissance politique comme un héritage. Elles imposent au roi des ministres qu'il déteste.

Il y a déjà un peuple anglais, mais ce peuple n'a que des passions simples, élémentaires, la haine du pouvoir absolu, l'horreur de Rome, un patriotisme jaloux. Tant que ces passions sont satisfaites, il ne demande rien de plus. Il ne se mêle point au drame politique. Les whigs deviennent les ennemis de la royauté roidie contre leurs prétentions, ils sont les champions de la suprématie parlementaire; cependant leurs ministères sont, comme ceux des tories, des ministères de patriciens. Dans celui de lord North (de 1770 à 1782), il n'y a que des pairs et des fils aînés de pairs; North, fils aîné d'un comte, reste presque seul aux communes. M. Pitt, qui succéda au ministère de coalition, fut seul aussi dans la chambre basse; tous ses collègues étaient des pairs. Le ministère d'Addington, qui le remplace, renferme cinq pairs et quatre aînés. Dans le deuxième ministère de Pitt (1804), il n'y a avec lui à la chambre des communes que Castlereagh. La puissance politique était un monopole, un patrimoine. Elle ajoutait quelques émotions de plus aux plaisirs et aux enivremens de la jeunesse. A vingt-neuf ans, lord Shelburne est secrétaire d'état, Pitt à vingt-cinq ans premier ministre. Chesterfield n'avait pas atteint sa majorité quand il entrait à la chambre des communes, ni Fox, ni lord Liverpool : celui-ci, à trente ans, négociait, comme ministre des affaires étrangères, la paix d'Amiens.

La guerre avec la révolution française et avec l'empire servit les intérêts de l'aristocratie. Elle la grandit outre mesure; elle hissa Liverpool, Castlereagh, des hommes médiocres, à la hauteur de la gloire impériale, et, quand Napoléon tomba de ce sommet où l'avait porté son funeste génie, ils y demeurèrent dans les rayons de Trafalgar, de Waterloo, admirés, redoutés, pareils à des dieux. Si l'Europe vit avec un étonnement et un respect nouveaux les représentans d'une politique si heureuse, si ses souverains mêmes se

firent les courtisans des hommes d'état de la Grande-Bretagne, le peuple anglais pouvait-il rester insensible à ces triomphes? La royauté n'y avait eu aucune part : l'Angleterre avait été sauvée par son parlement aristocratique, et non-seulement sauvée, mais portée à travers mille hasards et mille périls, par une volonté tenace et romaine, à un degré de puissance qui confond l'imagination et qui étonnera l'histoire, quand elle ne regardera qu'à l'étendue et à la population des îles britanniques.

Si la politique extérieure de l'aristocratie anglaise fut aussi heureuse que hardie, sa politique intérieure sut éviter les fautes qui ont ruiné la plupart des aristocraties. Elle ne contraignit jamais la nation à la regarder comme une ennemie; elle ne sépara jamais ouvertement, insolemment, ses intérêts des intérêts du peuple, son honneur de l'honneur anglais. Elle sut toujours plier pour ne jamais rompre. On ne la vit jamais se porter tout entière du même côté dans les grandes luttes de l'opinion : elle sut donner des soldats et des chefs à toutes les causes; on trouve quelque grand nom aristocratique mêlé à tous les mouvemens, à toutes les réformes, à toutes les luttes politiques, religieuses et sociales. Elle ne cherche jamais la gloire de se perdre, les plaisirs féminins de la vanité qui défie la nécessité, les joies amères de la défaite. Elle a des instincts plutôt que des principes, des préférences plutôt que des doctrines; elle obéit à des traditions plutôt qu'à des règles immuables.

Après la révolution, les deux partis dont l'un avait vaincu la royauté, dont l'autre avait été vaincu avec elle, se transformèrent graduellement. Les jacobites devinrent les tories : l'attachement ardent, personnel, chevaleresque, pour la royauté se transforma en fidélité raisonnée et attiédie pour des principes et des théories de gouvernement; quant aux whigs, défenseurs naturels de la dynastie étrangère, ils avaient eux-mêmes affaibli et comme neutralisé la royauté, ils lui accordaient une fidélité despotique, elle était leur ouvrage et leur créature pour ainsi dire. Entre ces triomphateurs jaloux, hautains et une royauté douteuse, de fraîche date, que pouvaient faire les tories? Ils résistèrent à la centralisation, défendirent les petits propriétaires, les paysans, contre les grandes familles opulentes et avides. L'insolence, le népotisme des vainqueurs, la corruption qui suit toujours les grandes révolutions politiques et qui atteignit moins les vaincus, les froideurs de la royauté, tout contribuait à rapprocher du peuple le parti dont les principes étaient pourtant le moins populaires. Ainsi se perpétua dans tous les rangs de l'aristocratie un sentiment de solidarité avec la nation, ici entretenu par les souvenirs de la révolution, ailleurs par une nécessité politique en même temps que par une plus grande rusticité,

partout par la diffusion continuelle des idées et des intérêts. Un esprit commun pénétrait ces factions qui se disputaient le pouvoir : ne jamais changer que ce qu'il était impossible de conserver, conserver tout ce qui ne menaçait pas immédiatement ruine, réparer plutôt que renverser, céder toujours assez vite pour ne jamais paraître contraint, — opposer au spectacle des libertés anglaises les stériles agitations et les chutes lamentables des nations tourmentées du rêve de l'égalité, — maintenir enfin et exalter par tous les moyens le patriotisme de la nation, et lui faire voir dans son antique constitution la sauvegarde de sa grandeur et l'instrument de son ambition.

Ces sentimens, que personne ne discute, qui sont devenus comme des formes congénitales de la pensée, trop profondes pour être des calculs, ont acquis la puissance des instincts. Ils font de l'aristocratie anglaise la plus souple à la fois et la plus tenace, la plus fière et la moins entêtée, la plus solide et la moins immobile. Une double clientèle attache de toutes parts l'aristocratie à la nation, celle de la vanité et celle du besoin. Tous les fleuves de la richesse descendent vers la mer aristocratique, et les patriciens n'ont pas besoin, comme les sénateurs de Rome, de se faire un cortége de parasites. D'un autre côté, le droit d'aînesse tient autour des chefs de maison les cadets et leurs familles comme autant de satellites qui gravitent autour d'une pesante planète. Ces cercles concentriques de la richesse et de la pauvreté noble se mêlent, se traversent en tout sens comme des ondes, et vont expirer bien loin du centre. Aussi l'aristocratie se laisse toujours pénétrer à la longue par les idées nouvelles, elle n'oppose jamais au progrès ces barrières d'imagination que nul raisonnement, nul traité ne peut faire céder. En livrant, en détachant une à une les pièces de son armure féodale, elle n'a rien perdu de sa puissance morale; elle a toujours fait plus de cas de son autorité politique que de son prestige social : sa grande affaire a moins été le gouvernement que la jouissance de la terre anglaise. Le vieil esprit normand l'emporte encore sur l'ambition romaine. Jamais possession ne fut plus pleine, moins précaire, moins contrariée par les caprices et les hauteurs de ce qu'ailleurs on nomme l'état. On cherche partout l'état dans les provinces anglaises, on ne le trouve nulle part. Police locale, justice, routes, prisons, asiles, écoles, tout relève des propriétaires. On ne croit pas aux autorités déléguées et de seconde main. Ce n'est point parce qu'un grand seigneur est lord lieutenant d'un comté qu'on le respecte : il est lieutenant du comté parce qu'il est un grand seigneur, parce qu'il a de grands domaines, un grand nom.

III.

Les parlemens ont été les serviteurs de cette puissance, appuyée au sol et seule visible pour le peuple; les splendeurs d'une cour comme celle de Versailles n'en ont jamais détourné les yeux. Que de châteaux plus beaux que les palais royaux, environnés de plus de majesté et d'autant de souvenirs! Les ministres restent de simples citoyens, ils vont à leur ministère comme à un bureau : ce sont des intendans, des hommes d'affaires; le pouvoir ne met pas en un jour tout à leurs pieds, rang, fortune, talent, beauté. Ils n'ont pas les enivremens d'un pouvoir qui reste absolu, quoiqu'il s'exerce au nom d'un maître. Pitt a eu des visées personnelles, il était consumé par une volonté solitaire, et sans confidens : seul, il a fait par exemple l'union de l'Irlande et de l'Angleterre; mais la plupart des ministres, et je parle des plus illustres, se sont moins regardés comme les maîtres que comme les serviteurs d'un parti, d'une classe. Walpole, Liverpool, Palmerston, n'ont jamais rien inventé. Walpole demeura vingt ans au pouvoir sans rien perdre de la rudesse joviale du gentilhomme campagnard, d'humeur facile, infatigable, toujours prêt; esprit délié d'ailleurs et plein de ressources, quoique sans nulle hauteur, il voulait surtout rester en place, et fit l'Angleterre plus grande, presque sans le savoir, presque sans le vouloir. Dans tous les cabinets, il y a les orateurs, les hommes d'affaires hissés au pouvoir et à côté d'eux des hommes que leur simple nom y porte naturellement, plus oisifs et aussi indispensables, d'ambition plus muette et cependant aussi impérieuse. Les batailles politiques de l'Angleterre font penser aux combats d'Homère, où il y a toujours deux sortes de combattans, les hommes et les dieux. Les passions sont presque les mêmes, les dieux sont quelquefois vulnérables; mais Troyens et Grecs se donnent des coups mortels, et quand leurs favoris ont mordu la poussière, les dieux remontent à l'Olympe. Dans les ministères de ce siècle, les Atrides ont été Fox, Perceval, Canning, Peel, Disraeli, Gladstone. On a vu des ministres assez hardis pour faire à leur parti une sorte de violence : avant les deux réformes parlementaires, il s'en est trouvé qui ont songé à ce grand peuple sans voix et véritablement sans représentans. Tout en servant leur parti, les meilleurs ont cherché à servir la nation; mais ils n'ont jamais prétendu le faire autrement qu'en convertissant leur propre parti à leurs idées, ils n'ont jamais montré au peuple un ennemi dans le parlement ni dans l'aristocratie.

« Vous autres, écrivait Burke au duc de Richmond en 1772, gens de grande maison et de grande fortune héréditaire, vous ne res-

semblez pas à des hommes nouveaux comme moi. Quelque forts que nous puissions devenir, quelles que soient la dimension et l'exquise saveur de nos fruits, nous n'en sommes pas moins des plantes annuelles, nous naissons et nous mourons dans la même saison; mais en vous, si vous êtes ce que vous devez être, mon regard se plaît à reconnaître ces grands chênes qui ombragent toute une contrée et qui perpétuent ces ombrages de génération en génération. » C'est ce même Burke qui appelait l'aristocratie « le chapiteau corinthien de la société anglaise. » Si, pour juger un pays, on examine l'idéal social qu'il s'est donné, et c'est le seul moyen de le bien juger, il faut voir ce qu'a produit dans l'ordre moral la primauté incontestée et séculaire de l'aristocratie. L'idéal social de l'Angleterre se résume dans le type du *gentleman*, figure unique et presque indéfinissable, qui est comme le dernier fruit du système aristocratique : que de temps, de luttes et d'efforts, que de sang, de combats, n'a-t-il point fallu pour composer cet exemplaire idéal de la virilité anglaise! Comme un métal en fusion suinte à travers des monceaux de scories, ce type s'est lentement dégagé de la grossièreté, de l'avarice, de l'orgueil vulgaire des temps passés.

Paley ne pourrait plus définir aujourd'hui le point d'honneur « un système de règles établies par les gens du monde pour faciliter leurs rapports mutuels et non pour un autre objet; » il n'affirmerait plus que ce code n'est point blessé par « la cruauté envers les domestiques, la rigueur envers les dépendans, les fermiers, par le manque de charité vis-à-vis des pauvres, par les injustices que fait aux marchands l'insolvabilité ou le refus de paiement. » Ces paroles étaient peu injustes, adressées à la génération qui demandait la mode aux fils dissolus de George III, mais le triomphe des idées libérales a été aussi le triomphe des idées morales. Le mot de *gentleman* est pourtant bien ancien; il paraît déjà sous le règne d'Henry VI, seulement il s'applique moins pendant les siècles suivans à un caractère qu'à une condition sociale, il n'a encore qu'une partie de son sens moderne, et désigne ceux qui, sans avoir de titre, ne sont pas des plébéiens. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, les mœurs des gentilshommes campagnards étaient encore très grossières. Ils étaient élevés par des valets, des gardes-chasse, des chapelains réduits au rang de domestiques. Ils voyageaient peu, sortaient rarement de leur terre. La chasse et ses hasards, la guerre d'occasion, l'esprit de famille et de race, l'autorité du magistrat et la vanité du commandement militaire, entretenaient l'esprit d'indépendance. La hauteur patricienne se couvrait d'une rude étoffe plébéienne, les idées nouvelles avaient peine à pénétrer ces intelligences alourdies, ces vies matérielles, ces fidélités héré-

ditaires et presque canines aux dogmes politiques et religieux les plus étroits; mais le temps, la culture, l'impérieuse histoire, ont graduellement transformé ce caractère, en gardant ses vertus et sa vigueur native, il s'est dépouillé de son âpreté. Le *gentleman* anglais n'est point le gentilhomme français : il a des qualités plus froides, plus sérieuses. Son courage n'est pas bouillant, téméraire et chevaleresque; il est toujours calme, et il ne cherche et n'aime les extrémités du péril que pour faire briller son indifférence. Ce n'est pas non plus l'honnête homme du temps de Louis XIV; il est moins courtisan, moins poli, moins facile. Il ne s'efface jamais complétement, se respecte trop lui-même pour prendre les airs de néant ou les aimer chez les autres. Ce qui chez le baron féodal était l'indomptable fierté barbare est devenu, en traversant les siècles, une assurance tranquille; par un retour naturel, l'égotisme, ce sentiment qui fait que chacun ose être soi, s'accompagne d'un respect scrupuleux du droit d'autrui, d'une réserve délicate qui va parfois jusqu'à la timidité.

Mais il n'y a pas dans ce caractère de plus beau trait que le viril amour de la vérité; l'âme s'y est attachée d'une force si invincible qu'elle s'en est pénétrée, et que tout mensonge y devient impossible. L'aristocratie anglaise est la plus authentique, la plus vraie qu'il y ait au monde. Un *gentleman* rougirait de changer de nom, d'usurper un titre. Il ne trouverait pas de dupes volontaires d'une si basse supercherie. Nulle part on n'a mieux calculé ni pesé ce que vaut la parole humaine. Il faut venir étudier dans les tribunaux anglais l'art de témoigner, de comprendre, d'interpréter les témoignages. Le mensonge anglo-saxon n'est point le mensonge naïf et fanfaron des peuples du midi, qui n'a pas de but et s'enivre de lui-même; il paraît, même à ceux qui s'en rendent coupables, une horrible extrémité. L'œil ne perd jamais la faculté de séparer l'ombre et la lumière, de distinguer le vrai du faux. L'âme va au vrai comme un trait bien lancé et ne s'en détourne qu'avec un grand effort. Tant de conventions, de préjugés, de fictions, sont comme des voiles dont l'esprit s'enveloppe pour ne pas trop apercevoir le vrai. Si l'on procède avec tant de lenteur, c'est qu'on n'aime point à se démentir. « Si un enfant, dit Johnson, déclare qu'il a regardé par cette fenêtre, et qu'il ait regardé par la fenêtre d'à côté, fouettez-le. » L'air de la liberté est mortel à la fraude : dire d'un homme qu'il est *sûr* (*safe*) est le plus bel éloge qu'on en puisse faire. Le *gentleman* anglais n'a aucune peine à porter un secret : il est le secret vivant. Sa vie est tissée de prudence, de réserves; il a peu de confidens, n'aime point à faire voir à des yeux étrangers les faiblesses, les contradictions, les incohérences de la vie cachée. Il ne s'abandonne point

aux plaintes vaines, aux indiscrètes imprécations des euples du midi. On sent, on devine en tout homme une vie cachée; les cœurs ne sont point des portes dont les gonds sont usés. Les amours, les haines sont silencieuses. La conscience, enfermée sous des enveloppes plus épaisses, est plus délicate, plus tendre, plus morbide. Les mots sont mesurés, parce que les mots sont des actes. L'Anglais remplit les devoirs de l'amitié avec un soin scrupuleux qui fait trop penser au devoir, pas assez au plaisir. Il en est ainsi pour son hospitalité; il se doit à lui-même de bien traiter son hôte : il lui montre fleurs, tableaux, chevaux, tout ce qu'il possède, — de lui-même, peu de chose. Dans un pays d'aristocratie, le type du *gentleman* représente le principe d'égalité; la moindre nuance de servilité, de flatterie, l'émotion instinctive devant le titre ou la richesse, l'imitation, l'affectation, sont des dissonances. Toute imitation est vulgaire, toute affectation blesse la sincérité. Tout au plus peut-on admettre un certain genre de gaucherie qui ressemble à de la pudeur; mais l'idéal est dans le parfait équilibre entre l'être et le paraître, entre la pensée et l'action, dans une sécurité paisible qui ignore plus encore qu'elle ne dédaigne tous les faux-semblans, les hommages injurieux, le luxe inutile des vanités. C'est ainsi que la vertu, l'honneur, la culture de l'esprit, ont fait naître une certaine égalité au sein même des priviléges. De même que dans l'ancienne noblesse militaire française tout gentilhomme valait un gentilhomme, dans la société anglaise un *gentleman* vaut un *gentleman*.

Vous trouverez le *gentleman* aux États-Unis comme en Angleterre; toutefois il reste à la civilisation anglaise la gloire d'avoir produit l'idéal moral d'où ce type devait sortir. Il n'est pas vrai que l'aristocratie anglaise soit ouverte à tous : elle n'est ouverte qu'à la richesse. Il y a un certain degré de pauvreté, — qui ailleurs ne s'appellerait pas la pauvreté, — qui déclasse, qui rejette l'homme dans une espèce de gouffre où il s'enfonce, inconnu, non pas méprisé, mais oublié, pareil à une chose sans nom, épave humaine qui flotte quelque temps sur la misère; au-dessus, malgré la diversité des conditions, une sorte d'égalité peut naître, fondée sur quelque chose de presque indéfinissable, sur la culture de l'esprit, sur le raffinement des sentimens, sur une certaine vision morale qui se mêle aux visions grossières des sens. Je ne sais pas si l'on ne trouverait point dans la haute bourgeoisie anglaise les représentans les plus parfaits de l'idéal, bien qu'il ait été créé au sein de la société aristocratique. Comme une tache d'huile qui s'étend, l'idéal a depuis longtemps débordé l'aristocratie, il a gagné la bourgeoisie riche, puis la petite bourgeoisie elle-même. Les classes moyennes ont cherché à rache-

ter ce qui leur manquait par des vertus plus achevées, par une culture plus intensive, si je puis me servir de ce mot; elles ont perdu à cet effort un peu de grâce, elles y ont gagné plus de finesse. Le type au reste est aujourd'hui indépendant; il ne tire plus rien de son origine, semblable à ces oliviers aux larges rameaux dont le tronc est réduit à une mince écorce.

Le propre d'un idéal, c'est de dominer la réalité, de servir aux faits de contraste en même temps que de modèle. Si l'on doit accorder à l'aristocratie anglaise le mérite de s'être tenue aux plus hauts étages et d'avoir en tout temps offert au pays des modèles dignes d'être suivis, il est juste aussi de la rendre responsable des maux qui sont toujours attachés aux priviléges. Si ces maux ne sont pas plus apparens, c'est qu'ils ne frappent directement que la partie la plus intelligente et la plus cultivée de la nation; encore celle-ci en a-t-elle à peine conscience. L'idée pure du droit et de l'égalité ne peut traverser les mailles serrées des notions artificielles; elle est sans cesse voilée par le respect, la fiction, par un certain genre de patriotisme superstitieux. On est tout surpris en Angleterre de n'entendre jamais attaquer le droit d'aînesse, qui chasse chaque année hors de leur pays tant d'hommes obligés de chercher fortune. Celui que le hasard de la naissance n'a point favorisé, le bâtard de la fortune, va sans se plaindre au-devant des combats et des aventures de la vie. L'effort perpétuel cesse d'être pour beaucoup une douleur et devient presque un besoin. Le marchand, le négociant, ne s'arrêtent pas volontiers sur le chemin de la richesse, ils veulent toujours monter plus haut; ils ne savent pas, ne veulent pas se reposer. A vingt ans, on est trop confiant et trop généreux pour accuser le droit d'aînesse; à cinquante ans, on n'attaque pas ce qu'on a toute sa vie, de la bouche au moins, défendu. Le plaisir qu'on éprouve à défendre le droit est plus difficile à goûter que le plaisir de se sentir supérieur à l'injustice, joie négative, muette et hautaine, qui convient bien à des natures discrètes. Ainsi toutes les passions humaines, les meilleures comme les plus mauvaises, sont liguées pour soutenir le privilége, — la fierté, la générosité, l'esprit de famille et de caste, le besoin d'agrandir sans cesse cette Angleterre du dehors qui sert à la gloire et à la richesse de la vieille Angleterre, l'ardeur au travail, le besoin de se repaître au moins par la vue, si on ne peut le faire par la possession, de splendeurs matérielles éclatantes et de richesses qui nulle part n'ont d'égales.

Au-dessous du souverain, les lords sont ce qu'il y a de plus élevé dans la nation. Pour la multitude, pour le paysan, pour le boutiquier, pour le radical même, le lord n'est pas un homme comme un autre. On n'a pas d'autre nom à donner à Dieu. Le respect que les barons

imposaient jadis par la force leur est offert aujourd'hui comme un tribut volontaire. Il n'y a pas d'égalité, même dans l'enfance. A Oxford, les étudians nobles se reconnaissent à un détail de costume. A Eton, quand un écolier va faire ses adieux au maître, il trouve dans l'antichambre un plat couvert de billets de banque. Il y dépose de 10 à 15 livres sterling, s'il est roturier; s'il est titré, il va jusquà 50. Les nobles paient tous les ans 12 guinées au *head-master*, le double de la rétribution ordinaire (1), traduction un peu plate du fameux adage « noblesse oblige. » Ces respects d'exception qui déforment la droiture naturelle de l'enfance, tant de détails vulgaires de préséance, de pantomime servile, sont devenus naturels. Les âmes sont pliées à l'admiration volontaire et à l'adoration naïve. Le spectacle de tant de vies qui sont des combats et ne se hissent au pouvoir et à la fortune qu'à travers les souffrances, les hasards, a moins de charme pour des imaginations naturellement sombres que celui d'existences pleines, faciles, heureuses, sans doutes et sans craintes. Les yeux se tournent volontiers vers les lampes dont la flamme égale ne vacille jamais.

On trouve le même sentiment mêlé aux instincts les plus bas dans cette partie très nombreuse de la petite bourgeoisie qui se plaît aux courses, aux paris, aux jeux de toute sorte. Elle voit, elle cherche dans le lord non pas l'homme politique, le législateur, mais l'homme de plaisir; elle l'aime prodigue, dissipé, beau joueur, un peu vicieux, d'allure insolemment familière. Les nouveaux riches envoient leurs enfans dans les grandes écoles, à Oxford, chercher la familiarité des enfans de l'aristocratie; ils encouragent bien plus qu'ils ne blâment toutes les extravagances que se permettent leurs aînés en bonne compagnie. Que leurs fils obtiennent des honneurs universitaires, ce n'est pas ce qui les touche le plus; ce qu'on leur demande, c'est de rapporter dans le cercle bourgeois des noms, des souvenirs. Les fils des nouveaux riches remplissent les universités : ils y donnent le ton autant qu'ils le reçoivent; c'est là qu'on peut étudier à sa source le principe fondamental de la société anglaise, qui est le mariage de l'aristocratie et de la richesse.

Et pourtant, si la noblesse a quelques ennemis, c'est dans la bourgeoisie qu'il faut les chercher; mais ce n'est pas dans la bourgeoisie à peine parvenue, c'est plutôt dans celle qui a elle-même déjà une sorte d'assiette et de tradition, dans les rangs de ceux qui reçoivent en plein visage les rayons du soleil aristocratique, qui connaissent le mieux la noblesse, ses défauts, qui sont le plus souvent contrariés par ses priviléges. Deux hommes ont été élevés en-

(1) *Papers on public school education in England in 1860*, by M. J. Higgins.

semble, à la même école, à la même université; pour l'un des deux, un titre, un mot remplace trente années de luttes, de tourmens. Que de labeurs, d'humiliations, de dégoûts, avant d'obtenir une baronnie ecclésiastique ou temporelle! Et, pour un heureux qui monte à l'Olympe, combien d'autres restent parmi les *dii inferiores* de la finance, de la chicane, de l'administration! Les affaires, la politique, les laborieux plaisirs de Londres, confondent souvent les pairs, les gens de loi, les gens de finance. A la longue, l'homme actif, tenace, intelligent, honnête, est sûr de conquérir ce qu'on pourrait nommer la pairie morale; toutefois la patience a de sourdes colères, la générosité se lasse, et par momens glisse dans l'envie. Tous ces sentimens confus, qui peuvent naître de la lutte de l'ambition et de la faiblesse, qui se redressent contre des fortunes doucement insolentes et naïvement cruelles, sont des forces invisibles et muettes. On n'y saurait voir un danger réel pour l'institution aristocratique; la bourgeoisie, qui cache sous ses admirations et ses hommages des instincts vaguement hostiles, ne cherche point à lutter contre elle, ne l'attaque pas. Le peuple au contraire, qui ne la hait point, la détruira peut-être quelque jour. Il l'aperçoit de loin, ses admirations contiennent moins d'envie et plus de tolérance; il a moins de souci du prestige social de la noblesse que de sa puissance politique : aussi ce prestige pourra-t-il survivre longtemps à la perte de tous les priviléges. L'aristocratie gardera bien longtemps les immenses avantages que lui confèrent sa richesse territoriale, sa haute culture, ses traditions. Les puissances d'imagination sont les plus tenaces, les seules invincibles; mais l'autorité politique de l'aristocratie est sans doute destinée en revanche à s'affaiblir de jour en jour. Les pairs ne jouent déjà plus ce rôle idéal qui dans la théorie constitutionnelle est assigné à une chambre haute. Le vice de leur situation tient à ce qu'ils semblent toujours moins défendre la justice et la vérité que leur propre privilége, les traditions d'une caste, des biens trop personnels. Leur impartialité est ainsi suspecte, et leur autorité politique est amoindrie par cela même qui établit leur autorité sociale. Quand le parti radical dénoncera la chambre haute comme hostile aux intérêts de la nation, la chambre haute sera en grand péril. On ne supporte plus de sa part, même aujourd'hui, une hostilité prolongée à la volonté des communes; on la représente comme un frein à la violence du nombre, des majorités populaires. Le frein serait brisé le jour où on le trouverait trop résistant.

Depuis bien longtemps, la chambre des lords ne tient que la seconde place dans le gouvernement du pays. La réalité a été plus forte que la fiction. Le talent parvenu battra toujours le talent hé-

réditaire. Parmi les pairs mêmes, ce sont des parvenus qui font la loi. Les ducs, les comtes ne pourraient se passer de pairs juristes, sans apanage, sans naissance. Jusqu'au bill de réforme de 1832, les deux chambres, ayant une origine presque commune, n'en faisaient vraiment qu'une. Les pairs gouvernaient indirectement et par procuration dans la chambre des communes, y faisaient entrer leurs frères cadets, leurs fils, leurs cousins, leurs neveux, leurs créatures. Depuis cette époque, la chambre des lords a senti la puissance politique lui échapper par degrés. Tacitement elle s'est promis de savoir toujours céder à temps aux volontés des communes. Sa complaisance garantit sa durée; « céder pour exister » semble être devenu sa devise.

Les lords sont plutôt des correcteurs de législation que des législateurs. M. Bright les a nommés un jour « des rétameurs de lois; » mais la critique des lois est peut-être ce qui exige les capacités les plus variées, et l'esprit de la haute chambre est un peu trop uniforme pour cette tâche. Tout est jugé, compris, examiné, interprété à un point de vue trop exclusif. Dans les questions de politique extérieure, la critique de la chambre haute a plus de portée : l'histoire, la diplomatie, sont des besognes qui conviennent bien à ceux qui portent un grand nom historique; dans ces questions mêmes, la pompeuse fierté des discours, l'évocation des grands souvenirs, couvrent mal une autorité qui décline et des traditions qui s'effacent. L'âme des lords est plus chatouilleuse et plus guerrière que celle des communes : il semble que les premiers redoutent sans cesse de voir évanouir ce rêve de puissance, de force et de grandeur terrestre qui a pris corps en eux et avec eux; mais notre temps, qui change tout, méprise les longs calculs. La menace ne sied d'ailleurs pas longtemps à ceux qui ne tiennent pas l'épée. La chambre des communes, avare du sang et des trésors du pays, décide seule aujourd'hui de la paix et de la guerre, et n'obéit qu'aux volontés spontanées et directes de la nation.

Il est fort douteux que la chambre des lords puisse conserver longtemps encore un caractère judiciaire. En ce moment, elle est la plus haute cour d'appel du royaume : elle domine la hiérarchie des cours de comté et des cours supérieures; c'est le *lucus*, le bois sacré où l'on arrive après avoir traversé toutes les forêts de la jurisprudence. La logique moderne, habituée à la distinction des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire, les trouve sans cesse confondus dans la constitution anglaise. Le pair est un législateur héréditaire. Cette idée étonne moins que celle du juge héréditaire : c'est qu'il est plus facile de faire la loi que de l'interpréter. La loi arrive devant le législateur héréditaire, écrite par les communes,

portée par l'opinion publique. Il la repousse ou la sanctionne; certes le privilége est grand, mais, pour le bien exercer, il ne faut guère que de l'honnêteté, une intelligence générale des besoins du pays, quelquefois du désintéressement. L'administration même de la justice demande de tout autres qualités, une intelligence bien plus aiguë, des habitudes et des aptitudes spéciales que le premier venu ne saurait posséder. Aussi en fait, quand la chambre des lords devient cour d'appel, elle ne se compose plus que du chancelier, des jurisconsultes de la chambre (les pairs légistes), disons le mot, des parvenus. Les autres pairs ont cependant le droit de siéger, et parfois ils en usent : cela est arrivé dans le procès de O'Connell; deux pairs ordinaires entraînèrent par leurs voix sa condamnation. A une époque troublée et dans une affaire qui passionnerait la multitude, les lords ordinaires ne pourraient plus sans doute revendiquer leurs priviléges judiciaires sans soulever des colères qui pourraient devenir fatales à tous leurs priviléges. Bornée aux pairs légistes, la chambre des lords est cependant une mauvaise cour d'appel. Elle siége si rarement en cette capacité, à des intervalles si irréguliers, qu'on ne peut jamais prévoir le jour ou même l'année où elle prononcera ses jugemens, et le mot de jugement ne s'applique à ses décisions que par un abus de langage, car il n'y a point de juge qui prononce un arrêt : chaque pair se contente d'exprimer ses vues dans un discours adressé à la chambre dans les formes ordinaires. Les jugemens de la cour suprême d'appel perdent ainsi leur force principale : ce ne sont que les opinions d'une majorité balancée souvent par une minorité presque égale.

Enfin la juridiction de la chambre des lords a pour inconvénien de scinder l'exercice du droit d'appel. Certaines affaires vont aux lords, d'autres, en plus grand nombre, au conseil privé. Expliquez, par exemple, pourquoi les appels des cours ecclésiastiques anglaises sont du ressort du conseil privé, ceux des cours ecclésiastiques irlandaises du ressort de la chambre des lords, pourquoi la Grande-Bretagne n'a pas la même cour suprême que les colonies! Dans cette confusion, des conflits peuvent naître aisément. Si l'un des deux tribunaux doit être quelque jour sacrifié, ce sera plutôt la chambre des lords. Ce qui la protége encore, c'est la jalousie naturelle des partis, car le chancelier en fonction choisit les juges au sein du conseil privé, et dans les questions politiques il désigne de préférence ses partisans, tandis que le comité judiciaire de la chambre haute est permanent et semble promettre plus d'impartialité. En cessant d'être une cour d'appel ordinaire, la chambre des lords restera sans doute toujours la haute cour de justice politique. On n'en saurait imaginer de plus solennelle, de plus procédurière

et de plus lente, — grand avantage quand les passions sont soulevées; qu'on se souvienne du fameux procès de Warren Hastings!

Il est admis en principe que les lords abandonnent aux communes tout ce qui concerne les finances. La loi du budget n'est pas en réalité une loi ordinaire. L'impôt est un don volontaire que la nation se fait à elle-même; elle le livre au pouvoir exécutif et en règle l'emploi par l'organe de la chambre élective. C'est pour cela que les lords ne peuvent amender la loi du budget; si on la leur envoie, si cette loi reçoit également l'assentiment de la couronne, c'est qu'on n'a pas voulu lui donner dans la forme un caractère exceptionnel. Au fond, les mandataires élus de la nation ont seuls droit de disposer des trésors de la nation. Les lords toutefois, s'ils ne peuvent amender les lois de finance, peuvent les rejeter, de même que le souverain peut opposer son *veto* à une loi quelconque.

Les pairs ne peuvent être traduits que devant la chambre des lords pour crime de trahison et de félonie; pour les simples délits et les contraventions, ils sont passibles des tribunaux ordinaires. On ne peut pas dire qu'ils aient tel ou tel privilége; ils n'en ont en réalité qu'un, qui est la pairie; mais peut-on imaginer un privilége plus grand que le droit héréditaire à gouverner les hommes?

Tout se transforme en Angleterre; comment la chambre des lords pourrait-elle se transformer? A plusieurs reprises, on a songé à la création de pairs à vie. Cette innovation n'a jamais trouvé grande faveur. Une chambre qui renfermerait deux catégories de pairs serait trop divisée si la lutte s'établissait entre elles, trop dépendante de la couronne si les pairs à vie l'emportaient; si ces derniers tombaient sous la dépendance des pairs héréditaires, elle ne gagnerait rien à ce triomphe de la naissance sur le talent, sur l'éloquence, sur les grands services rendus au pays. Les esprits les plus radicaux ne vont pas encore bien loin sur le chemin des réformes; ils voudraient qu'il y eût des pairs représentatifs d'Angleterre, comme il y a déjà des pairs représentatifs d'Écosse et d'Irlande. Dans chaque comté anglais par exemple, on élirait, parmi tous les pairs héréditaires du comté, celui ou ceux qui rempliraient les fonctions législatives pendant un temps donné. On espère pouvoir rendre ainsi à la chambre des lords l'activité, la vie qui lui échappe. Ce problème de la chambre haute, qui est une des difficultés capitales du gouvernement parlementaire, ne se posera toutefois clairement devant le pays que quand la réforme électorale aura porté tous ses fruits. En ce moment, il n'y a pas encore de divorce véritable entre les communes et les lords.

A. Laugel.

UN ESSAI

DE

SYLLOGISME ÉCONOMIQUE

LE CAPITAL, LE SALAIRE, LE REVENU

Lorsqu'on veut pousser jusqu'au fond l'étude de certaines questions économiques, rien n'est difficile comme la réfutation des erreurs socialistes, propagées aussi bien par les impostures froidement calculées de faux prophètes avides que par les illusions d'esprits égarés ou de cœurs généreux. Contre les erreurs volontaires des cupidités intéressées, le seul argument est la force, à laquelle d'ailleurs les sectaires ne manquent jamais d'avoir recours, lorsqu'ils en ont les moyens, afin d'imposer leurs doctrines. Cependant il se rencontre parmi nous un grand nombre de gens persuadés qu'il suffit de renverser ce qui est mal en partie pour trouver sous les ruines le bien et le mieux. La logique et la passion les entraînent à la fois, et bientôt ils mettent sans réserve la première au service de la seconde. Avec ces derniers, il y a encore lieu de discuter pour tenter de mettre d'accord la logique et le bon sens.

La tâche est malaisée parce qu'en face de souffrances réelles dans notre société, de réclamations parfois justes, on ne peut invoquer le plus souvent que la dure nécessité des lois naturelles et inévitables, au lieu d'approuver des combinaisons et des espérances chimériques. Il serait urgent néanmoins de déjouer les sophismes de

ceux qui prêchent une nouvelle répartition de la richesse et ce qu'on appelle la liquidation sociale, aussi bien que de remettre en lumière certains faits et certaines propositions économiques dont la vérité, négligée jusqu'ici ou seulement pressentie d'instinct, demande à être plus nettement dégagée. Malheureusement la science jusqu'à ce jour ne fournit pas de chiffres et de données statistiques suffisamment incontestables pour les prendre comme point de départ ou les invoquer à titre de preuves. On est donc réduit à s'en tenir aux déductions spéculatives, aux raisonnemens, auxquels on peut toujours opposer d'autres raisonnemens, parfois même de séduisans paradoxes qu'il est souvent impossible de combattre sans un appareil compliqué d'interminables discussions. A défaut d'axiomes ou de chiffres incontestés pour asseoir la base solide que nous cherchons, nous aurons recours à des vérités dont la démonstration pourra, croyons-nous, être clairement établie.

Dans une nouvelle et radicale répartition des richesses, on prétend trouver le remède à tous les maux de l'humanité; s'il est prouvé que cette répartition est chimérique, qu'elle appauvrit la communauté et les particuliers, loin d'améliorer leur sort, — à quoi bon la demander? Certaines écoles réclament impérieusement l'augmentation générale et simultanée des salaires et se flattent de pouvoir l'opérer; s'il est démontré que les salaires sont sensiblement égaux aux produits et aux revenus réels, où prendra-t-on la matière de l'augmentation désirée? On sera donc autorisé à conclure que le champ des confiscations ou même des répartitions plus ou moins illégales en matière de richesse accessible est très borné, et que, s'il est permis à des spoliateurs révolutionnaires de ruiner une société qui se mettrait à leur merci, il leur est interdit par la force des choses de s'enrichir eux-mêmes. Restera toutefois à démontrer la sagesse des combinaisons dues à la civilisation moderne, l'utilité du capital et du capitaliste, également indispensables pour assurer le bénéfice de la main-d'œuvre en consommant l'excès de la production du travailleur sur sa propre consommation.

Tel est le double aspect des questions multiples que nous avons cherché à grouper en un corps de raisonnemens, et qui se tiennent toutes par un enchaînement qu'on ne saurait rompre. Quoique les nombres fournis par la statistique n'offrent qu'une certitude très discutable, et que les moyens de contrôle fassent souvent défaut, nous présenterons sous toutes réserves quelques chiffres choisis dans les travaux les plus autorisés, afin de satisfaire les esprits qui n'aiment pas à se renfermer dans le domaine des pures abstractions.

I.

Le fond de toutes les revendications socialistes, comme le prétexte, sinon la cause, de tous les bouleversemens contemporains, est le désir ardent du partage des biens et la foi invincible dans la possibilité de ce partage.

Tout d'abord la proie qui s'offre aux convoitises est le revenu, si inégalement distribué à chacun; il paraît facile d'en faire une plus équitable répartition. Toutefois on ne peut partager avec fruit que ce qui est saisissable, ce qui offre une utilité palpable et positive. Il convient donc de faire deux parts dans le revenu : la part des revenus réels créés par le travail, et la part afférente à la circulation. Quelle est la part des revenus réels? Elle est égale aux produits matériels, aux objets de consommation et d'échange; tout le surplus est dû à la circulation. Suivant que les produits ou la valeur des produits passent en un plus grand nombre de mains, la richesse double ou triple; si les produits valent 1, grâce à la circulation ils valent 2 ou 3. Supprimez les effets de la circulation, il reste purement et simplement le produit. C'est ce qui arriverait en cas de partage général. Si l'on réclame la liquidation de la richesse, on ne pourra partager que les produits; les effets de la circulation deviennent indivisibles et insaisissables comme une abstraction. Peut-on imaginer la répartition des résultats arithmétiques de l'immense circulation qui fait passer en tant de mains dans l'année une même somme d'argent ou de valeurs toujours identique à elle-même, quel que soit le nombre des évolutions accomplies? Ainsi la circulation augmente la richesse générale de tout ce qui dépasse la somme du produit réel; mais, les effets de la circulation ne pouvant être répartis, étant au contraire supprimés ou diminués à la moindre crise, on a le droit d'affirmer qu'en cas de partage il ne reste du revenu que ce qui en est la substance, c'est-à-dire 7 milliards environ de produits annuels, chiffre que nous nous réservons de justifier plus loin.

Ce ne sont pas seulement, il est vrai, les revenus qu'on veut partager, c'est aussi et surtout le capital, objet tour à tour des malédictions et des adorations que l'on sait, le capital qui fait la force du riche et lui donne, dit-on, le moyen d'exploiter les travailleurs. Ici encore on vient se heurter à une impossibilité matérielle. Il ne suffit pas de dresser des inventaires fictifs et de faire pleuvoir les milliards, afin de réjouir les convoitises de ceux qui réclament la liquidation sociale; encore faudrait-il prouver que toutes ces richesses sont une proie facile à saisir, et que la plus grande

partie n'en sera pas perdue pour ceux-là mêmes qui voudraient porter une main téméraire sur ce magnifique butin. Bastiat ne l'a-t-il pas dit déjà dans ses *Harmonies économiques?* « C'est une grande illusion de croire que le capital soit une chose existant par elle-même. Un sac de blé est un sac de blé, encore que, selon les points de vue, l'un le vende comme revenu et l'autre l'achète comme capital. » D'ailleurs il ne faut pas confondre le capital proprement dit, ou les utilités et la valeur des biens possédés, avec les capitaux disponibles et d'exploitation, expression concrète indiquant cette richesse circulante, échangeable et mobile qui se compose de revenus et d'épargne. Cette distinction est toutefois difficile à maintenir dans le détail, car le capital et le revenu sont alternativement le père l'un de l'autre, et cette paternité mutuelle est souvent délicate à discerner.

Considérons d'abord la richesse mobilière et commerciale. Pas de système qui puisse la partager; ni Internationale, ni république radicale n'y parviendront jamais, parce que de sa nature cette richesse est insaisissable pour quelque cupidité que ce soit : elle n'existera plus du jour où l'on voudra s'en emparer par la violence. Prosélytes naïfs, dupes éternelles des criminels rhéteurs qui veulent à vos dépens devenir ministres, généraux, préfets, dictateurs et le reste, touchez à ces milliards d'actions, de rentes, d'obligations, de titres de tout genre, et vous n'aurez plus entre les mains que des chiffons de papier sans valeur. Supposons la commune victorieuse à Paris, et, comme conséquence, l'Internationale installée au pouvoir. Un décret décide que toutes les propriétés, biens meubles et immeubles, seront distribuées gratis et également à tous les citoyens, ou bien confisquées et mises en vente au profit de l'état ou encore réservées à la collectivité. En quelques mains que passe la totalité des biens, quel que soit le mode employé pour faire fructifier et mettre en activité la richesse, on conçoit facilement que, les 7 milliards de produits demeurant seuls à partager, la part hypothétique de chacun ne serait jamais que le trente-huit-millionième des produits annuels, base réelle de la fortune publique. Par le fait même du décret spoliateur, il ne resterait de richesses positives, à part les propriétés bâties et les instrumens, que les produits annuels de la France, sans compter qu'une telle crise paralyserait en grande partie la production.

La répartition des terres elles-mêmes n'amènerait aucun profit pour personne, parce que le revenu utile en est compris dans l'estimation des produits généraux, dont la partie agricole n'augmenterait certes pas de valeur par le système des confiscations proposées, loin de là, à moins que l'on n'espère voir une fée venir doubler

d'un coup de baguette les forces productives du sol. Il faut remarquer en outre que les propriétaires actuels possédant au-delà d'un hectare environ seraient obligés de rapporter le surplus à la masse, parce qu'il n'existe tout au plus que 40 millions d'hectares cultivables en France. Quant à la propriété foncière collective et à la culture par délégation gouvernementale, c'est une question jugée et rangée déjà au nombre des pures utopies. Ainsi on pourrait dépouiller les propriétaires, mais non sans un immense et irrémédiable désastre frappant le pays tout entier, les pauvres comme les riches, et cela pendant de longues années, car un siècle, plus peut-être, ne suffirait pas pour nous faire retrouver nos richesses.

En réalité, les combinaisons économiques d'aujourd'hui ne s'écartent pas autant qu'on le pense de la formule socialiste ou communiste qui veut que toute propriété privée revienne à la collectivité. Bien que la propriété privée soit acquise ou possédée en vertu de l'achat ou de l'héritage, elle appartient pourtant en un certain sens à la collectivité, dont elle reste le domaine utile et éternel, puisque, sous forme d'impôt, chaque génération paie à la collectivité la valeur totale du capital représentant la pleine évaluation de la propriété mobilière et immobilière, en quelque sorte revendue par l'état et rachetée par les particuliers à perpétuité. Avant l'augmentation des impôts, due aux désastres de la guerre, la collectivité prélevait en quatre-vingt-dix ans la valeur totale des biens possédés. Aujourd'hui que notre budget se monte à 2 milliards 750 millions, en défalquant la part des impôts de consommation supportés par les ouvriers, on trouve que la fortune et la propriété paient la totalité de leur valeur en soixante-treize ans et neuf mois, avant que les vieillards de chaque génération aient atteint la plénitude de leurs jours (1). Si l'on prend la propriété foncière à part, c'est en trente ans que l'état en prélève par l'impôt la valeur totale. On pourrait donc avancer qu'à chaque génération ce n'est pas la richesse qui paie la dîme de ses biens à la collectivité, mais au contraire que c'est la collectivité qui ne laisse à la richesse que la dîme de la propriété et des fortunes.

A supposer même que les doctrines communistes fussent appli-

(1) Le budget actuel de la France, soit 2 milliards 750 millions, multiplié par soixante-treize ans et neuf mois, donne un total de 203 milliards; en défalquant un tiers de cette somme, soit 68 milliards pour les impôts de consommation payés par les classes laborieuses comme par les autres, il reste 135 milliards, qui sont payés à l'état par la fortune et la propriété. L'inventaire de la France étant porté généralement à 145 ou 150 milliards, la collectivité absorbe donc à chaque génération la totalité de la valeur des biens possédés, sauf une somme bien moindre d'un dixième laissée comme bénéfice aux détenteurs de la fortune publique et privée.

cables, il n'y aurait donc pour la collectivité aucun bénéfice. Seulement la grande supériorité de notre système économique consiste en ce que, tout en laissant la communauté toucher périodiquement et intégralement la valeur totale de toutes choses, la répartition des biens échappe à l'arbitraire et à l'instabilité d'un partage fait par l'état. Cette répartition s'opère naturellement, et par une sorte d'enchère publique du travail, de l'intelligence et de l'épargne, sans aucune intervention des pouvoirs humains, toujours plus redoutables, plus nuisibles, plus injustes dans leurs résultats généraux que ne le sont les écarts fréquens et les injustices apparentes ou réelles des décrets de la naissance et du hasard. Aussi le refus absolu de laisser l'état ou quelque pouvoir humain que ce soit disposer de la distribution du travail et de la richesse est-il le point stratégique où l'on ne doit rien concéder, et où il faut résister à outrance.

De passagères exagérations d'impôts, des spoliations violentes, sont des maux qui peuvent se réparer; mais admettre l'intervention de l'état dans la répartition des biens, c'est la ruine absolue, le suicide et la mort sociale. On alléguera que les collectivistes et les novateurs les plus subtils ne parlent ni de confiscation ni de spoliation directe; ils proposent la gratuité du crédit, la solidarité et la mutualité universelles, ou bien la collectivité seule propriétaire, transformant en usufruitiers les possesseurs actuels à des conditions nouvelles et inconnues; tout cela revient au même. Ces systèmes et d'autres encore ne sont que la spoliation déguisée plus ou moins habilement. Dès qu'on touche à nos savantes et utiles combinaisons économiques résultant de l'expérience comme de la nature des choses, et que la force brutale y porte la main, tout l'échafaudage compliqué de notre richesse disparaît, et nous restons en face du seul produit positif du sol et de l'industrie.

Lorsqu'on fait défiler devant les masses, fatiguées de travail ou dénuées de ressources, des comptes de centaines de milliards, on ne doit pas s'étonner que la tête leur tourne, que la colère et la cupidité s'allument dans leurs cœurs. Il est malaisé de leur faire comprendre que cet énorme capital, dont nous vivons tous pourtant, est une richesse souvent indivisible, en partie fictive et conventionnelle, en tout cas insaisissable, fluide, et qui s'évanouit dès qu'on veut la violenter et en faire le partage, non sans entraîner dans sa ruine la plus grande partie des produits dont elle est la source. La France, privée de son commerce de luxe et de tout ce qui surexcite la production, serait réduite à cet état misérable de ne chercher qu'à produire de quoi empêcher à peine ses habitans de mourir de faim. Toute possibilité de bénéfice étant désormais

supprimée, la production n'équivaudrait même plus aux exigences de la consommation. Loin de pouvoir atteindre le capital, les visées et les convoitises des socialistes ne peuvent donc s'exercer que sur les produits, encore sensiblement diminués : ces produits ne s'élèvent en réalité qu'à 7 milliards, et, comprenant les revenus et les capitaux en circulation, constituent toute la richesse active et réelle du pays.

Sans pousser le radicalisme jusqu'au partage intégral des biens, certaines écoles réclament impérieusement l'augmentation générale des salaires et une plus forte rémunération de la main-d'œuvre. Le grand cheval de bataille des sectes socialistes est de prétendre que la part des profits est trop forte pour le capital et trop faible pour le travail. A ne consulter que les apparences, on serait tenté de croire en effet que le capital abuse étrangement de ses avantages, et que la part du salaire pourrait être facilement augmentée. En voyant tel grand manufacturier se lancer dans les affaires avec quelques centaines de mille francs, puis, vingt ans après, posséder 10 ou 15 millions, ne se dit-on pas que, si cet heureux industriel avait 4 ou 5 millions de moins, et que les salaires de ses ouvriers eussent été augmentés d'autant, son aisance fût restée suffisante, et que tout eût été pour le mieux? Les grandes fortunes territoriales peuvent inspirer des réflexions analogues.

Avant tout, c'est à tort que l'on discute pour savoir s'il y a partage équitable ou non entre le capital et le salaire; en réalité, le partage n'existe pas. Il n'y a qu'une oscillation régulière, successive et forcée, qui porte la totalité des revenus et des capitaux d'exploitation disponibles tour à tour dans la main des travailleurs et dans celle des capitalistes. La somme est toujours la même, de quelque côté qu'elle se trouve. Selon la prospérité ou la rigueur des temps, elle augmente ou diminue, pour les uns comme pour les autres. Ce qui cause l'inégalité douloureuse des conditions, c'est que d'une part les travailleurs copartageans se comptent par de nombreux millions, tandis que de l'autre les capitalistes ne sont que quelques centaines de mille appelés à diviser entre eux cette masse de richesse identique dans la somme, mais profondément différente comme répartition à chaque oscillation du balancier économique. Cette inégalité de répartition pourrait-elle être corrigée par une combinaison quelconque?

Il n'en peut malheureusement pas être ainsi. Pas plus que la pauvreté, la richesse ne se règle par des décrets. Les réalités de l'économie politique ne sont pas si débonnaires; les lois en sont dures, inflexibles, au-dessus de toute volonté humaine. Celui-ci pourrait être riche et non celui-là; seulement il faut que quelqu'un le soit,

ce qui n'entraîne nullement d'ailleurs la fatalité de la misère. Pour que la richesse du pays existe, pour que 20 millions de salaires soient attribués au travail, il faut qu'un nombre restreint d'individus favorisés soient possesseurs ou détenteurs de 20 millions; avant de passer à la main-d'œuvre, le capital doit appartenir au capitaliste et ne saurait être impersonnel. C'est là le point délicat. La conviction contraire constitue la grande erreur universellement répandue que nous voudrions essayer de redresser.

Le salaire et le capital sont regardés comme deux choses différentes, comme deux antagonistes irréconciliables, dont le premier, le salaire, est dévoré par le second. Que diraient donc les préjugés vulgaires, s'il leur était prouvé que la richesse, le revenu, les capitaux disponibles et le salaire ne sont point ennemis, parce qu'ils sont une seule et même chose? Dans ses *Harmonies*, Bastiat écrivait : « Comme les capitaux ne sont autre chose que des services humains, on peut dire que *capital* et *travail* sont deux mots qui, au fond, expriment une idée commune; par conséquent il en est de même des mots *intérêt* et *salaire*. Là donc où la fausse science ne manque jamais de trouver des oppositions, la vraie sience arrive toujours à l'identité (1). » Stuart Mill, parlant des salaires, dit « qu'ils dépendent de la proportion qui existe entre la population et le capital circulant (2). » Il est vrai qu'il entend désigner non pas le capital circulant tout entier, mais bien la partie de ce capital consacrée au paiement de la main-d'œuvre. Nous croyons qu'il est permis d'aller plus loin et d'avancer que le revenu général réel ou les produits, qui sont la forme positive et seule utile de la richesse, doivent être, à peu de chose près, égaux à la masse des salaires.

Il faut bien s'entendre sur les significations variées du mot *capital*. S'il veut dire argent placé à intérêts et résultant des revenus et profits agglomérés, on peut affirmer que cet argent est transformé en salaires. Si le terme *capital* est employé dans le sens de biens immobiliers et d'instrumens de production, il rentre dans la catégorie des utilités, et le revenu seul qu'il rapporte passe en rémunération de main-d'œuvre. Néanmoins les sommes qui ont servi à l'achat d'immeubles se trouvent lancées dans la circulation, y remplissent les différens rôles des capitaux circulans, et se confondent en quelque façon avec le revenu annuel. Les capitaux mobiliers tout entiers passent en salaires, parce que, s'ils ne se transformaient pas incessamment en travail et par conséquent en salaires, ils ne rapporteraient rien et seraient nuls. Pour être productifs, ils doi-

(1) Bastiat, *Harmonies économiques*, p. 452.

(2) Stuart Mill, *Principes de l'économie politique*, traduction de Courcelle-Seneuil, t. Ier, p. 383, 384.

vent passer chaque année dans la main de l'ouvrier en rémunération d'un travail ou d'un objet produit, en un mot, pour rapporter 50,000 livres de rente, chaque million doit être transformé en un million de salaires et de produits, sauf amortissemens, escomptes ou assurances.

Si les produits annuels de la France sont de 7 milliards, les revenus et les capitaux disponibles, comme les salaires, ne peuvent être que de 7 milliards, et la richesse du pays n'est que cette somme initiale multipliée par la circulation. Les opérations de l'exercice étant terminées, de 7 milliards de salaires payés ou reçus, que reste-t-il? Il reste 7 milliards de produits, dont nous vivons, tandis que, si l'on dresse le bilan des revenus dus à la circulation, toutes les recettes et les dépenses compensées, il reste le numéraire, les valeurs de portefeuille et les instrumens de production, en face desquels on périrait d'inanition et de misère sans les produits de consommation déjà indiqués.

Tout vient, dit-on, de la main-d'œuvre des travailleurs. En revanche, tout y retourne. Par une filière certaine, tout arrive à se résumer en un travail manuel et en un salaire correspondant. Ce qui comporte utilité, service ou agrément, depuis le dernier brin d'herbe jusqu'aux plus grands comme aux plus petits travaux d'art ou d'exploitation, a été touché par la main de l'ouvrier, et lui a rapporté un salaire. Quel que soit le nombre des intermédiaires, il faut nécessairement que chaque dépense de culture, de bâtiment, d'industrie, de nourriture, de vêtement, d'art ou de luxe, de paix ou de guerre, productive ou non, se résolve dans un salaire. Quelle est la part qui revient à la main-d'œuvre dans la distribution du revenu général et des capitaux circulans, et qui ne peuvent pas ne pas circuler, s'ils produisent? Eh bien! c'est tout.

D'ailleurs, s'il est vrai que toute richesse, tout produit sorte de la main de l'ouvrier, la contre-partie n'est pas moins exacte : le salaire, la rémunération d'un travail quelconque vient du capital et du revenu. Parmi les conséquences affligeantes et inévitables des réalités économiques, au moins faut-il reconnaître ce fait consolant, que les capitaux disponibles et les revenus se trouvent dans l'impossibilité absolue de dérober une part sensible d'eux-mêmes au salaire, et qu'il est également impossible au salaire, ou plutôt à la main-d'œuvre, de ne pas mettre en valeur et de ne pas faire fructifier le capital entier. Ni l'infâme capital, ni le capitaliste ne sont responsables plus que d'autres des misères et des souffrances subies par les travailleurs. Les seuls et vrais coupables sont, outre les fléaux naturels, l'imprévoyante immoralité et les ambitions perverses. Malgré ce que peuvent dire les imposteurs qui cherchent à

tromper et à soulever les peuples à leur profit, il est donc impossible au socialisme, même vainqueur, de mettre le pied sur la gorge du capital et de lui faire rendre plus qu'il ne donne aujourd'hui, puisque chaque année tous ses revenus réels passent au salaire. Les réclamations intéressées des sectaires tombent du même coup, il n'y a plus antagonisme nécessaire et de principe entre le capital et le travail. Les capitaux actifs et le salaire sont égaux, solidaires et ne font qu'un; ils constituent une seule personne économique en deux natures, que l'on peut nommer également recette ou dépense, production ou consommation. C'est là de la solidarité universelle, de la bonne, et le terrain véritable de la réconciliation sociale.

Si l'affirmation de l'égalité entre les salaires, les produits et les capitaux disponibles est acceptée, il en ressort clairement que la somme générale des salaires ne dépend de qui que ce soit, et n'est susceptible d'être augmentée ou diminuée par aucune combinaison spéciale en dehors des fluctuations qui accroissent ou diminuent la prospérité universelle du pays. Le capital mobilier tout entier étant obligé de circuler pour produire et ne pouvant produire que par la main-d'œuvre, qui ne saurait elle-même se passer de salaire, celui-ci ne s'élèvera point sans que les capitaux et les revenus s'élèvent dans une proportion égale, et réciproquement. Le capital disponible fait tout l'effort dont il est capable, on n'a rien à lui demander de plus. Ce qu'un ouvrier gagnera au-dessus de la moyenne devra diminuer d'autant le salaire d'un autre ouvrier. La rémunération de la main-d'œuvre, variable dans la répartition individuelle, ne saurait être arbitrairement accrue dans la somme générale; les violences plus ou moins légales et les spoliations officielles n'y feront rien.

La révolution a le pouvoir de tout faire, croit-on d'une foi ardente et abusée. Sans contredit, il lui est facile de tout renverser, de tout détruire, ce qui n'est pas la même chose; mais elle aussi a des limites, et n'empêchera jamais les revenus de la richesse d'être approximativement égaux au salaire, et réciproquement. Aujourd'hui la révolution a tout vaincu, excepté la réalité. Arrivée au bout de son élan, n'ayant plus rien à réclamer, et ne trouvant plus d'autre programme que le socialisme sans raison, la révolution est vaincue par la réalité, contre laquelle elle vient se briser malgré les avertissemens des sages. En effet, les spoliations et les partages seraient sans cesse à recommencer. Toujours un clou chasse l'autre entre révolutionnaires, et le difficile est de ne faire qu'une révolution; les Anglais d'Europe et d'Amérique y ont seuls réussi. Chez nous, trop de gens pensent qu'il n'y a jamais assez de bouleversemens; le plus grand nombre est d'un avis contraire, mais

d'habitude les majorités conservatrices subissent bien plus qu'elles ne dirigent les événemens.

Dès qu'on ne peut ni augmenter ni diminuer la somme générale des salaires, la question se résume à chercher le moyen d'en assurer la distribution équitable entre ouvriers, puis à ne pas s'écarter de certaines lois invincibles, tout en s'efforçant d'équilibrer avec impartialité, mais individuellement, les bénéfices entre les travailleurs et les patrons. Ici s'élève encore une difficulté presque insurmontable. Comment déterminer la rémunération du travail autrement que d'après le prix établi sur les marchés par l'inflexible loi de l'offre et de la demande? Malheureusement le salaire se règle d'après la valeur vénale du produit et non d'après les besoins ou les efforts du producteur. Toutes les associations, toutes les sociétés coopératives du monde ne changeront rien à cette nécessité douloureuse. Le véritable bienfait des associations est d'exciter les vertus dont la pratique suffirait presque toujours d'ailleurs à empêcher les souffrances et les misères extrêmes, à faire prospérer isolément les groupes et les familles d'ouvriers.

Personne ne peut songer à fixer par une loi de maximum et de minimum le taux des salaires ou des fortunes, prétention qui constitue précisément l'erreur des diverses sectes socialistes. Dans le règlement du prix de la main-d'œuvre, la seule loi qui triomphera quand même est la loi de l'offre et de la demande. On objectera que des injustices flagrantes se révèlent dans le détail de la répartition des salaires. Pourquoi l'ouvrier du manufacturier heureux ne gagne-t-il pas plus et n'a-t-il point dans les gros bénéfices, créés par ses mains, une plus large part correspondante et une plus forte rémunération que l'ouvrier dont le travail est moins productif? Qu'importe au salarié que la richesse, fruit de ses labeurs, aille grossir la masse des capitaux transformés, il est vrai, en salaires, mais sans profit direct et personnel pour lui? Ne se chargerait-il pas, tout aussi bien que le patron, de dépenser et de rendre à la circulation l'argent de sa rémunération augmentée? Il faudrait alors que dans la manufacture d'en face les ouvriers voulussent consentir à laisser diminuer ou supprimer leur rétribution en cas de perte ou de faillite, sans quoi l'équivalence nécessaire entre les salaires, les revenus, les capitaux circulans et les produits serait détruite, et les sommes destinées à rémunérer le travail se trouveraient réduites d'autant, ainsi que la puissance de consommation. Aujourd'hui les pertes n'affectent point le salaire, qui a été payé d'avance; elles ne constituent que le désastre privé d'un capital qui s'échappe des mains du commerçant ou de l'entrepreneur malheureux, mais qui, loin d'être perdu pour tout le monde, rentre dans la circulation générale. Sur

dix commerçans, dit-on, 3 font fortune, 3 se soutiennent à peu près, et 4 succombent, végètent, ou se ruinent. « Prenez la cote de la Bourse, les actions au-dessous du pair y sont peut-être en majorité (1). » Et pourtant, par la combinaison du salariat, les ouvriers gagnent même dans les mauvaises affaires autant que dans les bonnes.

De quelque façon qu'on retourne ou qu'on déguise la question, il est impossible de se dérober aux rigueurs des lois économiques, qui règlent les rapports de la richesse, du revenu, de l'épargne et du capital comme ceux du travail, du salaire et du produit. On ne peut ni confondre, ni violer les unes ou les autres sans aboutir à l'appauvrissement ou à la ruine de la communauté entière. Les efforts de certaines écoles, à les supposer sincères, sont en pure perte; de longtemps, on ne trouvera pas plus le salaire capitalisateur que le loyer acquéreur ou l'impôt-assurance, si ce n'est par des travestissemens de mots ou des subterfuges de calcul appliquant des formes nouvelles aux faits ou aux procédés anciens. La formidable machine de guerre sociale, la grève universelle elle-même, n'amènerait, après bien des désastres, aucune solution utile et pratique. « Un ensemble de grèves qui augmenterait dans chaque métier la rémunération nominale de l'ouvrier sans accroître la production et sans multiplier les capitaux ne conduirait qu'à d'inévitables déceptions (2). » La liberté du travail et du capital peut seule concourir à l'élévation des salaires, ainsi qu'au progrès de la richesse générale, toujours inséparable de la liberté et de l'ordre.

II.

Pour donner un corps à ces raisonnemens spéculatifs, il faut passer sur le terrain des chiffres. Malheureusement ce terrain n'est pas aussi solide qu'on le pourrait souhaiter. Les données de la statistique ont une valeur très inégale à cause de l'étendue et de la diversité des matières soumises à l'examen et à l'analyse. Toutefois, si les assertions posées ne sont point rigoureusement exactes, encore moins sont-elles le contraire de la vérité. Il n'est pas inutile d'ailleurs de suivre sur leur propre terrain les novateurs audacieux et chimériques afin de montrer que leurs projets merveilleux, fussent-ils réalisables, n'amèneraient aucun profit pour personne.

Voyons donc ce que cache ce grand mot de liquidation sociale. Formulons une liquidation théorique aussi régulièrement et aussi

(1) Cernuschi, *Illusions des sociétés coopératives*, p. 49.
(2) M. Leroy-Beaulieu, dans la *Revue* du 1er décembre 1871.

sérieusement que possible. C'est l'inventaire tout entier de la France qu'il s'agit de relever pour élucider cette grosse question. Nous avons choisi à dessein la plus élevée que nous ayons rencontrée parmi les évaluations du capital de la France. D'après MM. Passy et Houssard, on peut estimer à 70 milliards le capital mobilier non engagé dans les entreprises commerciales et industrielles; d'autre part, la propriété foncière est évaluée à 100 milliards, rapportant 3 milliards 1/2 environ. Le capital engagé dans les entreprises commerciales est de 25 milliards, rapportant 2 milliards 1/2, à 10 pour 100 : total général 195 milliards, dont il semble qu'on doive retrancher, pour les dettes hypothécaires, chirographaires et nationales, 44 milliards, ce qui réduit l'inventaire de notre capital général à 150 milliards environ, chiffre généralement adopté. Ce serait une belle proie; mais vit-on du capital? On vit des produits qu'il donne. La répartition même des 5 milliards de numéraire existant en France ne changerait rien à la situation de chacun. Le capital une fois partagé, il ne resterait jamais, comme utilité réelle, que les produits à consommer.

La superstition populaire s'imagine volontiers que le capital est un gros amas d'or soigneusement enfermé et caché dans les armoires et les caisses des banquiers ou des propriétaires, qui, selon leur fantaisie, en distribuent à l'ouvrier une part tout juste suffisante pour l'empêcher de mourir de faim. Le peuple est encouragé à croire que le capital est une poule énorme qui pond indéfiniment des œufs d'or dont les riches dissimulent et accaparent le plus grand nombre. Les chefs socialistes promettent chaque jour à leurs adeptes, en vue d'un lendemain qui n'arrive jamais, de leur faire voir et de leur donner la poule, ne fût-ce que pour la mettre au pot, comme le disait déjà Henri IV, ce roi habile jusqu'au génie, qui resta Gascon en se montrant quelque peu socialiste pour son époque. Aux beaux temps de la commune de Paris, le peuple crut bien avoir attrapé la poule; c'est lui qui fut trompé une fois de plus. Comment pourrait-il en être autrement? Le capital, en fin de compte, ne vaut que par les produits.

Quel est annuellement le revenu réel, ou plutôt quelle est la somme des produits échangeables de la France? Le pays donne, dit-on, environ 3 milliards 1/2 de produits agricoles, et 3 milliards passés de produits industriels, en tout 7 milliards. Ce serait le chiffre le plus important à justifier dans cette étude, puisque les 7 milliards de produits formeraient seuls la matière utile du partage au cas où une telle opération deviendrait praticable. Les statistiques industrielles et agricoles ne sont pas ici nos seules autorités, ce chiffre s'appuie sur des concordances trop frappantes pour ne pas offrir

une suffisante probabilité. Ainsi M. Thiers, répondant à M. Desseilligny le 13 janvier dernier, affirmait l'existence de 7 milliards d'effets de commerce. Lorsqu'on s'occupe de l'impôt du revenu, tout le monde semble d'accord pour reconnaître que la somme des revenus nets des Français s'élève à 7 ou 8 milliards, ce qui serait à 5 pour 100 l'intérêt des 145 ou des 150 milliards du capital de la France. Seule de toutes les estimations des revenus et des produits réels, cette somme de 7 milliards présente des apparences de certitude. Dès qu'on veut pousser l'investigation économique plus loin, on est exposé à s'égarer, car, si l'on porte à l'actif de la France 7 milliards de salaires et 7 milliards de produits, puis autant pour les revenus privés et pour les effets de commerce, c'est non plus 15 ou 18 milliards qu'on obtient, mais bien 21. Sans rien préciser sur ce point, il y a lieu d'avancer que l'ensemble des fortunes et des revenus privés est toujours un multiple des 7 milliards fondamentaux de produits réels, multiple plus ou moins exact et élevé selon le nombre des évolutions économiques constatées. Quoi qu'il en soit, le chiffre des 7 milliards de produits paraît pouvoir être admis, sauf contrôle, comme point de départ.

Dans une liquidation sociale, quelque radicale qu'elle soit, chacun n'aura donc que son trente-huit-millionième des 7 milliards, c'est-à-dire 184 francs pour l'année entière, ou environ 50 centimes par jour. Il y a loin, on le voit, de cette maigre ration quotidienne, qui ne pourrait même pas être obtenue sans travail, aux 30 sous par jour que la commune de Paris donnait à ses fidèles et semblait garantir à tous les citoyens. Provoquer une révolution sociale et un bouleversement universel pour 50 centimes par tête et par jour, ou même un peu plus, cela demande quelque réflexion. Quel est l'ouvrier dont le salaire moyen n'est pas actuellement de beaucoup supérieur à cette somme dérisoire? C'est donc à perdre le surplus qu'il travaille, puisque les produits, dont la main-d'œuvre se partage seule aujourd'hui la valeur entière, devraient être répartis entre tous les Français. Comment se fait-il que presque tous aujourd'hui nous touchions en salaires, revenus et profits plus que notre part moyenne théorique? C'est que cette part moyenne ne pourrait s'établir que sur la richesse positive et limitée des produits réels, tandis que, dans l'état de liberté économique, les salaires, revenus et profits se prélèvent en grande partie sur la richesse relative de circulation, richesse changeante, aléatoire et fluide, qu'il est impossible de régler, de saisir ou de diviser.

M. Thiers, dans son discours du mois de juin dernier, porte à 15, 16 ou 17 milliards le produit annuel de la France, d'autres vont même jusqu'à 18 milliards; c'est qu'ils n'avaient pas à distinguer

la richesse résultant des produits réels et celle qui n'est due qu'à la circulation. Quand on essaie de répondre aux théories socialistes qui réclament le partage universel, les 10 ou 11 milliards de circulation en sus des 7 milliards de produits doivent être soigneusement écartés de la répartition fictive, dont nous venons de donner les résultats absolument nuls et négatifs.

Pour être claire, scientifique et rationnelle, la comptabilité sociale devrait être tenue en partie double et constater que 20 francs cinq fois touchés, transmis et dépensés, font bien 100 francs à l'inventaire des particuliers, mais ne font que 20 francs à l'inventaire général de la collectivité nationale, et sont seuls susceptibles d'être soumis à un partage. En ce genre, on commet d'ordinaire certaines inexactitudes; quelques évaluations de la statistique, parfois même officielle, donnent lieu à de singulières confusions. Tel fermier vend pour 10,000 francs de blé à la halle de Paris, on inscrit 10,000 fr. au compte des affaires de Paris; il paie 10,000 francs de fermage, on inscrit à l'actif du revenu agricole de Seine-et-Oise 10,000 fr. Cela ne fait pas 20,000 francs pour le produit général et réel de la France, cela n'en fait que 10,000 dans l'année. Un ménage jouit de 30,000 francs de rente; dira-t-on que cela fait 30,000 francs de revenu pour le mari et 30,000 francs pour la femme?

De même le capital et le salaire sont en quelque sorte mariés; ils jouissent de la même fortune, et pour eux le divorce ou la séparation de biens est impossible, quoiqu'ils fassent parfois mauvais ménage. Aussi, lorsque les statistiques nous disent que la France rend annuellement 15 ou 18 milliards de produits, il faut bien convenir, avant d'accepter ce chiffre, de ce qu'on entend par produit; doit-on y comprendre les revenus, les salaires, les intérêts et les bénéfices? Tout produit est vendu deux fois au moins dans le même exercice, une première fois par le travailleur au fabricant ou au commerçant, qui le paie en salaires par avance, et une seconde fois au consommateur, qui le paie au commerçant après livraison. Lors même que les intermédiaires seraient supprimés, que la vente serait directe de l'ouvrier au consommateur, les faits demeureraient les mêmes, et l'on ne pourrait pas moins inscrire 7 milliards à l'article vente ou production, et 7 milliards à l'article achat ou consommation; dans un cas comme dans l'autre, ce sont toujours les mêmes 7 milliards deux fois comptés.

La recette et la dépense d'un particulier ne sont pas du tout la même chose, et restent très faciles à distinguer. Un rentier touche dans l'année en revenu et en remboursement 9,000 francs, il dépense 9,000 francs, la balance est égale; 9,000 francs sont entrés dans sa caisse, autant en est sorti, reste zéro. Qui aurait jamais

l'idée de résumer son compte ainsi : recettes 9,000 francs, dépenses 9,000 francs, total 18,000 francs? Dans la comptabilité générale des nations, la situation est tout autre, et la difficulté devient plus grande; comme rien ne sort de la collectivité, toute recette est une dépense et toute dépense est une recette pour quelqu'un. Il faudrait donc inscrire les mouvemens de caisse de la collectivité sous les titres suivans : *recettes-dépenses* et *dépenses-recettes*, afin de rester dans la vérité mathématique. En effet, la société a deux poches, et, quel que soit le roulement financier, celui-ci ne consiste jamais qu'à faire passer l'argent d'une poche dans l'autre; l'argent sera toujours et tour à tour dans l'une des deux, mais ne sortira jamais de la possession de la communauté sociale. De là surgit cette anomalie de comptabilité qui fait dire : En France, les ouvriers touchent 7 milliards de salaires, les propriétaires et les commerçans, par la vente de leurs denrées ou marchandises, touchent 7 milliards; cela donne, en y ajoutant 4 milliards pour les bénéfices et opérations du commerce, un produit total de 18 milliards. Il n'existe pourtant, comme produit réel, que 7 milliards employés deux fois et demie, passant deux fois et demie d'une poche à l'autre. Si l'on retourne l'argument et qu'on écrive : 7 milliards dépensés d'une part, 7 milliards dépensés de l'autre, dépense totale 14 milliards, plus les transactions commerciales, la même erreur reparaît encore. C'est comme si l'on disait par exemple : Un député va de Paris à Versailles dans un cabriolet dont l'unique cheval fait 4 lieues; il en revient dans une calèche à deux chevaux, dont chaque cheval fait aussi 4 lieues, total 8, de sorte que pour le député il y aurait 4 lieues en cabriolet de Paris à Versailles, et 8 en calèche de Versailles à Paris. On comprend comment s'explique et se justifie l'écart entre le revenu général de 18 milliards souvent énoncé et les 7 milliards de produits. L'excédant est le résultat naturel d'une circulation utile et féconde, mais dont on ne voit pas comment l'on parviendrait à saisir et à distribuer les effets.

Par quels moyens les classes laborieuses pourraient-elles participer dans une plus large proportion qu'elles ne le font aujourd'hui aux bienfaits de la richesse de circulation? Ce n'est pas moins difficile à concevoir que désirable à trouver; mais jusqu'ici rien de sérieux ni de vraiment pratique n'a été expérimenté ni même proposé malgré tout ce qui a été dit et écrit sur le sujet. Veut-on cependant, pour épuiser la chimère, supposer un instant l'impossible, et partager théoriquement les 18 milliards tout entiers, que reviendrait-il à chacun? 473 francs par tête et par an. C'est l'hypothèse poussée jusqu'à l'absurde, les chiffres ne présentent plus même aucune signification précise à l'esprit. Qui peut calculer

en effet jusqu'à quel point se trouveraient bouleversés les rapports entre toutes les valeurs dans un changement aussi radical?

Quant à la prétention de ceux qui se flattent d'obtenir une meilleure répartition de la richesse par l'augmentation universelle des salaires, il est aisé d'en faire justice en montrant le néant de leurs promesses intéressées et captieuses. Essayons de porter le salaire général des ouvriers adultes au taux seulement du salaire moyen de Paris, qui est environ de 4 fr. 50 cent. par jour pour les hommes et de 2 francs pour les femmes. Nous comptons en France 6 millions d'hommes et 6 millions de femmes occupés aux travaux de l'agriculture, environ 2 millions d'hommes et 2 millions de femmes vivant du travail industriel, plus 1 million de salariés attachés aux services, transports et soins matériels divers; en tout 17 millions d'ouvriers et ouvrières, ou 8 millions 1/2 de couples de travailleurs manuels. Chaque couple gagnant 6 francs 50 centimes, ce qui donne un total de 55,250,000 francs par jour, on arrive à la somme de 13 milliards 812 millions pour 250 journées de travail par an. Que resterait-il aux 21 autres millions de la population française? 4 milliards, ou environ 45 centimes par tête et par jour, de sorte que pour les vieillards et les enfans et pour quiconque ne ferait pas partie des catégories autrefois désignées sous le nom de gens de métier, travaillant de leurs mains, c'est-à-dire pour les lettrés, les avocats, les rentiers, les propriétaires, les savans et les artistes, le revenu quotidien se réduirait à 45 centimes, insuffisans même pour la littérature démocratique la plus modeste. La république des lettres ne pourrait-elle donc fleurir que sous les monarchies? Ainsi tout novateur affirmant qu'une combinaison quelconque permettrait d'élever la moyenne générale des salaires au taux du salaire moyen de Paris est un imposteur, et mérite d'être puni autrement que par le mépris public, pénalité commode qui n'a jamais arrêté les amateurs de pêche en eau trouble.

Abordons les faits et les chiffres tels qu'ils sont présentés par la statistique. Les 18 millions d'ouvriers agricoles, hommes, femmes et enfans compris, gagnent ensemble une somme annuelle de 3 milliards 400 millions environ. D'autre part, les ouvriers industriels, s'élevant au chiffre de 5 millions ou 5 millions 1/2, y compris les serviteurs et salariés de toute espèce, ont réalisé au bout de l'année un salaire dont la somme constatée paraît pouvoir être estimée à 2 milliards 800 millions. Les produits agricoles étant évalués à 3 milliards 1/2, et les produits industriels à une somme à peu près égale, on voit qu'il y a presque équivalence entre les produits et les salaires. Il convient en outre de remarquer que le salaire industriel est estimé trop bas, parce qu'une certaine quantité d'ou-

vriers établis vendent directement leurs produits au consommateur et ne sont point comptés dans la catégorie des salariés, quoiqu'ils touchent pourtant la rémunération de leurs travaux manuels. On doit tenir compte aussi du mouvement des exportations et des importations, ainsi que du temps d'arrêt indispensable, si court qu'il soit, dans la circulation de la richesse, pour la formation de l'épargne ou des capitaux nouveaux.

De quelque façon qu'on propose une répartition socialiste et factice, en introduisant la question des salaires, celle du *collectivisme*, du *mutuellisme* ou toute autre, il n'y aura jamais annuellement à partager que les produits réels, se réduisant toujours à ces mêmes 7 milliards que nous avons déjà rencontrés dans la supputation des revenus, d'où résulte l'égalité entre le salaire, le revenu et les capitaux disponibles de la France. Ni la liquidation sociale, ni le partage communiste des biens ne produiraient aucun avantage pour les individus ou pour la généralité, parce que la seule richesse divisible et saisissable, répartie également entre tous, n'attribuerait évidemment à chacun qu'une quote-part inférieure au salaire moyen et aux ressources actuelles des classes laborieuses.

III.

On a vu contre quelles impossibilités viendrait échouer l'application des doctrines de nos réformateurs contemporains; il faut arriver en outre à montrer l'utilité féconde, la légitimité des combinaisons de la civilisation moderne, bien qu'elle soit imparfaite sur beaucoup de points et onéreuse pour un trop grand nombre d'individus. Chacun s'empressera de reconnaître qu'il reste de nombreux progrès, de notables réformes à opérer; mais ce que l'on doit rejeter comme pernicieux et irrémédiable, c'est le dessein arrêté de bouleverser notre organisation sociale au point de la détruire. La question des salaires, malgré l'extrême importance qu'elle présente, n'est en effet qu'un des élémens du problème social, dont les termes, selon nous, sont presque toujours mal posés. On ne va pas assez au fond des choses. La grande difficulté économique tient moins au manque de salaire qu'à l'insuffisance des consommateurs et à l'excès de la production.

Que voyons-nous avec certitude autour de nous? C'est d'abord que le travailleur civilisé produit plus qu'il ne consomme. Comme contre-partie, le consommateur qui ne produit pas devient nécessaire, afin qu'il y ait bénéfice et rémunération pour la main-d'œuvre, ainsi qu'accroissement du bien-être individuel et de la richesse publique. Bastiat nous dit et nous répète que « dans l'isolement nos

besoins surpassent nos facultés, et que dans l'état social nos facultés surpassent nos besoins. » En d'autres termes, dans l'état primitif et sauvage, l'homme consomme plus qu'il ne produit; alors il ne peut exister que des pauvres, les riches y sont aussi impossibles qu'inutiles, parce qu'il n'y a pas de surplus de production. Malthus prétend que l'accroissement de la population est géométrique, tandis que celui de la production est arithmétique; néanmoins le travailleur civilisé produit évidemment plus qu'il ne consomme (à l'exception des matières combustibles). Certains agronomes avancent que les familles ou groupes agricoles produisent l'équivalent de deux fois et demie leur consommation.

C'est ainsi que l'existence du riche et du lettré non producteurs devient possible et même indispensable pour arriver à consommer le surplus de la production et pour constituer, en payant ce surplus, le seul bénéfice rationnel du producteur. « La supériorité des facultés sur les besoins, créant à chaque génération un excédant de richesse, lui permet d'élever une génération plus nombreuse; admirable harmonie (1)! » Oui, sans doute, mais à la condition de trouver celui qui pourra consommer les résultats de la supériorité des facultés sur les besoins. L'ouvrier doit forcément produire plus qu'il ne consomme pour deux motifs. D'abord il est généralement obligé de vendre son travail ou ses produits au prix de fabrique, et de racheter tout ce dont il a besoin au prix de détail, d'où résulte un écart défavorable que les sociétés de consommation cherchent à atténuer. Ensuite l'ouvrier, afin de réaliser des bénéfices chaque année, doit toujours produire plus qu'il ne consomme en valeur comme en quantité; autrement l'échange commercial, qui profite au moins à l'un des deux contractans, serait remplacé par le troc simple et circulaire, ou troc pour troc, sans gain ni bénéfices. La limite de la production de chaque métier serait exactement la consommation du métier voisin et réciproquement, d'où résulterait le salaire consommateur parfaitement égal au salaire producteur, c'est-à-dire une complète absence de progrès et une véritable stagnation économique dans un cercle d'opérations stériles qui ne pourrait jamais s'agrandir. Quand même tout l'or du monde serait entre les mains de l'ouvrier, les valeurs nominales changeraient; mais où trouver le bénéfice? Il y a plus de profit à échanger commercialement 4 francs contre 5 qu'à troquer simplement 1,000 francs contre 1,000 autres. Le capital et le capitaliste peuvent seuls rendre cet inestimable service de transformer le troc simple circulaire et stérile en échange commercial et lucratif.

(1) Bastiat, *Harmonies économiques*, p. 533.

On ne saurait contester que dans le mouvement social, malgré de nombreuses pertes particulières, il y ait bénéfice. Celui du capital est évident; la France fait pour une somme énorme d'affaires et pour 1 milliard 1/2 d'économies annuelles. Quels peuvent être les bénéfices des travailleurs? Devant la faiblesse du salaire moyen, à peine ose-t-on parler des profits de la main-d'œuvre, et l'on est tout près de s'associer à la pensée de ceux qui s'expriment avec amertume et pitié sur le sort de cette admirable classe ouvrière de France, chez qui « la misère la plus poignante n'étouffe le germe d'aucune vertu (1). » Sans doute les travailleurs endurent de pénibles souffrances; dès qu'un homme souffre un peu, c'est trop, et, s'il est possible de le soulager, on n'y doit pas manquer. Cependant ne se trouverait-il pas quelque exagération aussi bien dans la misère poignante que dans les vertus de la classe ouvrière? Nous n'avons garde de décider si les travailleurs ont le nécessaire, c'est chose fort délicate de s'ériger en appréciateur des besoins d'autrui, la résignation devient trop facile; mais ne semble-t-il pas que les travailleurs aient du superflu?

La Bourse indique la situation de la fortune du pays, le cabaret indiquera celle de l'ouvrier. Des renseignemens puisés aux meilleures sources et pourvus de tous les caractères d'authenticité, il ressort qu'en France on compte 400,000 cabarets et débits de boissons, où se fait une consommation de liquides s'élevant à 2 milliards 1/2 de francs par an. Suivant les appréciations les plus modérées, la part de la consommation des classes laborieuses aux cabarets et débits de boissons est annuellement de 1 milliard 800 millions, le tiers au moins du produit agricole et la sixième partie environ du salaire et du produit général.

Nous reconnaissons volontiers qu'il faut à chacun quelques délassemens et une certaine part de superflu, chose si nécessaire que plusieurs y sacrifient l'indispensable; mais enfin le capital est le résultat de l'économie prélevée sur les fruits du travail antérieur par la privation et l'abstinence. L'ouvrier n'a pas de privilége pour la création du capital, et ne pourra le former plus ou moins qu'en sachant s'abstenir. A la vérité, il s'abstient déjà et se prive lui-même et sa famille du nécessaire afin de subvenir aux dépenses du cabaret. Supposons néanmoins que les buveurs français veuillent réduire d'un tiers ou d'un quart seulement leur consommation, c'est-à-dire sacrifier un petit verre ou une bouteille sur trois ou quatre, et diminuer de moitié, au grand profit de la santé et de la morale, ces excès dont le déplorable spectacle s'étale trop sou-

(1) Banfield, traduction d'Émile Thomas, p. 192.

vent à nos yeux; ce serait environ 1/2 milliard épargné par an. En vingt ou vingt-cinq années, chaque génération d'ouvriers travaillant de vingt à quarante-cinq ans trouverait le moyen d'amasser au moins 10 ou 15 milliards placés en propriétés, en actions et en valeurs de toute sorte.

Loin de nous la pensée de nous refuser à reconnaître de trop réelles douleurs, ou de répudier les devoirs de la saine mutualité humaine sous le prétexte, commode pour la richesse, que chacun est responsable de ses actes. Cependant nous ne pouvons laisser condamner la société et ses lois générales, sans oublier toutefois qu'une certaine part de responsabilité dans les vices et dans les crimes des pervers incombe toujours à la mollesse, à l'impéritie et à la corruption même des défenseurs naturels du droit et du bon ordre moral.

Si les produits n'ont servi qu'à payer les salaires, et les salaires qu'à créer des produits équivalens, quelle est la source des profits que réalisent l'industrie et le travail? En d'autres termes, puisque la production est supérieure à la consommation, où s'écoulera l'excédant de manière à constituer les bénéfices dont l'ouvrier a aussi une large part, comme le constatent les dépenses du cabaret? Bastiat, qui revient souvent sur cette idée, que dans l'état de civilisation l'homme produit plus qu'il ne consomme, ne paraît nullement redouter le trop-plein industriel et commercial que les Anglais appellent *glut*, engorgement; il s'en remet pour la consommation du surcroît de la production à « l'élasticité des besoins indéfiniment expansibles, parce qu'ils naissent d'une source intarissable, le désir. » Adam Smith nous dit bien que les produits se paient en produits, et que les services se paient en services; tout cela ne suffit point à donner la clé du problème des bénéfices.

La solution ne se trouve pas davantage, comme on pourrait le croire, dans l'utilité gratuite du sol, procurant au propriétaire une rente qui, n'ayant rien coûté et rapportant beaucoup, fournirait de quoi solder la différence nécessaire pour constituer les profits des producteurs et des vendeurs, ainsi que les revenus des consommateurs, circulairement solidaires les uns des autres. Bastiat, qui malheureusement n'a pas eu le temps de terminer son œuvre, démontre que tout ce qui est vraiment gratuit à l'origine reste perpétuellement gratuit dans le mouvement des transactions humaines; il ajoute avec raison que le travail, présent ou antérieur, qui transforme, transporte ou modifie la matière, se paie seul, et que rien au-delà de ce service n'est rémunéré. « Par un mécanisme merveilleux, dit-il, le jeu des concurrences, en apparence antagonistes, aboutit à ce résultat singulier et consolant qu'il y a balance favorable pour tout

le monde à la fois à cause de l'utilité gratuite, agrandissant sans cesse le cercle de la production et tombant sans cesse dans le domaine de la communauté. Or ce qui devient commun profite à tous sans nuire à personne, on peut même ajouter, et cela est mathématique, profite à chacun selon sa misère antérieure. Encore que la terre soit nominalement appropriée, son action productive ne peut l'être, elle reste gratuite à travers toutes les transactions humaines. » La gratuité toujours persistante ne saurait donner de bénéfices à personne. Les sauvages précisément consomment sans produire la rente du sol et tous ces biens fournis gratuitement par la nature, et n'en sont certes pas plus riches.

Le travailleur civilisé produit évidemment plus qu'il ne peut consommer, parce que ses facultés dépassent ses besoins; d'un autre côté, la possibilité de consommer est strictement limitée par un fait brutal, elle ne peut s'obtenir que par argent ou par concession d'une utilité ou valeur quelconque. Pour acquérir cette valeur ou cette utilité, il faut échanger avec bénéfice cet excédant de production, c'est-à-dire le vendre; mais à qui? Au riche, au lettré, en un mot à ces classes de consommateurs qui vivent sans travail manuel et sans fournir aucun de ces produits matériels et positifs émanant de la seule main-d'œuvre.

La société a enfanté le capitaliste et le propriétaire, la civilisation a inventé l'exportation et le commerce international. La question du salaire n'est donc pas tout pour les travailleurs. « Si vous voulez leur faire le maximum de bien, a dit M. Gladstone, vous devez plutôt opérer sur les articles qui leur assurent le maximum d'emploi. » Que veut dire l'emploi, si ce n'est l'assurance des débouchés et d'une consommation rémunérée? Aussi, découvrir des consommateurs est toute la préoccupation de la politique commerciale des Anglais, qui s'y connaissent, et qui, ayant réussi à en trouver, sont les premiers par la richesse. Au contraire les Espagnols de Charles-Quint, croyant à la valeur spécifique de l'or, dont ils étaient inondés par le Nouveau-Monde, furent réduits à la pauvreté et tombèrent en décadence pour avoir négligé de produire plus qu'ils ne consommaient. Tout en ayant beaucoup d'or, ils ne possédaient presque pas de capitaux, car le capital effectif et réel n'est guère, commercialement parlant, que la somme des produits placés, consommés et payés, ajoutés aux instrumens de production.

On se préoccupe trop parmi nous de la répartition et pas assez de la création des richesses. Pourtant cette question du consommateur est tellement dans la nature des choses qu'elle se dissimule même sous les formules hypocrites et confuses inventées pour embarrasser les esprits et troubler les consciences. Le droit au travail, qu'est-il

au fond, sinon le droit présumé au consommateur? Personne n'a contesté le droit au travail, mais aux risques et périls du travailleur. Ce que l'on ne saurait accepter, et ce que cache le droit au travail, c'est la prétention de forcer un consommateur quelconque à payer le prix d'une production dont il n'a que faire, en un mot c'est la consommation obligatoire.

Ainsi, malgré tous les efforts de l'esprit, on est toujours ramené à la nécessité de trouver un certain nombre de consommateurs non producteurs. Pourquoi ne pas l'avouer? Pourquoi surtout maintenir un antagonisme plus apparent que réel entre deux classes également indispensables l'une à l'autre, rivales, mais non ennemies, et qui dans la pratique se mélangent et se confondent plus souvent qu'on ne le croirait d'abord? D'un côté se rangent les agens de la production matérielle, comprenant les ouvriers et la main-d'œuvre en tout genre; de l'autre, les agens de la partie intellectuelle du service social, dont un grand nombre concourt par le travail de l'esprit à la production matérielle. Cette seconde catégorie de consommateurs non producteurs directs, parmi lesquels figurent les rentiers complétement oisifs, beaucoup moins nombreux qu'on ne pense, consomme et paie les produits et le travail de la première catégorie, qui se trouverait fort au dépourvu, si ces précieux consommateurs disparaissaient, ainsi que le capitaliste, oisif ou non, le lettré, le militaire, l'ingénieur, le savant et l'artiste. L'ouvrier manuel leur doit beaucoup. Que serait le travail industriel, agricole et autre, privé de la direction et des fruits du labeur intellectuel, souvent pénible aussi et mal rémunéré? Il y a là échange de services, ainsi que rétribution mutuelle, dans une réciprocité naturelle et logique, malgré de fâcheuses et inévitables inégalités. Loin que les intérêts de ces deux catégories soient contraires ou hostiles comme ceux des joueurs, pour lesquels la perte de l'un peut seule créer le gain de l'autre, la plus étroite solidarité se révèle, puisque tout l'avoir disponible des plus favorisés doit passer aux mains de ceux qui le sont moins. Le riche est un caissier donné par la nature à l'ouvrier. Supprimez le caissier, vous supprimez la caisse; il ne reste personne pour payer les différences et acheter le surplus du travail; les gains et les bénéfices ne sont plus possibles, sans compter que la science et l'étude ont besoin de loisirs et de certaines immunités.

Si l'on ne sait pas se résigner à reconnaître une vérité impopulaire et pourtant fondamentale, qu'on démontre clairement et par des chiffres une vérité différente. Toutes nos erreurs tiennent à ce que nous nous acharnons au culte exclusif d'une divinité négative, aussi stérile qu'impuissante en économie politique, l'égalité fondée

sur l'oppression mutuelle et collective. Les Américains, les Anglais, jusqu'à présent du moins, ont offert leur encens à une divinité positive et féconde, quoique non infaillible, la liberté appuyée sur la responsabilité personnelle et entraînant l'inégalité des conditions. Un des motifs qui ont toujours empêché de réussir les essais d'application des divers systèmes socialistes, c'est que les novateurs, emportés par le fanatisme de l'égalité, négligeaient à dessein dans la distribution des fonctions sociales d'instituer des fonctionnaires de richesse ou de consommation chargés de consommer sans produire, et ainsi de créer sans rien faire un bénéfice au travail. C'était prétendre réaliser une sorte de mouvement perpétuel; aussi aucune tentative de ce genre n'a-t-elle abouti même temporairement.

On ne saurait longtemps sans périr s'écarter de la logique et du bon sens : force est bien de reconnaître le rôle nécessaire et inévitable du consommateur dans l'économie sociale. Les peuples civilisés, riches et industrieux, dit M. Baudrillart, « recommencent tous les ans, et dans bien des cas plus d'une fois par an, la consommation de leurs capitaux productifs, qui renaissent perpétuellement, et ils consomment improductivement la majeure partie de leurs revenus (1). » N'est-ce pas là une confirmation de cette théorie, que la dépense du riche et du lettré, consommant sans produire, est la véritable source des profits définitifs?

Pourquoi donc faire du capital un ogre ou un Saturne qui dévore ses enfans? Le contraire serait plutôt vrai. En effet, les capitaux disponibles, comme les revenus, sont incessamment et inévitablement désagrégés, changés en salaire, puis immédiatement reconstitués pour être de nouveau lancés dans la circulation par les bénéfices du travail, de la spéculation ou du commerce. Le capitaliste n'immobilise pas plus les capitaux ou les revenus que le meunier et sa famille n'absorbent, ne boivent et ne retiennent la rivière qui fait tourner la roue du moulin. Si l'eau y va toujours, du moins, quels que soient les progrès de la science mécanique, il faut que cette eau en ressorte immédiatement, sans quoi il n'y aurait plus ni mouvement ni produit; les forces motrices qu'elle fournit aux autres usines n'en sont nullement diminuées. Toutefois, lorsqu'une rivière débitant 1,000 mètres cubes fait tourner dix moulins, il faut se garder, pour en apprécier la force réelle, de multiplier les 1,000 mètres cubes par les dix chutes, mais spécifier que ce sont toujours les mêmes 1,000 mètres cubes d'eau dix fois utilisés successivement. C'est pourtant d'après ce procédé erroné qu'est supputée d'ordinaire la richesse des nations. La statistique

(1) *Manuel d'économie politique*, p. 440.

nous dira : en quatre années successives ont été bâties une maison coûtant 100,000 francs, une ferme, une forge, une filature, de 100.000 francs chacune; capitaux immobilisés : 400,000 francs, somme égale à la valeur totale. Ce calcul est peu rigoureux en soi. Les 400,000 francs de capitaux mobiliers ne se trouvent nullement immobilisés, quoiqu'une valeur estimée à ce prix soit créée, ni encastrés dans le sol ou les murailles; ils sont au contraire jetés dans la circulation sous forme de salaires comme d'acquisitions de tout genre, et ont à jamais disparu des mains du capitaliste-propriétaire jusqu'au jour où celui-ci aura revendu son immeuble à un autre. Les 8 milliards auxquels on porte la valeur de nos chemins de fer représentent-ils autre chose qu'un 1/2 milliard peut-être seize fois employé?

Que l'on ne s'attende pas à trouver ici une définition du capital, de ce Protée aux mille formes, qui naît de tout ce qui s'épargne, qui renaît de tout ce qui se dépense, qui paie et reçoit le prix de toutes choses, qui ne peut profiter à un seul sans profiter en même temps à d'autres, qui sans s'accroître en quantité peut indéfiniment se multiplier par les résultats utiles, qui, tour à tour principal, intérêt, salaire, profit et revenu, à la fois cause et effet, est à la disposition de qui sait le prendre sous certaines conditions, mais s'évanouit aussitôt à la moindre menace de violence. Sans prétendre pénétrer les mystères de la demi-obscurité douce et quelque peu imposante qui règne dans le temple de l'économie politique et inspire une timidité respectueuse aux adeptes récemment introduits, ce que nous voulons seulement retenir, c'est que le capital, appelé quelquefois « la somme des utilités d'une nation, » est indispensable, et que l'on ne saurait s'en passer. Comme la vapeur, le capital matériel et scientifique décuple les forces productives de l'humanité. Sans capital, l'hectare produit 15 hectolitres de blé; avec un capital bien employé, il en produit 30. Sans capitalistes point de capital, sans lettrés point de science, grâce auxquels le travail de l'ouvrier vaut 10 ou 15 sans surcroît de peine, tandis qu'il ne vaut plus que 5, si les capitaux ainsi que la direction et le secours intellectuels viennent à manquer.

Il faut en effet non-seulement un capital impersonnel qui paie, mais encore un capitaliste personnel et vivant qui détruise et consomme le surplus de la production. Si les orateurs de clubs consentent parfois à reconnaître la nécessité du capital, ils ne manquent jamais d'accabler de leurs invectives le capitaliste, oisif ou non, comme un parasite inutile, indigne du pain quotidien et de la lumière du jour. Ils se font l'illusion de croire que l'abolition du capital ou le partage entre les producteurs pourrait s'opérer sans dé-

truire du même coup les agens de la consommation et de la rémunération du travail; ils ne voient pas que sans les capitalistes les classes laborieuses se trouveraient dans l'impossibilité de réaliser aucun bénéfice.

Le capitaliste rend des services. C'est un indispensable rouage de transmission des forces, à défaut duquel tout s'arrête. C'est une utilité qui participe aux transactions des utilités. Il doit donc être payé à son tour, car « l'échange s'opère sur ce principe invariable : valeur pour valeur, service pour service (1). » Comment sont payés le capitaliste et le lettré? Par le revenu ; seulement, tandis que ceux qui travaillent de leurs mains reçoivent 100, ceux qui consomment sans produire reçoivent 5. Chaque année, la production ou la main-d'œuvre touche 100 francs, qui, bien que multipliés par la circulation, ne rapportent que 5 francs par an et 100 francs de remboursement au capital doublé au bout de vingt ans. Pendant tout ce temps, les 100 francs empruntés au capitaliste ont servi à entretenir le mouvement des affaires, puis l'opération recommence avec le même prêteur ou avec un autre.

Pour bien comprendre le mécanisme de la richesse sociale et des bénéfices de tous, il faudrait se figurer un vaste cercle ayant le capital pour centre. Chaque million partant de ce centre sous forme de capitaux d'exploitation est lancé dans la circulation des salaires, de la production, du commerce et des bénéfices; il tourne à perpétuité dans le tourbillon des transactions, et ne renvoie annuellement au centre, c'est-à-dire au capitaliste, que la vingtième partie de lui-même sous forme de revenu, et ce revenu retourne en totalité dans la circulation, soit sous forme de dépense, soit sous forme de nouveau capital disponible et productif. Ainsi l'on peut dire que le capitaliste livre des pièces de 20 francs à la circulation, qui lui rend annuellement autant de pièces de 20 sous, en attendant le remboursement, qui dans bien des cas n'arrive jamais, surtout pour la propriété foncière. Lorsqu'il est remboursé, le capital ne revient donc au centre que pendant un instant rapide et fugitif; il faut, à moins d'être caché dans un trou et de ne rien rapporter, qu'il reprenne au plus vite sa place dans la circulation. Tout ce qui diminue la circulation et la quantité du capital sur un point de la circonférence la diminue sur tous les autres.

Il ne faut pas se préoccuper des craintes chimériques conçues par beaucoup d'esprits au sujet de l'épargne généralisée. Qu'arriverait-il, se dit-on, si tout le monde épargnait? Cette appréhension tient toujours à la croyance qu'il est possible de mettre les capitaux

(1) Bastiat, *Harmonies économiques*, p. 233.

actifs en dehors de la circulation et de les incorporer dans les objets de la propriété. Économiquement, sous le rapport de la circulation, l'épargne et la dépense, quoique différentes en plusieurs points importans, sont presque la même chose. Un million épargné et un million dépensé entrent également dans la circulation, il faut toujours qu'ils soient transformés en main-d'œuvre et en produits. « Un théorème fondamental relatif au capital, dit M. Stuart Mill, c'est que, bien qu'épargné et le résultat fondamental de l'épargne, le capital est cependant consommé. Le mot épargne ne signifie pas que ce qui est épargné n'est point consommé, ni même que la consommation est différée; il implique seulement que, s'il est consommé immédiatement, il ne l'est point par celui qui l'a épargné. Si l'épargne est employée comme capital, elle est au contraire toute consommée, seulement ce n'est pas par le capitaliste; une partie est payée aux travailleurs productifs, qui la consomment pour leurs besoins quotidiens, et si à leur tour ils en épargnent une certaine quantité, on ne saurait dire qu'elle soit entassée, elle est employée de nouveau comme capital. » Ainsi l'accumulation du capital et de l'épargne, qui en est la source, n'est pas à redouter tant qu'il se trouvera des consommateurs, car ils sont l'un comme l'autre consommés, détruits et reformés à perpétuité pour le service privé et plus encore pour le service de la communauté entière; la difficulté réside toujours dans les limites de la consommation.

Tout ce que le travail antérieur du sol a créé de capital, de valeurs, d'utilités, de crédit et d'instrumens de production, estimé à 145 milliards environ pour la France, donne à 5 pour cent 7 milliards de salaires et de produits qui, multipliés par le commerce et activés par le crédit, suffisent à une masse de transactions lucratives. Celles-ci fournissent un bénéfice définitif dont la source principale réside dans la faculté qu'ont les capitalistes de pouvoir être payés au vingtième des fonds ou des instrumens qu'ils fournissent. Produit, travail, richesse et salaire seraient donc quatre termes forcément liés, solidaires et égaux entre eux sans écart possible. On se trouve ainsi conduit à l'idée d'une équivalence théorique au moins entre les forces économiques ou sociales et les différentes séries de la richesse dans un cercle logique où tout se trouve compensé, d'où rien ne peut sortir et où rien ne peut se perdre. En physique, la science n'a-t-elle pas établi l'équivalence permanente des forces naturelles? D'ailleurs tout ce qui est un vrai contre-sens tend à disparaître; nous voyons au contraire le capitaliste grandir et se multiplier de nos jours, parce qu'il vit des services qu'il rend et non des peines d'autrui qu'il atténue. Si le capitaliste, au lieu d'être un secours utile et nécessaire dans le

mouvement universel, pesait sur la société d'un poids onéreux et nuisible, il aurait succombé depuis longtemps sous les attaques dont il est l'objet. Le nombre, la force et l'insouciance téméraire sont du même côté, c'est-à-dire du côté des classes populaires. La puissance qui reste victorieuse quand même du prolétariat si menaçant, ainsi que de ses passions et de ses préjugés, éternels comme ses fatigues et ses justes doléances, ne tient point aux combinaisons de pouvoir des minorités supérieures, c'est l'instinct général de la réalité, et surtout la nature même des choses, plus forte que toutes les majorités.

La philosophie profonde du langage vulgaire ne se trompe pas quand elle désigne la richesse sous le nom de fortune, ce qui implique l'idée juste qu'aux seuls coups d'un sort aléatoire on doit d'ordinaire la richesse ou le bonheur. Le droit à l'un ou à l'autre, et l'égalité qui en serait la conséquence impossible, sont des expressions vides de sens pratique. Il est aussi chimérique de vouloir soumettre à des règles les hasards de la vie que ceux de la naissance; autant vaudrait réclamer contre les personnes dont l'existence se prolonge au-delà de vingt-huit ans, moyenne ordinaire de la vie humaine. Que l'on cesse donc de répéter que les ouvriers sont dupes de la société, ou exploités par les lois économiques du pays; il n'y a point envers eux de spoliation ni d'injustices systématiques et sociales. Aussi ne faut-il plus tolérer parmi nous, sans les relever, les déclamations mensongères de ces hommes que M. Guizot appelle les malfaiteurs de la pensée, et qui, depuis Rousseau, accusent, raisonnent et promettent à contre-sens. Ils font tout ce qu'il y a de pire dans l'ordre moral, ils tuent l'esprit et détruisent le jugement. D'après La Bruyère, « ce qu'il y a de plus rare en ce monde, c'est l'esprit de discernement; » que dirait-il donc aujourd'hui?

Quand un peuple garde de fausses notions économiques et historiques, et que, par passion politique ou sociale, il refuse d'abandonner ses préjugés et ses erreurs, lorsqu'il se montre également incapable de dire ou d'entendre la vérité, ce peuple est en grand danger. Nos détracteurs prétendent que nous nous trouvons précisément dans ce cas fâcheux. Aussi notre éducation est toute à refaire; Dieu sait ce que nos erreurs nous ont coûté. Il nous faut pousser les esprits dans une direction nouvelle. L'économie politique, sans pouvoir nous apprendre toujours ce qu'il faudrait faire, est arrivée du moins à un degré suffisant de précision scientifique pour nous montrer avec certitude ce qu'il ne faut pas faire. Si dures et si peu consolantes que soient les vérités qu'elle nous démontre, pourquoi lutter contre l'évidence, en recommencer sans cesse à nous

casser la tête contre un mur? Quant à nous, gens du monde et d'affaires, nous avons le besoin et le droit de réclamer que les économistes, sans nous jeter dans les spéculations théoriques de la science, dont nous n'avons ni l'aptitude, ni le loisir d'étudier et de pénétrer les profondeurs, nous fournissent des résumés pratiques, des chiffres et des faits à opposer aux divagations des soi-disant réformateurs contemporains, souvent difficiles à refuter de prime abord. En dehors de la discussion des systèmes, les savans ont le devoir de préparer, pour le vulgaire ignorant ou superficiellement informé, un arsenal d'armes défensives contre des attaques qu'il faut se garder de mépriser sous prétexte de l'absurdité des allégations audacieusement émises. Que la science compétente et autorisée se hâte de redresser les erreurs intéressées ou involontaires, et de se mettre à la tête de la défense intellectuelle et morale du pays, qui se débat dans les plus cruelles angoisses et sous le coup des plus redoutables épreuves.

Nous n'avons pas assurément la prétention de répondre à toutes les objections que soulèvent les difficultés de la compétition inévitable entre le capital et le travail, entre la fortune et la pauvreté. Il nous suffirait d'avoir établi que l'actif des nations se divise en richesse positive comme les produits, et relative comme la circulation, c'est-à-dire que les produits réels forment la partie substantielle et seule divisible de la richesse utile, dont la circulation ne fait que multiplier les effets sans pouvoir être ni saisie ni partagée. La recette et la dépense, le salaire, les produits, les revenus et les capitaux disponibles, ne pouvant être qu'égaux entre eux, l'homme produisant plus qu'il ne consomme, et la source du bénéfice du travail ne pouvant consister que dans l'existence et dans la fortune d'une classe restreinte de consommateurs non producteurs, les systèmes socialistes perdent beaucoup de la force comme du prestige de leurs arguments. Comment rêver un état de société civilisée sensiblement différent du nôtre, sauf les réformes de détail et le progrès général, qui seuls permettront de relever le niveau du bien-être universel dans une solidarité fondée sur la liberté comme sur l'inégale et légitime rémunération des aptitudes, des vertus, des travaux et des mérites individuels forcément inégaux entre eux? Il est donc inutile, extravagant ou criminel de faire entrevoir aux masses un but et des félicités impossibles à atteindre, mais grosses de déceptions, sources inévitables de vengeances et de ruines.

Que les heureux du jour n'oublient pas toutefois ceux qui sont à la peine pendant qu'ils sont au plaisir; le souvenir pourrait leur en être violemment rappelé. Toujours se posera cette question : pourquoi faut-il que des travailleurs aillent s'épuiser aux durs la-

beurs des champs et des ateliers, ou risquer parfois leur vie au fond des mines ou au milieu des tempêtes de l'océan, en échange d'un salaire moindre que celui de l'artisan plus heureux qui fait un futile bijou de femme ou un inutile jouet d'enfant, tandis que le consommateur fortuné attend le produit accepté ou refusé dédaigneusement sans penser aux peines qu'il a coûtées? On dira bien que, plus le capital augmentera, plus il sera facile d'en conquérir une part, que la richesse engendre la richesse, comme un flambeau s'allume sans dommage à un autre flambeau, que le riche est nécessaire, et qu'enfin, comme il n'y a pas de degré dans l'indispensable, on ne pourra plus maudire l'*infâme capital* et condamner le capitaliste, non moins utile que le commerçant, l'ingénieur ou l'ouvrier; mais affirmer et prouver ses droits ne suffit pas. Il reste aux privilégiés du sort de stricts devoirs personnels à remplir, dont le premier est la recherche des souffrances qu'on peut soulager et des progrès qui peuvent être réalisés, mission de confiance et de responsabilité qu'il serait de bon goût d'accomplir sans bruit et sans déclamations, car, a-t-on dit, le bruit ne fait pas de bien et le bien ne fait pas de bruit. Que les capitalistes se tiennent pour avertis par de récens événemens; s'il est doux de se sentir indispensable, encore n'en faut-il pas abuser. Quant aux travailleurs de toute catégorie, on ne saurait trop leur répéter cette leçon de haute moralité adressée par Cobden aux ouvriers anglais. « Le monde a toujours été partagé en deux classes d'hommes, ceux qui épargnent et ceux qui dissipent, les économes et les prodigues. Tous les grands ouvrages qui ont contribué au bien-être et à la civilisation sont l'œuvre de ceux qui savent économiser, et ils ont toujours eu sous leur dépendance ceux qui ne savent que dissiper follement leurs ressources. Les lois de la nature et de la Providence veulent qu'il en soit ainsi, et je serais un imposteur, si je faisais espérer aux membres d'une classe quelconque qu'ils pourront améliorer leur sort en restant imprévoyans, insoucians et paresseux. » N'est-ce pas un des fondateurs de la république des États-Unis, le vertueux Franklin, qui répétait souvent : « Si quelqu'un vous dit que vous pouvez vous enrichir autrement que par le travail et l'économie, ne l'écoutez point; c'est un empoisonneur. »

NOAILLES, duc D'AYEN.

IMPRESSIONS

DE VOYAGE ET D'ART

II.

SOUVENIRS DE BOURGOGNE (1).

I. — TONNERRE. — LA MAISON DU CHEVALIER D'ÉON.

Tonnerre est, comme Joigny, une petite ville escarpée et montueuse, mais c'est à ce caractère général que se borne la ressemblance. Il y a dans l'aspect de Joigny plus d'énergie et de roideur; il y a dans celui de Tonnerre plus de vivacité et de brusquerie. Il lui faut grimper comme Joigny pour atteindre à son sommet, qui est la terrasse de l'église de Saint-Pierre, bâtie sur un rocher; mais il y grimpe sans efforts, d'une allure leste, avec une pétulance hardie et une pointe de crânerie bourguignonne très marquée. Il y manque la paisible rivière de l'Yonne pour tempérer d'une nuance de repos cette pétulance : ici l'Yonne est remplacée par l'Armançon, petit cours d'eau qui enlace la ville avec taquinerie, comme s'il voulait la garrotter. Lié aux pieds par l'Armançon, sa tête qui se dresse fière et mutine n'est cependant pas libre de voir ni très loin ni très haut. De toutes parts, des collines et des monticules d'une verdure sombre et d'un aspect agréablement farouche lui font une sorte de prison naturelle. Ainsi doublement enserrée et par les plis humides de son Armançon et par la ceinture de ses collines, la vive petite ville ressemble à un jeune homme remuant, gêné dans la li-

(1) Voyez la *Revue* du 1er mars.

avec lequel leurs auteurs ont transcrit sur l'or, l'un les *Bergers d'Arcadie*, du Poussin; l'autre, le *Milon de Crotone*, de Puget : leurs ouvrages sont dignes de la destination pour laquelle ils ont été commandés.

Il en est parmi les graveurs en médailles qui travaillent en même temps les pierres fines : mais c'est l'exception. Les deux arts, croyons-nous, doivent être séparés. Pas plus que la médaille, le camée, par exemple, n'obéit aux lois strictes du bas-relief. L'idée contraire engendre des œuvres froides et dures, comme celles que Jeuffroy travaillait au commencement du siècle et qui ne témoignent que de l'ennui de l'artiste et de la difficulté que la pratique de sa profession lui opposait. Aujourd'hui on tient plus de compte des ressources que présentent les matériaux précieux dont on fait usage. Mais alors quel art charmant! Prendre une gemme telle que la nature l'a faite, avec ses irrégularités, ses plans capricieux; profiter des couleurs variées dont elle est riche, pour distinguer dans une composition les nus, les draperies, les accessoires; nuancer ces couleurs en diminuant à propos l'épaisseur des couches qu'elles constituent; se rendre un moment l'esclave de la matière pour la forcer à exprimer une idée et faire tourner les jeux de la nature de telle sorte que l'œuvre terminée semble le résultat d'un accord éternel entre le hasard et le génie du graveur, c'est un travail bien fait pour solliciter tout l'esprit d'invention et de ressources, toute l'habileté d'un artiste.

Plus d'un l'a senti, et nous voyons au Salon un joli camée de M. Lemaire, d'après *l'Amour*, de Prud'hon; de bons portraits de MM. Danjou et Fréville; et enfin, de M. Schultz, une scène mythologique traitée sur une sardonyx à cinq couches, avec un art remarquable et un vrai talent de dessinateur et de coloriste.

En effet, si le camée est une sorte de sculpture, c'est une sculpture polychrome; la peinture seule peut en donner l'idée et non pas le moulage; et c'est un intermédiaire qui nous conduit naturellement à la peinture elle-même.

EUGÈNE GUILLAUME.

LES

THÉORIES POLITIQUES

EN ALLEMAGNE

Théorie générale de l'etat, par M. Bluntschli, professeur à l'université de Heidelberg, correspondant de l'Institut de France, traduite en français par M. de Riedmatten (1).

Les théories politiques n'ont jamais eu un caractère purement spéculatif. Alors même qu'elles ont pour objet la république idéale de Platon, l'Utopie de Thomas Morus ou la Salente de Fénelon, elles sont suscitées par le sentiment plus ou moins légitime, mais toujours très vif, des abus du temps présent et des réformes destinées à y remédier. Depuis que le grand mouvement de la fin du dernier siècle et les révolutions successives auxquelles il a donné le branle, en France et en Europe, ont tout remué sans rien asseoir définitivement, dans la constitution des états et dans la condition des peuples, il est plus que jamais impossible de dégager entièrement la philosophie politique des préoccupations et des passions de la politique militante. Kant lui-même ne l'a pas fait, lorsqu'il publia en 1796 ses *Élémens métaphysiques de la doctrine du droit*, où, sous la rigueur des déductions et l'appareil des formules, on sent partout vivant l'esprit de Rousseau et de la révolution française. Tous les problèmes que la révolution a soulevés : le principe de la souveraineté, la forme du gouvernement, les limites de la puissance publique, remplissent depuis quatre-vingts ans les livres et les cours des philosophes, avec la même diversité de solutions,

(1) Cet ouvrage a déjà été ici même l'objet d'une étude de M. Fouillée, au point de vue d'une question spéciale : celle du contrat social (*Revue* du 15 avril). Nous nous proposons d'en faire connaître et d'en discuter les principales théories.

et trop souvent les mêmes entraînemens de l'esprit de parti que dans les discussions de la presse et des assemblées politiques.

D'autres problèmes non moins brûlans se sont posés depuis 1789 et ont troublé la froide raison des philosophes aussi bien que la conscience et le jugement des hommes d'état. La révolution française, dans ses doctrines comme dans ses actes, était cosmopolite. Elle se donnait pour but, non l'émancipation d'un peuple, mais celle du genre humain. Elle suivait en cela non-seulement l'esprit logique et *classique* des Français, comme le croit M. Taine, mais l'esprit général du XVIIIe siècle dans toute l'Europe. C'était l'esprit de Kant, de Herder, de Gœthe, de Schiller, comme de Voltaire et de Rousseau; c'était aussi l'esprit de Locke et de tous les publicistes anglais, jusqu'au cri d'alarme poussé par Burke. Des tendances contraires ne prirent crédit que par réaction contre la révolution. Quand sa propagande cessa d'être pacifique et se fit guerrière et conquérante, elle se heurta partout au sentiment national subitement éveillé et revendiquant ses droits méconnus. Conservateur à l'origine, ce sentiment devint bientôt révolutionnaire à son tour. Il fit naître ces questions de nationalités et de races qui tiennent autant de place dans la politique et dans la philosophie politique de notre siècle qu'en tenaient au siècle passé les rêveries cosmopolites et humanitaires. Il a suscité également ces théories ambitieuses qui, au nom d'une formule métaphysique ou en vertu des lois de l'histoire, réclament pour une nation privilégiée la suprématie universelle. L'esprit cosmopolite de la révolution se retrouvait encore et s'affirmait naïvement dans les conquêtes napoléoniennes : les Français croyaient rencontrer partout des frères opprimés, prêts à saluer leur drapeau et à accepter leurs lois comme une délivrance et comme un honneur. L'exaltation de l'esprit national inspire seule aujourd'hui l'ambition allemande : elle ne voit autour d'elle que des races inférieures ou en décadence. Rien n'atteste mieux ces nouvelles tendances que l'opposition des doctrines politiques de Kant et de Hegel : le premier ne considérant dans l'état social que le libre développement de la nature humaine, assuré à l'intérieur par l'action purement protectrice du gouvernement et des lois, et à l'extérieur par les garanties internationales de la paix universelle; le second glorifiant l'omnipotence de l'état, célébrant les bienfaits de la guerre et se faisant le prophète d'un nouvel empire germanique (1). Les formules absolues de Hegel

(1) Voir notre étude sur la *Philosophie politique de Hegel*, dans la *Revue* du 1er janvier 1871. — Ce nouvel esprit de la philosophie allemande a été très bien compris par M. Fouillée (*l'Idée moderne du droit: le droit, la force et le génie*, d'après les écoles allemandes contemporaines, *Revue* du 1er juin 1874); mais nous ne sommes pas de son avis quand il prétend retrouver le même esprit dans Kant lui-même.

sont très décriées aujourd'hui, même en Allemagne; mais les idées dont elles sont l'expression sont loin d'être abandonnées, et, sans en chercher l'application dans la politique de M. de Bismarck, nous les rencontrons, plus ou moins adoucies, dans presque toutes les théories politiques qu'a enfantées la philosophie allemande depuis soixante ans. Elles ne sont pas étrangères à celle qu'a édifiée dans ces dernières années l'un des plus sages comme des plus illustres parmi les jurisconsultes et les écrivains politiques de l'Allemagne contemporaine, M. Bluntschli.

I.

La *Théorie générale de l'état*, de M. Bluntschli, vient d'être traduite en français par M. de Riedmatten. La traduction a obtenu en 1878 une des médailles de l'Académie française, et de justes éloges ont été accordés à l'œuvre originale au nom de la docte compagnie. Ces éloges auraient gagné toutefois à être accompagnés de certaines réserves. D'aucun ouvrage de ce genre, en Allemagne non plus qu'en France, on ne peut dire sans restriction qu'il « se fait remarquer par des jugemens qui sont des arrêts sur les hommes et sur les choses. » M. Bluntschli, je le veux bien, est le plus impartial des publicistes et le plus modéré des Allemands; mais, comme tous les publicistes, il a son parti pris sur plus d'une question, et, comme tous les Allemands de nos jours, il a une forte dose de vanité nationale. On s'est souvent moqué de certains écrivains français pour qui l'histoire semble dater de 1789 : que dire d'un des représentans les plus autorisés de la pensée allemande qui fait gravement et en propres termes commencer l'histoire moderne en 1740, parce que l'année 1740 a vu l'avènement de Frédéric II de Prusse? Ce n'est là qu'une prétention assez puérile; sur bien d'autres points plus sérieux, les théories de M. Bluntschli appellent la controverse. Elles n'en sont que plus dignes d'étude. Dans de telles matières, nous ne cherchons pas des *arrêts*, ou du moins nous nous constituons toujours en tribunal d'appel. Un livre est bon quand il est suggestif, comme disent les Anglais, quand les questions y sont envisagées sous toutes leurs faces et, sans ébranler nos convictions, les éclairent, les mûrissent et les complètent en leur ouvrant de nouveaux aperçus et en provoquant partout la réflexion et l'examen. Le substantiel traité qu'a traduit M. de Riedmatten a au plus haut point ce mérite. Ce n'est que le premier volume et proprement l'introduction d'un grand ouvrage embrassant toute la science politique; mais toutes les principales questions de cette science y sont déjà élucidées par un esprit supérieur, profondément versé dans toutes les connaissances historiques, philosophiques et juridiques

dont le concours est nécessaire pour les résoudre, et joignant au respect éclairé du passé le sentiment très net des besoins du présent. Or nulle science n'offre un intérêt plus direct et plus pratique pour tous les états, et il n'en faut excepter aucun dans toute l'Europe, qui traversent depuis près d'un siècle une grande crise politique et sociale. Il est bon d'ailleurs que, pour cette science, chaque nation cherche des lumières chez les nations étrangères : si nous ne trouvons pas au dehors moins de préjugés et de passions que parmi nous, nous y trouverons du moins des passions et des préjugés autres que les nôtres et moins propres à nous égarer. Les Français, particulièrement, ont tout à gagner à connaître sur ces questions la pensée allemande. L'Allemagne joue, depuis quelques années, un si grand rôle, et ce rôle nous touche de si près, elle est de plus tellement accoutumée à chercher dans ses conceptions spéculatives le mobile et la justification de tous ses actes, qu'il ne nous est pas plus permis de rester indifférens à ses théories politiques qu'à sa politique elle-même.

M. Bluntschli unit avec raison la méthode historique et la méthode philosophique. Les états sont des faits historiques. Leur naissance et leur mort, leur progrès et leur décadence, leurs développemens et leurs transformations tiennent la plus grande place dans l'histoire universelle. La notion générale de l'état n'est qu'une abstraction vide, si elle ne répond pas aux caractères communs, aux lois communes qui se manifestent dans l'histoire des états particuliers. Il y a toutefois dans cette notion, et dans toute théorie un peu profonde destinée à la développer, autre chose qu'une simple généralisation de certaines données historiques. Son objet propre est un idéal, et, pour en mieux préciser la nature, un idéal moral, un principe de conduite pour tous ceux qui, à un titre quelconque, tiennent dans leurs mains les destinées des états. C'est par là qu'elle appelle une méthode philosophique. Le tort des philosophes n'a pas été de concevoir un idéal de l'état, mais de se faire trop souvent un idéal abstrait qui, ne s'appuyant pas sur la réalité, ne peut y trouver des applications utiles et fécondes.

La méthode historique ne doit donc pas se séparer de la méthode philosophique; mais, si les conditions de la première se conçoivent aisément, il en est autrement de celles de la seconde, qui varie suivant les philosophes. M. Bluntschli ne nous a pas exposé sa méthode philosophique, et l'idée qu'il s'en fait ne ressort pas clairement de ses théories. Il fait profession de s'appuyer surtout sur la connaissance de l'âme humaine; mais sa psychologie est assez vague, et elle tient d'ailleurs peu de place dans le développement de sa doctrine. Il fait appel aux notions morales, aux idées de droit et de devoir; mais là encore il s'en tient à des généralités sans pré-

cision. Il pose parfois des formules absolues, comme si elles lui étaient révélées par une intuition rationnelle, et il semble ainsi emprunter les procédés des grands métaphysiciens de l'âge antérieur; mais il n'est ni leur disciple ni leur émule, et ses formules ne s'enchaînent par aucun lien systématique. Sa philosophie n'est au fond qu'une philosophie de sens commun, très sage en général et très circonspecte, mais sans principes assurés et sans vues profondes, et, comme le sens commun lui-même, mal préparée à se défendre contre certains courans d'opinion qui prennent aisément l'apparence de vérités universelles. Une telle philosophie n'est ni une doctrine ni une méthode; elle n'est que l'élévation naturelle d'un bon esprit; mais cette élévation même est un don précieux et qui peut porter d'heureux fruits quand il s'allie, comme chez M. Bluntschli, aux connaissances les plus étendues et les plus solides.

M. Bluntschli repousse la conception si commode et si fausse qui ne voit dans l'état qu'une collection d'individus, unis entre eux par un contrat arbitraire. L'état est pour lui une unité vivante, un *organisme*. Il a des organes accomplissant chacun une fonction distincte dans l'intérêt de l'ensemble. Il a son âme, son esprit, sa volonté, qui sont autre chose que la somme des âmes, des esprits, des volontés dont il se compose. Il a sa personnalité, qui se conserve une et identique à travers toutes les modifications de son existence jusqu'à l'heure de la dissolution et de la mort. Ces vues ne sont pas nouvelles. L'analogie entre l'état et un individu vivant est un lieu commun dont on a fait de tout temps d'ingénieuses applications, depuis le vieil apologue des membres et de l'estomac; mais de tout temps aussi on en a fait de fausses et de périlleuses. C'est en abusant de cette analogie qu'on a si souvent sacrifié les droits individuels aux intérêts de l'état, le bien de l'organisme entier devant nécessairement prévaloir sur celui de tel ou tel organe. Combien de sophismes en sont sortis au profit du despotisme ou des procédés révolutionnaires, des maximes d'intolérance ou des théories socialistes! La même analogie se retrouve encore dans ce fatalisme historique qui ne voit dans les individus les plus éminens que les organes inconsciens et nécessaires de l'évolution des peuples. Elle a enfanté de nos jours ce déterminisme social, imité du déterminisme physique, pour lequel les institutions et les lois ne sont pas de libres créations de l'intelligence et de la volonté des législateurs, mais sont données toutes faites à chaque état par sa nature et par son histoire.

Il faut réduire à ses justes bornes cette périlleuse analogie. L'unité de l'état est une unité toute morale; elle n'offre rien qui ressemble véritablement à l'unité matérielle d'un corps organisé. Elle ne s'en rapprocherait qu'à la condition de faire du corps lui-

même, comme dans certaines théories récentes, une société d'individus, et l'analogie serait encore bien éloignée. Dans son unité morale elle-même, l'état est loin d'avoir la personnalité propre de l'âme humaine. Il constitue une personne en fait et en droit, mais c'est toujours une personne collective, qui représente les intérêts communs de plusieurs milliers et souvent de plusieurs millions de personnes distinctes, et qui est représentée elle-même dans tous ses actes par une ou plusieurs personnes, dont la pensée et la volonté propres ne s'effacent jamais entièrement pour exprimer uniquement la pensée et la volonté nationales. Voilà ce qu'on ne doit jamais oublier quand on transporte dans l'organisme social quelques-unes des conditions de l'organisme individuel. M. Bluntschli ne l'oublie pas en général dans le développement de sa théorie; il sait faire une très large part à la liberté humaine et aux droits des individus; mais quand il veut faire œuvre de pur philosophe, quand il pose des principes et trace des formules, il se laisse souvent égarer par de subtiles et trompeuses analogies.

Il en donne, entre autres, un exemple bien singulier. Il ne se contente pas de faire de l'état un organisme, il lui attribue un sexe. L'état est mâle; son « caractère *masculin*, » encore enveloppé et indistinct dans les sociétés antiques, se manifeste clairement dans « l'état moderne » et « on l'a reconnu en l'opposant au caractère plutôt *féminin* de l'église. » Voilà la suprématie de l'état sur l'église fondée sur une raison péremptoire et le *Culturkampf* pleinement justifié! La thèse contraire s'appuyait autrefois sur un argument de même force quand elle assimilait les deux puissances aux deux grands luminaires du ciel et subordonnait l'état à l'église comme la lune est subordonnée au soleil.

Après avoir exagéré l'analogie de l'organisme social et de l'organisme individuel, M. Bluntschli la méconnaît quand il préconise comme l'idéal suprême de l'état la chimère de l'état universel. Le propre de tout organisme est d'être limité dans l'espace qu'il occupe, dans la durée qu'il embrasse, dans les élémens dont il se compose. L'organisme social n'échappe pas à cette loi. Il suppose partout, comme le dit très bien M. Bluntschli lui-même, « une relation permanente entre une nation et un territoire donnés. » Or une nation n'est pas l'humanité; un territoire n'est pas la surface entière du globe. Ce faux idéal de l'état universel a suscité dans tous les temps des ambitions démesurées; il hante peut-être aujourd'hui les imaginations allemandes. Si l'Allemagne se laisse entraîner à le poursuivre, elle pourra ajouter de nouvelles pages à l'histoire des conquêtes, mais elle en ajoutera aussi de nouvelles à l'histoire de la grandeur éphémère et de la chute rapide des trop vastes empires. L'idéal, pour chaque espèce d'être, est déterminé par sa nature; il

n'en est que l'expression la plus parfaite. L'idéal social ne doit aussi qu'exprimer fidèlement et complètement les conditions naturelles de toute société constituée. Il est le plus haut degré d'unité morale, de liberté civile et politique, de culture et de bien-être auquel puisse s'élever une nation sur le territoire le mieux approprié à son développement. Tous ces biens sont compromis dans la poursuite de cet autre idéal qui a pour objet l'accroissement indéfini du territoire et de la population d'un état. Les grands empires historiques n'ont eu que le nom d'empires du monde, et dans les limites plus ou moins reculées où leur vanité se plaisait à voir les bornes mêmes de la terre, ils n'ont jamais été qu'un amalgame de peuples, en dehors de toutes les conditions d'un véritable état. Ce n'étaient là, nous dit M. Bluntschli, que des essais prématurés et par là destinés à un échec inévitable. L'état universel ne deviendra possible que lorsque l'humanité tout entière, ayant acquis la pleine conscience d'elle-même, pourra recevoir une organisation commune. Il sera « l'humanité organisée, » en possession de toutes les garanties qui peuvent lui assurer dans son ensemble tous les biens que poursuit chaque état particulier. « C'est dans l'empire universel que nous trouverons l'état-type et le respect assuré du droit des gens dans sa forme la plus haute. Les états particuliers sont à l'empire universel ce que les peuples sont à l'humanité : membres du grand empire, ils trouveront en lui leur achèvement et leur satisfaction comme les membres dans le corps. L'empire universel ne veut pas opprimer, mais protéger la paix des états et la liberté des peuples. » Ce sont là de beaux rêves, mais ce ne sont que des rêves, inoffensifs si on les renvoie à un avenir indéfiniment éloigné, très dangereux si on cherche dès à présent à en préparer la réalisation. De telles chimères n'appartiennent pas à la science, et la philosophie, comme l'histoire, ne doit s'y arrêter que pour en montrer la vanité et le péril.

La sagacité de M. Bluntschli se retrouve quand, laissant de côté les formules abstraites, les analogies subtiles et le faux idéal, il analyse, à la lumière de l'observation et de l'histoire, la conception de l'état moderne en l'opposant à celles de l'état antique et de l'état féodal. Ici il s'agit encore d'un idéal, mais d'un idéal fondé sur la nature des choses et qui, s'il ne peut attendre que d'un avenir inconnu sa plus haute réalisation, prend pied par toutes ses racines dans le présent et dans le passé. Tout serait à citer dans ce double parallèle :

« L'état antique ne reconnaît point encore les droits personnels de l'homme, ni par suite les droits personnels de liberté. Dans l'état antique, la moitié au moins de la population est esclave, la plus faible partie libre... — L'état moderne reconnaît à tous les droits

de l'homme; il a partout supprimé l'esclavage comme une injustice et même sous la forme plus douce du servage et de la sujétion héréditaire.

« L'idée antique de l'état embrasse la vie tout entière de l'homme dans la religion et le droit, les mœurs et les arts, la culture et la science. Le sacerdoce est une fonction de l'état. La liberté de penser est au moins incomplète... — L'état moderne a conscience des bornes de son pouvoir et de son droit... Il renonce à dominer la religion et le culte et en laisse le soin aux églises et aux individus; le sacerdoce est une fonction de l'église. Il ne prétend pas non plus être une autorité dans les arts et dans les sciences. Il estime et protège la liberté d'examen et d'opinion.

« Le pouvoir de l'état antique a un caractère absolu. — Le pouvoir de l'état moderne est restreint par la constitution.

« Dans la république antique, la cité se manifeste dans de grandes assemblées (*ecclesia, comitia*), qui décident elles-mêmes des affaires publiques. — L'état moderne est surtout représentatif. Au lieu de ces masses assemblées, nous avons un corps choisi par les citoyens, représentant la nation et bien plus capable d'étudier les lois, de décider, de contrôler.

« Les états helléniques sont essentiellement des états urbains, des cités (*polities*). Rome, état urbain, est devenue maîtresse du monde... — Les états modernes sont essentiellement des états de nation (*Volksstaaten*). La ville n'est plus qu'une commune de l'état au lieu d'en être le noyau.

« L'état ancien se trouve bien limité au dehors par la résistance des autres états; mais c'est en fait seulement, ce n'est pas en vertu du droit international. Rome poursuivait sans scrupule l'empire du monde, comme un privilège naturel. — L'état moderne reconnaît le droit des gens comme une barrière qui protège l'existence et la liberté de tous les peuples, il repousse la domination universelle d'un état sur tous les autres (1).

« L'état féodal repose sur la communauté de la croyance; il demande l'unité de la foi. Les incrédules et les hérétiques n'ont aucun droit public. On les poursuit, on les extermine; tout au plus les tolère-t-on... L'église dirige l'éducation de la jeunesse et étend son autorité sur la science elle-même. — L'état moderne ne considère pas la religion comme une condition du droit. Le droit privé et le droit public sont pour lui indépendans de la foi... L'église n'a plus que l'éducation religieuse. L'école est l'école de l'état. La science est affranchie de l'autorité religieuse, et l'état protège sa liberté.

(1) Voilà une proposition difficilement conciliable avec la théorie de l'empire universel.

« (Dans l'état féodal), le droit public et le droit privé sont partout mêlés. La souveraineté territoriale est assimilée à une propriété privée, le pouvoir du prince à un bien de famille... La représentation est fondée sur les ordres. Les ordres aristocratiques, clergé et noblesse, dominent. Le droit est différent dans chaque ordre. — (Dans l'état moderne), le droit public est distingué du droit privé ; au droit public se lie le devoir public... La représentation de la nation est une. Les grandes classes populaires l'emportent; le fondement est démocratique; la qualité de citoyen appartient à tous également...

« L'état féodal a peu conscience de lui-même. Il se dirige plutôt par des tendances et par des intérêts. Il semble qu'il croisse comme un organisme naturel. La coutume est la source principale de son droit. — L'état moderne a conscience de lui-même. Il se conduit d'après des principes. Il raisonne plutôt qu'il n'agit d'instinct. La loi est la source la plus importante de son droit. »

Il est impossible de mieux mettre en lumière l'idée que les états modernes, sous toutes les formes de gouvernement, dans tous les pays qui ne sont pas en dehors ou en arrière de la civilisation européenne, se font de leurs droits et de leurs devoirs. Cette conception de l'état ne rencontrerait aujourd'hui dans aucun parti, sauf chez quelques esprits extrêmes, de contradiction sérieuse. On recueillerait également des témoignages en sa faveur dans les déclarations publiques de quelques-uns de ceux qui déploient ouvertement le drapeau de la « contre-révolution » et dans les revendications les plus absolues des partis révolutionnaires. Cette unanimité est une preuve de vérité; mais c'est aussi une preuve d'insuffisance. Tout n'est pas dit quand on a tracé un tel idéal : il faut chercher sous quelle forme et dans quelles conditions il peut le mieux se réaliser. C'est ici que les opinions se divisent et que les partis trouvent leur raison d'être ; c'est sur ces questions d'application que nous devons surtout interroger la théorie de M. Bluntschli.

II.

Tout état suppose une nation soumise à une même autorité sur un même territoire. Une nation dispersée sur différens territoires, des nations différentes juxtaposées sur un même territoire ne formeraient pas un état. Les Juifs, depuis leur dispersion, ont cessé d'être un état, sans cesser d'être une nation, jusqu'au moment où ils se sont confondus, par l'égalité des droits, avec les autres membres des nations et des états modernes, et n'ont plus gardé que le caractère d'une société religieuse. Nul territoire n'est mieux approprié à l'unité d'un état que la péninsule italienne, et cependant il a

fallu la lente formation d'une nation italienne pour qu'il pût s'y constituer de nos jours un état unique.

M. Bluntschli distingue entre la *nation* et le *peuple*. Le peuple a pour lien la communauté d'origine et de langage et surtout la communauté de *culture*; la nation a pour lien la communauté de gouvernement. Un même peuple peut comprendre plusieurs nations : il y avait un peuple italien, un peuple allemand, avant qu'il y eût une nation italienne, une nation allemande. Une même nation peut comprendre divers peuples: la nation suisse en est le plus remarquable exemple (1).

L'unité de gouvernement ne suffit pas pour constituer une nation : « Nous ne donnons pas le nom de *nation* à la foule assujettie, purement passive et sans droits... Ce qui distingue surtout la nation, c'est la *communauté* plus complète du *droit*, la *participation* au gouvernement, en un mot la personnalité publique et juridique. » Un peuple ou des peuples ne forment une nation que lorsqu'ils ont la conscience d'une union intime entre eux et leur gouvernement, lorsqu'ils considèrent leur gouvernement comme leur bien propre et jusqu'à un certain point comme leur œuvre propre. Une nation n'est possible et ne réalise véritablement l'idée d'un état qu'avec un certain degré de liberté politique.

La nation, comme l'état, est un organisme vivant. Elle se modifie, elle se transforme, et elle sent le besoin de trouver dans l'état un développement en harmonie avec son propre développement. De là pour toute nation « le droit naturel de modifier *opportunément* sa constitution. »

Il semble d'après cela que M. Bluntschli soit un partisan de ce qu'on appelle la *souveraineté nationale*. Il répugne cependant à employer cette expression ; il craint qu'on ne la confonde avec celle de *souveraineté du peuple*. La distinction qu'il a lui-même établie entre la nation et le peuple suffirait pour prévenir cette confusion. L'usage seul d'ailleurs reconnaît très bien la différence des deux expressions et des théories politiques auxquelles elles se rapportent. La souveraineté du peuple appartient à la théorie du contrat social; elle ne se réalise que dans un gouvernement démocratique. La souveraineté nationale est une conception plus large dans son

(1) Cette distinction un peu subtile, mais qui ne manque pas de profondeur, se complique chez M. Bluntschli d'une subtilité philologique. Il se sert du mot allemand *Volk*, qu'on traduit ordinairement par *peuple*, pour exprimer l'idée de nation, bien qu'il trouve dans sa langue le mot même de *nation*, et c'est l'idée de peuple qu'il exprime par ce dernier mot. Il suit si peu en cela l'usage propre des deux termes qu'il lui arrive souvent de les confondre, comme son traducteur en fait la remarque. Il obéit en réalité à un petit sentiment de vanité nationale, qui lui fait préférer, pour l'idée la plus élevée, un mot de pure souche germanique à un mot d'origine latine.

principe et dans son application; elle repose sur l'idée même d'une nation, considérée non comme un assemblage d'individus, mais comme un tout vivant; elle se prête aux manifestations les plus diverses, sous toutes les formes de gouvernement. Le peuple est souverain quand il fait ou défait son gouvernement à la pluralité des suffrages; la nation est souveraine quand elle s'incarne dans son gouvernement, quand elle vit de sa vie, quand elle se développe sans entraves sous sa direction et sous ses lois. La souveraineté du peuple n'est quelquefois qu'une apparence, car elle peut subir la carte forcée; sous une forme plus voilée, la souveraineté nationale trouve plus sûrement sa réalisation. La nation anglaise se sent plus véritablement souveraine sous sa constitution plusieurs fois séculaire, qu'elle modifie insensiblement à son image, que si elle s'était donné, par une série de plébiscites, des constitutions fabriquées de toutes pièces. Macaulay remarque que le despotisme brutal d'Henri VIII et d'Élisabeth blessait moins l'attachement des Anglais à leurs libertés traditionnelles que ne fit quelques années plus tard le gouvernement des Stuarts, plus respectueux en apparence des formes parlementaires, parce que le premier s'appuyait sur le sentiment national, tandis que le second ne cherchait qu'à lui faire violence. Non pas que les institutions libérales ou démocratiques soient indifférentes. L'exercice du droit de suffrage sera toujours le moyen le plus sûr de connaître la volonté nationale, et le suffrage universel, quand il est éclairé et libre, en est l'expression la plus parfaite. Les institutions qui appellent le peuple entier à faire acte de souveraineté par lui-même ou par ses représentans sont très légitimes, et il n'en est pas de plus désirables quand elles sont appropriées aux mœurs et à l'état social d'une nation. L'erreur est d'en faire le principe général de tout gouvernement et d'y voir la forme adéquate et nécessaire de la souveraineté nationale. Ces institutions ne sont que l'idéal auquel tendent tous les états modernes. M. Bluntschli le reconnaît lui-même, et il est d'accord en cela avec l'éloquent philosophe qui a défendu contre lui et contre la plupart des publicistes contemporains la théorie du contrat social, car M. Fouillée place le contrat, non pas à l'origine, mais au terme de l'évolution des états vers un idéal d'entière liberté et de pure démocratie.

M. Bluntschli accepterait l'expression de souveraineté nationale pourvu que l'on ne considérât la nation que comme « l'ensemble politiquement organisé, où la tête occupe le premier rang, où chaque membre a sa place naturelle et sa fonction. » En d'autres termes, une nation organisée en monarchie ne serait souveraine qu'avec son prince et sous l'autorité de son prince. Il est difficile de concilier cette restriction avec le « droit naturel » qu'a toute nation, d'après

M. Bluntschli, « de modifier opportunément sa constitution. » Il n'entend pas sans doute qu'une constitution monarchique ne puisse jamais se modifier que dans un sens monarchique, sur l'initiative du prince lui-même, car il admet la légitimité des révolutions dans certains cas exceptionnels, mais toujours possibles, « lorsque les voies de la réforme sont absolument fermées. » Alors, dit-il, « la révolution se justifie par la nécessité du développement indispensable et du salut de la nation, » et il cite l'opinion de Niebuhr, « homme d'état si conservateur que la révolution de 1830 lui brisait le cœur : » — « Celui qui nie l'axiome : *nécessité fait loi* (*Noth kennt kein gebot*), autorise toutes les horreurs. Lorsqu'un peuple est foulé aux pieds et mutilé sans espoir d'amélioration, lorsque le tyran méconnaît tous les droits et ne respecte pas même l'honneur des femmes, comme les Turcs à l'égard des Grecs, il y a nécessité impérieuse, et la révolte est aussi légitime qu'un autre acte. Il faut être bien misérable pour le contester. »

On voit combien, sur ces questions délicates entre toutes, la pensée de M. Bluntschli est incertaine. Nous qui admettons pleinement la souveraineté nationale, nous n'irions pas aussi loin dans la justification des révolutions. Nous ne saurions reconnaître ce prétendu « droit de nécessité, » qui, dans la définition qu'on en donne, n'est autre chose que la maxime si dangereuse du « salut public. » Une révolution ne peut être légitime que lorsqu'elle est provoquée par une usurpation manifeste, par une violation flagrante du droit établi ou de certains principes de droit naturel qui sont dans toutes les consciences. Tout le monde sent si bien que la nécessité seule ne fait pas le droit que, dans les révolutions comme dans les guerres internationales, chaque parti tient à mettre en avant quelque raison proprement juridique. On invoque une charte ou un traité, ou, si l'on n'est armé d'aucun texte positif, on se fait honneur de défendre des droits sacrés, tels que ceux de la propriété, de la famille, de la foi religieuse. Ce sont de tels droits et non la pure *nécessité* qu'invoquaient ces insurgés grecs dont la révolte paraissait si légitime au conservateur Niebuhr. L'histoire juge les motifs ou les prétextes allégués de part et d'autre, et elle peut faire entrer en ligne de compte des raisons d'*opportunité* ou de *nécessité*; mais ses arrêts n'ont un caractère moral, ils ne sont sanctionnés par la conscience de l'humanité que s'ils se fondent, avant toute autre considération, sur des raisons de droit ou de justice.

Une nation, dans la théorie de M. Bluntschli, n'existe en fait que lorsqu'elle possède une organisation politique ; elle peut exister en puissance lorsqu'un peuple est suffisamment préparé à recevoir une telle organisation ou lorsqu'il l'a perdue par un fait d'usurpation et de violence. C'est le « principe des nationalités. » M. Bluntschli ne

recule devant aucune des applications de ce principe. Il veut qu'une nationalité, après avoir cessé d'être une nation dans le sens précis et positif du mot, conserve certains droits, tels que le droit à sa langue, à sa littérature, à ses coutumes et à ses mœurs. Il veut aussi qu'une nationalité, lorsqu'elle se sent mûre pour une existence nationale qu'elle n'a jamais possédée, puisse la revendiquer en brisant les liens légaux dans lesquels elle est emprisonnée. C'est ainsi que se sont formés de nos jours la monarchie italienne et l'empire allemand, et si ces créations, sans titres authentiques dans le passé, ont violé le droit positif, M. Bluntschli n'hésite pas à les justifier au nom du droit naturel :

« Un peuple qui a conscience de lui-même et qui se sent une vocation politique a le besoin naturel de trouver dans un état la manifestation active de son être. S'il est assez fort pour satisfaire cette tendance, il a *le droit naturel de former un état*... Pour que l'humanité accomplisse ses destinées, il faut que les peuples qui la composent puissent accomplir les leurs ; pour que les peuples vivent, il faut, suivant l'expression du prince de Bismarck, qu'ils puissent respirer et remuer leurs membres. De là le droit sacré des peuples de se donner des organes de leur vie et de leur action : droit saint entre tous les autres, un seul excepté, qui les embrasse et les fonde tous : celui de l'humanité. » M. Bluntschli est un esprit trop modéré et trop sensé pour ne pas ajouter aussitôt un correctif, afin de prévenir les exagérations auxquelles certains théoriciens et certains politiques de son pays ont poussé ce prétendu principe des nationalités : « Un état peut ne pas embrasser tout un peuple et cependant être national : il suffit pour cela que la fraction comprise soit assez grande et assez forte pour pouvoir développer pleinement son caractère et son génie. On exagère donc le principe en exigeant que l'état national s'étende aussi loin que la langue nationale; c'est rendre les frontières de l'état aussi mobiles que celles de la langue; chose incompatible avec la fixité de la personne de l'état et la sécurité de tous... Un peuple devenu nation ou en voie de le devenir a certainement le droit d'attirer à lui les fractions nationales *indispensables à son corps;* mais il ne peut arracher violemment et contre leur gré celles dont il peut se passer ni celles qui trouvent satisfaction dans les liens d'un autre état. »

C'est déjà beaucoup trop. Même ainsi restreint, ce « droit naturel » qu'aurait un état « d'attirer à lui les fractions nationales indispensables à son corps » est une menace perpétuelle pour tous les états, une atteinte à l'autorité de tous les traités. Ici, comme pour les révolutions intérieures, M. Bluntschli ne sort pas du prétendu droit de nécessité. Il faut autre chose pour justifier les annexions et les conquêtes, si elles sont jamais justifiables. Une guerre injuste peut

avoir des conséquences heureuses pour la formation des nations, mais elle ne cesse pas d'être injuste, et les conquêtes qui la couronnent ne cessent pas d'être des actes de violence parce qu'un état y trouve les conditions les plus favorables pour son développement national. « Le droit des gens encore imparfait, dit M. Bluntschli, n'a point établi de tribunal humain pour juger si un peuple est ou non capable de devenir une nation; le tribunal de Dieu prononce seul, et ses arrêts sont l'histoire du monde. » Les arrêts de l'histoire, pour les faits de guerre et de conquête comme pour les faits de révolution, doivent garder un caractère moral; ils ne peuvent sans impiété être attribués au tribunal de Dieu que s'ils sont approuvés au tribunal de la conscience. L'idée de nationalité est une idée éminemment respectable et qui se recommande à toute la sollicitude des hommes d'état; mais elle n'a pas par elle-même la valeur d'un principe de droit. Elle n'est qu'un principe tout moral de bonne politique, et M. Bluntschli en comprenait bien le véritable caractère quand il commandait de respecter, chez un peuple dépossédé de ses droits nationaux, la langue, la littérature, les mœurs nationales; mais la violation de ce précepte ne suffirait pas pour justifier un soulèvement et surtout pour autoriser l'intervention armée d'un état étranger. Il faut des griefs positifs et non l'idée vague de nationalité pour rendre légitimes ces changemens territoriaux qui, à la suite de révoltes ou de guerres, donnent naissance à des nations nouvelles ou font revivre des nations déchues.

III.

L'idée de la société, comme celle de la nation, s'est dégagée de l'idée pure de l'état dans la conception moderne du droit public. M. Bluntschli fait honneur de cette idée à la philosophie allemande : je crois qu'elle a été surtout mise en lumière par l'école libérale française et qu'elle doit plus aux Royer-Collard, aux Tocqueville et aux Laboulaye qu'à aucun métaphysicien d'outre-Rhin. Quoi qu'il en soit, nulle idée n'appelle à un plus haut degré l'attention du philosophe politique, car elle est la mesure des devoirs généraux de l'état et des limites dans lesquelles doit se renfermer son action. L'état n'existe que pour la société, et ne doit intervenir que là où la société ne se suffit pas à elle-même. Que si la société se confond avec l'état, c'est le pur despotisme monarchique ou démocratique. Si elle s'oppose à l'état, sans que l'un et l'autre aient une claire conscience de leurs droits respectifs, l'anarchie se mêle au despotisme. Telle était la condition des peuples du moyen âge, avec les guerres privées, la rivalité du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel et tous

les abus du système féodal. L'idéal moderne n'est que la distinction bien entendue et l'accord constant de ces deux grandes forces, l'une purement morale, l'autre à la fois morale et matérielle : la société et l'état. Il est regrettable que M. Bluntschli n'ait fait qu'indiquer l'idée de la société. Il lui consacre à peine deux pages, et il ne paraît pas même l'avoir bien comprise. La société est pour lui « une union accidentelle d'individus, une liaison changeante de personnes privées dans les limites de l'état. » La société est beaucoup plus et beaucoup mieux que cela. Elle est le fonds commun des besoins, des intérêts, des idées qui servent de lien moral entre les individus vivant sous une même autorité et sous les mêmes lois. Elle embrasse tout le domaine du droit naturel, de la civilisation, de la religion, des mœurs, des modes elles-mêmes. Elle est sujette à des variations incessantes; mais là même où elle paraît le plus mobile, elle s'appuie sur des croyances, sur des traditions, sur des façons persistantes de sentir et de penser que n'entament jamais complètement les plus grandes révolutions politiques ou morales.

L'idée de la société, plus approfondie et mieux comprise, peut seule éclairer une théorie qui tient une assez grande place dans le livre de M. Bluntschli : celle de l'aristocratie. L'auteur distingue trois phases dans l'évolution des institutions aristocratiques : les *castes*, les *ordres* et les *classes*. Les ordres sont un progrès sur les castes, car ils ne reposent pas exclusivement sur la naissance, ils ne sont pas condamnés à l'immobilité; mais, une fois organisés, ils représentent des intérêts absolument séparés; ils rompent l'unité politique et sociale de la nation. Les classes appartiennent à une civilisation plus avancée; elles sont un groupement artificiel, et par là même intelligent, des intérêts collectifs dont un état bien constitué sait tenir compte et qui doivent se subordonner les uns aux autres, suivant leur degré d'importance, au sein de l'unité nationale. M. Bluntschli regrette que la distinction des classes tende à s'effacer dans les états modernes. Il voudrait lui rendre une nouvelle vie en Allemagne. Tel est aussi pour la France le vœu de son traducteur. Ce sont là des conceptions absolument chimériques. Quand une aristocratie politique a disparu, il n'est au pouvoir d'aucune constitution de la faire revivre. Une aristocratie est un fait social, antérieur à l'organisation de l'état. M. Bluntschli le reconnaît pour les castes et pour les ordres : il essaie en vain d'établir une loi différente pour les classes. Quelque forme que revête une aristocratie, elle a partout ses racines dans le passé le plus lointain des nations; le législateur, loin de la créer de toutes pièces, n'agit sur elle que pour essayer de restreindre la part prépondérante, souvent exclusive, qu'elle s'est faite dans la législation primitive. L'évolution politique des peuples n'est que la lutte des autres élémens sociaux contre

cet élément prédominant à l'origine, et, s'il ne succombe pas entièrement dans cette lutte, il en sort toujours affaibli, il n'y puise jamais de nouvelles forces. Des aristocraties peuvent se former à la suite d'un bouleversement social, par le fait de l'invasion et de la conquête; il est sans exemple qu'elles soient nées du développement organique et des révolutions intérieures des nations.

Une aristocratie peut rester un fait social après avoir cessé d'être une institution politique. Nous répétons souvent qu'il n'y a plus de classes parmi nous : cela est vrai au point de vue de l'état et des lois, non au point de vue de la société et des mœurs. Quoi que nous fassions, ce mot de classes revient sans cesse dans notre langage, et ce n'est pas seulement une façon de parler, c'est l'expression d'un fait réel, qui brave toutes les révolutions et toutes les théories sociales. Même une démocratie fondée sur un terrain vierge, comme celle des États-Unis, a ses classes sociales, et leur distinction tient une grande place dans la vie publique, comme dans la vie privée, quoiqu'elle n'en ait aucune dans les institutions. C'est que la démocratie américaine ne s'est pas formée toute seule ; elle est née au sein d'une société dont tous les élémens ont été empruntés à l'ancien monde, et si cette société s'est donné une physionomie propre, en même temps que des institutions nouvelles, elle n'a pu cependant, dans ses mœurs, rompre entièrement avec ses origines.

Le seul moyen pour les classes supérieures de conserver leur influence dans l'état et de la ressaisir quand elles l'ont perdue, ce n'est point d'attacher leur fortune à des privilèges presque toujours odieux, c'est d'exercer sur la société une action tutélaire et bienfaisante. La plus grande force d'une aristocratie est dans les mœurs. L'aristocratie qui domine véritablement en Angleterre, ce n'est pas la *nobility*, qui seule, par la chambre des lords, est une puissance politique; c'est la *gentry*, qui n'est qu'une puissance sociale.

La distinction de la société et de l'état trouve encore sa place dans ces grandes questions politiques et sociales qui ont pour objet la famille, les religions, le domaine public et les propriétés privées. Nous ne ferons que résumer sur ces questions les remarques généralement très judicieuses de M. Bluntschli. La famille est un fait purement social. Elle n'est pas le type de l'état, elle n'est que celui d'une forme exceptionnelle de l'état : le patriarcat. En dehors de cette forme exceptionnelle, elle exerce cependant dans tout état une influence considérable et elle appelle partout l'intervention des pouvoirs publics, non pour la fonder ou la consacrer, mais pour la soustraire aux effets les plus dangereux de l'arbitraire individuel. De là les lois sur le mariage et l'institution du mariage civil. M. Bluntschli préférerait, pour le mariage, une célébration purement religieuse, « si le clergé n'en avait pas abusé pour entraver

la liberté des mariages reconnue par l'état et pour rendre la législation civile trop dépendante des vues de l'église. » Le mariage civil est né, en effet, d'une réaction contre les empiétemens du clergé; mais il puise sa légitimité dans les droits propres de l'état, qui doit respecter le mariage religieux comme toutes les formes de l'exercice des cultes, mais qui ne saurait y trouver l'équivalent absolu des engagemens civils dont il est le gardien. L'état doit maintenir sa pleine indépendance vis-à-vis des autorités religieuses; il doit également protéger, vis-à-vis des mêmes autorités, l'indépendance des individus; il ne saurait donc, à aucun titre, subordonner à des actes religieux, qui ne relèvent que des consciences, aucun des liens de la vie privée et de la vie publique et particulièrement le plus important de tous, celui qui constitue la famille.

La religion, comme la famille, n'est aussi que le type d'une forme exceptionnelle de l'état : la théocratie; mais là même où les institutions semblent n'avoir rien de théocratique, on trouve pourtant jusqu'à nos jours et on trouve encore de nos jours chez de grandes nations des religions d'état, dont l'organisation et la puissance sont une portion considérable de l'organisation et de la puissance politiques. « L'état moderne avec son fondement humain et naturel, dit excellemment M. Bluntschli, tend à réunir les adhérens des diverses religions dans des institutions communes et à faire disparaître petit à petit ce mélange, œuvre du moyen âge, entre le droit public et certaines conditions de religion ou certains préceptes de l'église. » L'indépendance réciproque de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel est en effet un des principes les moins contestés de l'état moderne; mais ce principe, même pleinement reconnu, soulève dans son application des questions très délicates et très complexes; il laisse subsister des occasions de conflits que les lois les plus sages et les concordats les mieux établis ne réussissent pas à écarter. Il est peu d'états de l'Europe qui n'aient vu renaître dans notre siècle ces querelles religieuses qui semblaient devoir disparaître avec l'ancienne confusion des deux ordres. Elles ont agité et divisé l'Allemagne au lendemain des victoires qui lui avaient donné l'unité politique; elles sont aujourd'hui, en France, le principal obstacle à l'établissement pacifique d'un gouvernement nouveau, qui, après une série inespérée de succès dans l'ordre politique, n'a pas su désarmer l'opposition la plus redoutable : celle des intérêts religieux. M. Bluntschli semble à peine soupçonner ce terrible problème des rapports de l'église et de l'état dans les sociétés modernes, et il ne cherche pas à le résoudre. C'est une des lacunes les plus regrettables de son livre.

Il s'est étendu davantage sur la question de la propriété. Comme la famille, comme la religion, comme tous les intérêts sociaux, la propriété se confond dans l'origine avec l'état et elle ne s'en

dégage entièrement que dans la conception de l'état moderne. Souveraineté et propriété, territoire et domaine, furent longtemps considérés comme des idées identiques. Le système féodal aggrave cette confusion en la compliquant par l'enchevêtrement des liens de vasselage et de suzeraineté; mais, par là même, il prépare la distinction des deux idées en ne laissant place nulle part pour le plein exercice soit de la souveraineté, soit de la propriété. Aujourd'hui, pour les états civilisés, les cessions territoriales accomplies contre le gré des habitans sont le dernier vestige de l'ancienne confusion, et les protestations qu'elles soulèvent, les prétextes même que l'on invente pour en colorer l'odieux attestent combien elles répugnent aux idées modernes sur la souveraineté politique. Elles étaient déjà condamnées par Grotius dès les premières années du XVIIe siècle. Il demandait, au nom du droit naturel, « outre le consentement de l'état qui aliène, celui des habitans de la partie aliénée. » « La force des circonstances, dit avec une résignation trop facile M. Bluntschli, l'emportera souvent sur ce principe. »

IV.

Le territoire national est la base matérielle de l'état. Le défendre contre toute invasion est le premier acte par lequel s'affirme la personnalité propre de l'état et l'union organique de ses membres. Comment les familles, les tribus, les peuplades réunies sur un même territoire ont-elles été conduites à le considérer comme leur bien commun, à éprouver pour lui le sentiment de la patrie et à s'y constituer sous la forme d'un état ? M. Bluntschli traite d'abord la question historiquement. Il passe en revue les causes générales qui, sur tous les points du globe, dans l'antiquité et dans les temps modernes, ont donné naissance aux états ou ont concouru à leur décadence et à leur chute. Ces causes sont tellement diverses et tellement complexes qu'elles se prêtent à peine à des classifications et qu'il est impossible de les réunir dans une théorie commune. Aussi ceux qui ont voulu édifier une telle théorie sur l'origine de l'état ont-ils eu recours, soit aux inductions préhistoriques, soit aux conceptions philosophiques. M. Bluntschli paraît ignorer cette science nouvelle et encore si conjecturale qui cherche à reconstituer les plus anciennes sociétés humaines, comme la paléontologie reconstitue des espèces animales depuis longtemps disparues, d'après quelques débris épars à la surface ou enfoncés dans les entrailles de la terre. Il ne discute que les hypothèses des philosophes : l'état de nature, le droit divin, le droit du plus fort, le contrat social. Le vice commun de ces hypothèses est de concevoir l'état en dehors de tout principe moral, en dehors des de-

voirs et des droits dont il est la consécration et la garantie. Quand un état de pure nature, étranger à tout lien social, aurait été possible aux premiers âges de l'humanité, nulle puissance au monde n'aurait pu en faire sortir une société politique, même avec l'organisation la plus imparfaite et la plus grossière, si elle n'avait dû trouver dans la nature humaine, dans la conscience humaine, certains besoins moraux, certains sentimens, certaines idées plus ou moins claires où pût s'appuyer son autorité. En vain fait-on intervenir la volonté de Dieu, exprimée par ses ministres : le respect religieux est autre chose que la soumission politique; même sous la forme théocratique, la notion de l'état ne se confond jamais entièrement avec celle de l'église et, pour peu qu'elle commence à s'en dégager, elle suppose un autre principe qu'une révélation divine. L'évolution progressive des institutions politiques tend à séparer de plus en plus l'ordre spirituel et l'ordre temporel : elle exclut donc le droit divin comme principe de l'état. Elle exclut plus évidemment encore le droit du plus fort; car il n'y a pas proprement d'institutions, il n'y a pas même l'embryon d'une société politique, là où ne règne que la force, là où aucun droit n'est reconnu et protégé. L'idéal de l'état est l'accord le plus complet de la liberté de chacun avec la liberté de tous. Cet idéal pourrait-il se réaliser sous la forme d'un libre contrat entre tous les membres de la société pour l'établissement de toutes les lois et de tous les pouvoirs publics? Un tel contrat, arbitrairement conclu, alors même qu'il serait partout possible, ne saurait avoir la valeur morale des principes naturels sur lesquels doit reposer partout la puissance de l'état. S'il puise toute sa force en lui-même, c'est le lien le plus fragile, car il est à la merci de tous les entraînemens et de tous les caprices des volontés populaires; s'il suppose d'autres liens, qu'il est tenu de respecter et qui lui assurent à lui-même un respect universel et durable, ce n'est plus dans le contrat social, c'est dans ces liens mêmes que l'état trouve sa véritable origine.

Quelle est donc la base morale de l'état? C'est, suivant M. Bluntschli, d'accord avec Aristote, cet instinct, ce sentiment de sociabilité qui fait de l'homme un *animal naturellement politique*, φύσει πολιτικὸν ζῶόν. L'homme n'a besoin, pour former une société avec ses semblables, ni d'un commandement exprès de Dieu, ni d'une contrainte matérielle, ni d'un libre contrat. L'état social est pour l'humanité un besoin primitif et universel; mais ce besoin n'explique pas, parmi les différentes sortes de sociétés qui lui donnent également satisfaction, comment prend naissance la société politique, celle qu'on appelle proprement l'état. M. Bluntschli complète donc sa théorie en ajoutant à l'instinct de sociabilité la conscience que l'état prend de lui-même. Tant que cette conscience ne s'est pas

éveillée, il y a des sociétés plus ou moins informes, reposant sur différentes bases, il n'y a pas encore de nations constituées, il n'y a pas d'états. Nous croyons cette théorie aussi vraie que profonde, mais il est nécessaire de la préciser plus que ne l'a fait son auteur. Le lien moral de la société politique est la réciprocité de certains devoirs et de certains droits entre les individus qui composent une même nation, le territoire qui forme leur patrie commune et les pouvoirs publics qui représentent et qui protègent leur union. La conscience de l'état n'est autre chose que la conscience de ces devoirs et de ces droits. Elle donne seule un caractère moral à l'autorité et à l'obéissance; seule elle marque les limites de l'une et de l'autre; seule elle légitime, en lui assignant son véritable but, l'emploi de la force, et seule aussi elle rend possible le contrat social, en lui donnant une autre base que la pure et mobile volonté des contractans. C'est enfin cette conscience des droits et des devoirs de l'état qui seule imprime à sa puissance un caractère divin, en dehors de toute révélation positive et de toute institution théocratique, par le seul effet de cette tendance naturelle de l'humanité, qui associe partout au sentiment moral un certain sentiment religieux.

Toute cette théorie procède de Kant, qui considère à la fois comme un droit et comme un devoir pour tout individu de faire partie d'une société régie par des lois et soumise à une force publique; car ce serait « une très grande injustice » que de vouloir « vivre et rester dans un état qui n'est pas juridique, c'est-à-dire où personne n'est assuré du sien contre la violence (1). » Le sentiment de cette injustice, chez les gouvernans et chez les gouvernés, est le lien moral, la conscience même de l'état. Kant réduit ainsi les devoirs de l'état à la protection des droits privés. Il a fondé ce qu'on appelle en Allemagne la théorie de l'*état de droit*, *Rechtsstaat :* théorie élevée, mais trop étroite, que M. Bluntschli s'est efforcé avec raison d'élargir sans altérer la destination morale de l'état.

La question du but et des limites de l'état est la question capitale de la politique moderne. L'état était tout dans les conceptions antiques : son premier devoir, dans les conceptions modernes, est de s'imposer des bornes en reconnaissant des droits qu'il n'a point créés, dont il ne lui appartient point de diriger, mais seulement de régler et de garantir l'exercice. Nul intérêt, si haut qu'il soit, ne saurait prévaloir contre ce devoir; mais il n'est pas le seul, comme le suppose la théorie de l'état de droit, et, après qu'il a été strictement observé, il laisse encore une sphère immense à l'action de l'état. La philosophie humanitaire et cosmopolite du XVIIIe siècle ne

(1) Kant, *Élémens métaphysiques de la doctrine du droit*, traduction de M. Barni, p. 160.

plaçait en face de l'état que des individus et des propriétés privées; elle oubliait les intérêts généraux et permanens dont il est l'expression la plus complète et la plus sûre. Il représente l'unité d'une nation, l'unité d'une société, l'unité d'un territoire. Il est en même temps le gardien de tout ce qui peut assurer à cette nation, à cette société, à ce territoire, pris dans leur ensemble, le plus haut degré de prospérité matérielle, de culture intellectuelle et morale. En dehors d'un état fortement constitué, la nation la plus homogène, la société la plus éclairée et la plus brillante, le territoire le mieux situé et le plus fertile n'ont aucune consistance; ils sont à la merci de tous les accidens et de tous les coups de force. L'état a donc une valeur propre de l'ordre le plus élevé; il a le droit de se considérer tout ensemble comme un moyen au service des différens buts qui sont assignés à son action, et comme un but en lui-même et pour lui-même. « *Moyen et but*, » telle est la formule de l'état dans la théorie de M. Bluntschli; telle est la conciliation qu'il prétend trouver entre les théories extrêmes et également exclusives qui placent soit dans l'état seul, soit dans les seuls individus la source et la plénitude de tous les droits.

Cette formule est excellente; mais il eût fallu, pour la justifier et pour l'éclairer, la suivre dans ses principales applications. M. Bluntschli n'en considère que quelques-unes, et avant tout la puissance de l'état. Il veut que l'état ait en vue, outre les intérêts divers qu'il est appelé à protéger, sa propre puissance, et qu'il travaille à lui donner tous les développemens dont elle est susceptible. Quand rien ne limite son extension, un état peut prendre rang non-seulement parmi les grandes puissances, mais parmi les *puissances du monde* (*Weltmächte*) « dont l'importance et l'action s'étendent bien au delà de leurs frontières, qui prennent une part déterminante dans la grande politique de deux ou plusieurs continens au moins, et qui ont ainsi en première ligne le soin de la paix et de l'ordre universels. » La Prusse, depuis la fondation de l'empire allemand, est devenue une « puissance du monde : » l'Autriche est restée « une grande puissance. » Les plus grandes puissances, ajoute M. Bluntschli, doivent imposer des limites à leur ambition : « l'état qui abuse de ses forces se heurte contre la résistance légitime des autres; » et il cite d'illustres exemples dont la nouvelle « puissance du monde » pourra faire son profit.

La puissance d'un état ne regarde que le dehors. A l'intérieur, l'idéal de l'état, c'est d'un côté la force et la stabilité des gouvernemens; de l'autre la paix, la prospérité, la liberté des gouvernés. Les différentes formes de gouvernement ne sont que les moyens les plus généraux de réaliser cet idéal suivant les traditions, les mœurs, le degré de civilisation des peuples.

V.

La question des formes de gouvernement tient le plus souvent la première place dans les traités de philosophie politique : M. Bluntschli la renvoie avec raison à la dernière partie de son livre. L'existence d'un état est indépendante de la forme de son gouvernement. La France a subi depuis moins de cent ans onze changemens de gouvernemens : elle est toujours restée, pour elle-même et pour les autres pays, le même état. Les révolutions politiques ne sont même pas toujours les événemens les plus considérables dans l'histoire d'une nation : la substitution de la république à l'empire n'a été qu'un incident secondaire pour la nation française en comparaison de la guerre désastreuse au milieu de laquelle cet événement a trouvé place.

Une saine philosophie ne considère plus les formes de gouvernement d'une manière abstraite, en leur attribuant une valeur propre et absolue. Elle les place dans le milieu historique où elles prennent naissance, dans les conditions sociales, territoriales et nationales auxquelles elles doivent s'approprier. Elle les dépouille en même temps de leur raideur systématique; elle leur permet toutes les transformations, toutes les combinaisons, tous les tempéramens qui peuvent favoriser leur établissement et assurer leur bon fonctionnement et leur durée. Telle est l'excellente méthode que s'efforce de suivre M. Bluntschli.

Il prend pour base l'antique division des gouvernemens en monarchie, aristocratie et démocratie; il y ajoute la théocratie. L'addition n'est pas très heureuse. La théocratie n'est pas une forme de gouvernement; elle exprime plutôt le principe ou l'esprit qui anime certains gouvernemens, quelle que soit leur forme ou leur nature, car l'esprit théocratique se retrouve aussi bien dans une pure démocratie que dans une monarchie ou une aristocratie. M. Bluntschli généralise le type de la théocratie en l'appelant *idéocratie;* il entend par là tout gouvernement qui repose non-seulement sur des croyances religieuses, mais sur des conceptions métaphysiques, sur des idées pures. Les utopies de certains réformateurs modernes tendraient à réaliser, non des théocraties dans le sens propre du mot, mais quelque chose d'analogue, des *idéocraties.* Le rapprochement est ingénieux, mais il ne rend que plus évidente la nécessité de distinguer entre l'esprit et la forme d'un gouvernement.

L'aristocratie et la démocratie elles-mêmes, telles que les entendent les états modernes, sont plutôt des principes que des formes de gouvernement. Dans les cités antiques, le pouvoir pouvait être exercé directement, soit par un seul, soit par plusieurs, soit par

tous, suivant la division d'Aristote; mais nos grands états modernes ne comportent ni l'aristocratie, ni la démocratie pures; toutes les formes qu'ils peuvent revêtir se ramènent à deux : la monarchie et la république, et, sous ces deux formes, l'esprit qui domine dans leurs institutions et dans leur politique peut être également aristocratique ou démocratique, théocratique ou *idéocratique*.

Cette distinction entre l'esprit et la forme d'un gouvernement n'a pas échappé à M. Bluntschli. « Certains états, dit-il, sont théocratiques par l'esprit sans l'être par la forme; ils reconnaissent un chef visible, humain; ce n'est pas Dieu qui les gouverne, mais ce sera par exemple un prince de l'église, une aristocratie cléricale ou une certaine démocratie religieuse. D'autres sont aristocratiques, sans être des aristocraties pour le droit public (exemple l'Angleterre, monarchique par la forme, aristocratique par l'esprit), ou démocratiques sans être des démocraties (exemple le royaume de Norvège), ou enfin monarchiques sans monarque réel (exemple la république française). » On ne saurait mieux dire, et nous ne contesterions pas même le dernier trait avec l'exemple qui l'appuie, car l'esprit monarchique lui-même n'est pas nécessairement attaché à la forme monarchique, et il est certain que la France, en devenant, par la force des circonstances et par l'impossibilité d'un autre gouvernement, un état républicain, n'a presque rien dépouillé, dans l'ensemble de ses institutions aussi bien que dans ses mœurs, du vieil esprit que lui ont imprimé quatorze siècles de monarchie. Il est regrettable qu'après avoir si bien posé cette distinction, M. Bluntschli n'en ait tenu aucun compte dans sa classification des gouvernemens.

Il la méconnaît également quand il repousse l'idée de gouvernemens mixtes. Oui, si l'on s'en tient à la forme apparente, un gouvernement ne comporte aucun mélange; il est nécessairement et tout entier ou monarchique ou républicain; mais, si l'on considère l'esprit qui l'anime, un gouvernement, dans les temps modernes et chez les peuples civilisés, offre rarement un caractère absolument simple. M. Bluntschli voit en France une république monarchique; par contre, il ne craint pas d'appeler le gouvernement anglais une « monarchie républicaine ». Que devient donc son exclusion systématique de tout gouvernement mixte?

Cette exclusion n'est pas une pure inconséquence; elle se rattache à toute une théorie de la monarchie constitutionnelle. Esprit libéral, mais obsédé par certains préjugés allemands ou plutôt prussiens, M. Bluntschli a un goût très vif pour la monarchie constitutionnelle; mais il la conçoit plutôt sous la forme prussienne que sous la forme anglaise, avec la suprématie personnelle du monarque dans toutes les matières de législation et de gouvernement. C'est à

Frédéric II de Prusse qu'il fait honneur des premiers essais d'une monarchie tempérée sur le continent. Le pouvoir royal, tel qu'il l'entend d'après le grand Frédéric, doit subir des restrictions et se soumettre à un contrôle; mais il n'est pas moins le pouvoir suprême : « La monarchie constitutionnelle est vraiment une monarchie... L'autorité publique reçoit sa consécration la plus élevée, non dans une collection d'hommes, mais dans une individualité. Le monarque est, dans un sens éminent, la personne même de l'état. Dans les affaires publiques, la volonté de l'état doit s'élaborer en lui et devenir sa volonté personnelle. Il est absurde d'attribuer au monarque le droit le plus élevé et de le mettre pour cela même en tutelle. Ce ne sont pas les chambres qui créent la loi; c'est le prince qui, en la sanctionnant, fonde le respect public de la loi. Les ministres ne viennent pas ajouter leur autorité aux décisions royales; c'est lui qui les revêt de son autorité; les ministres ne sont que les organes, indispensables d'ailleurs, de sa volonté. » Ainsi entendue, on conçoit que la monarchie constitutionnelle ne soit pas pour M. Bluntschli un gouvernement mixte, un mélange de diverses formes et de divers esprits; le principe monarchique domine partout, il enveloppe tous les pouvoirs, et tous les organes du gouvernement lui restent subordonnés, alors même que quelques-uns exercent sur lui un droit de limitation et de contrôle.

M. Bluntschli essaie de justifier cette théorie par l'exemple de l'Angleterre elle-même. « La constitution anglaise, dit-il, n'est pas née de la division du pouvoir. Elle eut, dès l'origine, un caractère spécifiquement monarchique qui, petit à petit, fut modéré par une aristocratie puissante et par des élémens démocratiques. La forme externe de l'état est demeurée monarchique, et le droit public anglais attribue au roi, non-seulement toute la puissance suprême de gouvernement, mais encore la première place dans le corps composé du parlement législatif. » S'il ne s'agit que de la « forme externe, » M. Bluntschli a raison; mais ce n'est pas là ce qu'il entend par la forme propre et constitutionnelle de l'état. Entraîné par la force de la vérité, il dira lui-même : « La monarchie constitutionnelle est comme la réunion de toutes les autres formes. Elle a la variété en même temps que l'harmonie du système. Elle offre un champ libre aux forces et au sentiment national de l'aristocratie et dégage de toute entrave mauvaise la vie démocratique du peuple. Enfin son respect des lois est un élément idéocratique. Tout est maintenu dans une juste relation et dans l'unité. » Et il ajoutera pour la monarchie anglaise : « Le roi anglais sait qu'il ne représente ni n'accomplit sa volonté propre, mais celle de l'état. Ses ministres n'en gouvernent que plus librement, et comme ils puisent leurs forces dans la confiance du parlement, de la chambre

basse surtout, c'est la représentation nationale qui exerce en réalité ce surcroît d'influence. »

La sagacité de M. Bluntschli reparaît toujours, en effet, dans le développement de ses théories, alors même que, dans les formules qui leur servent de point de départ, sous l'empire de certains préjugés, il se laisse aller aux plus étranges contradictions; mais ces contradictions et ces préjugés d'un esprit aussi judicieux nous offrent eux-mêmes, par leur origine, un bien curieux et bien instructif sujet d'étude.

M. Bluntschli montre la même sagacité, sans les mêmes contradictions, quand il expose les conditions de la démocratie moderne, de la démocratie représentative, dont la France fait aujourd'hui l'expérience, après des tentatives impuissantes de monarchies constitutionnelles. Il ne croit pas au succès de cette expérience. « Le Français, dit-il, aime et proclame les grands mots de liberté, d'égalité, de fraternité; mais ses souvenirs sont monarchiques. Ses mœurs sont peu républicaines; il est plus disposé à invoquer l'état qu'à s'aider seul, plus ami de la gloire et de la puissance que de la légalité et du modeste travail privé : enfin ses tendances centralisatrices sont plus favorables à la monarchie qu'à la république. » L'essai est trop nouveau pour qu'il soit possible de protester par des faits et par des résultats acquis contre la sévérité de ce jugement; mais, si cet essai doit réussir, ce sera certainement par un effort intelligent et suivi pour établir entre nos institutions nouvelles et notre caractère national une harmonie dont M. Bluntschli est loin d'avoir exagéré la difficulté. Ce sera aussi en sachant tenir un grand compte des conditions très judicieusement indiquées par cet éminent penseur pour l'établissement durable, dans les temps modernes et dans un grand pays, d'une république démocratique. Bien qu'il prenne surtout ses exemples en Amérique et en Suisse, il n'attache qu'une importance secondaire à la forme fédérative, et il n'est rien dans sa théorie qui ne puisse s'appliquer à une république unitaire.

Il marque très bien les deux différences capitales entre la démocratie antique et la démocratie moderne. La première réunissait la masse entière des citoyens pour délibérer sur les affaires publiques; elle faisait, par le sort, participer indistinctement tous les citoyens aux fonctions publiques. « La république moderne, en substituant au sort l'élection des meilleurs, emprunte un élément aristocratique qui la grandit et l'ennoblit. Elle donne également la souveraineté à l'ensemble des citoyens, à la nation; mais elle en attribue l'exercice à des hommes choisis dont elle fait les représentans de la nation. » Dans un tel gouvernement, la première loi est la loi électorale. Elle doit viser, non une représentation mathématique des électeurs, d'après leur nombre seul, sans tenir compte

de la diversité de leurs intérêts et de l'inégalité de leurs lumières, mais une représentation intelligente, propre à assurer partout les meilleurs choix. Pour appuyer par un exemple précis le principe posé par M. Bluntschli, la double expérience qui a été faite en France depuis 1848 du scrutin de liste et du scrutin uninominal a prouvé que le premier est plus favorable à la qualité des élus, qu'il donne à la représentation nationale, abstraction faite de toute opinion politique, un niveau plus élevé. C'est donc le scrutin de liste qui devrait être préféré.

M. Bluntschli croit qu'une grande armée permanente est incompatible avec l'existence d'une république démocratique. L'exemple de l'Amérique semble autoriser cette opinion. Sera-t-elle infirmée par l'exemple de la France? C'est un point sur lequel aucune raison déterminante ne permet encore de se prononcer et qui ne pourra être résolu que par l'expérience. La question est d'ailleurs plus générale et elle peut se poser, non-seulement pour tout gouvernement républicain ou démocratique, mais pour tout gouvernement libre. L'exemple de l'Amérique semble autoriser également cette autre affirmation de M. Bluntschli que, dans une république démocratique, l'état s'occupe plus difficilement des intérêts supérieurs de l'art et de la science. « La raison commune, dit-il, les comprend moins clairement, à moins que le peuple ne soit arrivé à un haut degré de civilisation. » Ces derniers mots corrigent ce qu'il y a peut-être de trop absolu dans la proposition première et permettent de concevoir, au moins à titre d'exception, une démocratie intelligente sachant se maintenir, par ses propres efforts, à un niveau toujours élevé dans toutes les manifestations de la pensée, de l'imagination et du goût.

M. Bluntschli reconnaît en revanche que les institutions utiles au plus grand nombre, les établissemens de bienfaisance, les écoles populaires, les routes et tous les travaux d'intérêt général, trouveront dans une démocratie les conditions les plus favorables. Il termine ainsi son étude sur cette forme de gouvernement qui, sans avoir ses préférences, paraît lui inspirer une sincère sympathie : « Le sentiment d'une mâle liberté a dicté la constitution et y a trouvé son expression; il élève les nombreuses classes moyennes, développe l'intelligence par l'exercice direct ou indirect des affaires publiques et fortifie les caractères. L'amour de la patrie y trouve une large base et, dans les crises, les citoyens se montrent prêts à tous les sacrifices; mais cette forme est moins favorable au développement des natures d'élite; le peuple les voit souvent avec méfiance et hostilité. Cependant celles-ci même s'attireront l'estime et la confiance, si elles ne blessent pas le sentiment de l'égalité par d'orgueilleuses prétentions et si elles savent lutter de zèle et de dé-

voûment pour le bien public avec les meilleurs des démocrates. » Voilà un noble idéal et de sages conseils qui se recommandent à l'attention de toute démocratie fédérative ou unitaire.

Si l'établissement d'une république démocratique dans un grand état fortement centralisé, tel que la France, est sans précédent, une monarchie fédérative, telle que l'empire allemand, est une nouveauté bien plus extraordinaire encore. Toutes les conceptions politiques édifiées par le raisonnement ou consacrées par l'expérience y reçoivent des démentis. C'est une confédération sans égalité entre ses membres ou plutôt avec une égale dépendance de tous ses membres à l'égard d'un seul qui, par sa puissance propre et par les droits supérieurs qu'il s'est réservés, concentre tout en lui. C'est un ensemble de monarchies où tous les souverains sont des sujets, à l'exception du roi de Prusse, empereur d'Allemagne, qui exerce une double souveraineté sur la plus grosse des parties et sur le tout. C'est enfin une monarchie constitutionnelle où manquent presque toutes les garanties des gouvernemens libres. M. Bluntschli ne dissimule pas ce qu'il y a de monstrueux dans une telle organisation. Il la juge cependant avec un optimisme qui fait contraste avec sa sévérité pour la nouvelle république française. S'il reconnaît que « les compétences réciproques ne sont pas nettement déterminées, » il se hâte d'ajouter « qu'elles ont été laissées à dessein dans un certain vague. » Il trouve d'ailleurs une garantie de bon accord dans l'omnipotence du conseil fédéral, dont les décisions sommaires « sauvegardent à la fois l'unité du tout et l'indépendance des parties, préviennent les conflits ou permettent de les résoudre. » Le conseil fédéral aurait-il bien une telle puissance s'il était autre chose qu'un instrument docile aux mains de l'empereur et de son tout-puissant chancelier?

La glorification ou l'apologie du gouvernement prussien, voilà partout le côté faible du livre de M. Bluntschli; mais ce n'est pas par là qu'il offre le moins d'intérêt. Dans les parties mêmes où l'Allemagne n'est pas en jeu, nous avons eu à signaler plus d'une théorie contestable à côté d'aperçus ingénieux ou profonds; mais, comme nous l'avons dit en commençant, alors même qu'il appelle la discussion et la controverse, ce livre fait penser, il nous force à réfléchir sur des questions auxquelles moins que jamais il nous est permis de rester indifférent dans l'état d'incertitude et d'instabilité où sont tombés partout le droit public et le droit international. M. Bluntschli ne résout pas toutes ces questions, mais il les éclaircit, il sait les envisager sous tous leurs aspects et en démêler la complexité. Il mérite d'être lu et médité par tous ceux qu'intéresse la politique et que n'effraie pas un peu de philosophie.

EMILE BEAUSSIRE.

qu'il a traversé l'époque glaciaire en compagnie du renne, de l'éléphant velu, du rhinocéros laineux et de l'ours des cavernes, auxquels il faisait la chasse et dont il a reproduit les images sur des fragmens d'os ou de cornes qui sont parvenus jusqu'à nous.

En présence des progrès que la géologie glaciaire a faits dans ces dernières années, on pourrait penser que les causes de l'ancienne extension des glaciers sont mieux connues qu'elles ne l'étaient il y a huit ans. Il n'en est rien. La question n'a pas fait un pas; loin de là, elle se complique au lieu de se simplifier. On en est à se demander quel est le climat le plus favorable à l'extension des glaciers. En effet, nous savons, grâce aux nombreux voyages entrepris dans les régions arctiques pour atteindre le pôle nord, que les climats les plus rigoureux, avec des hivers où le thermomètre descend à 50 degrés au-dessous de zéro et des étés où il s'élève à peine à 6 ou 8 degrés au-dessus, sont des plus favorables au développement des glaciers, puisque le pays en est couvert. D'un autre côté, à la Nouvelle-Zélande, les glaciers descendent dans des régions plus tempérées que celles du midi de la France, et nous avons vu qu'on a découvert près de Côme en Lombardie une ancienne moraine portant des coquilles identiques à celles qui vivent dans la Méditerranée. Ainsi donc des climats doux et humides ou des climats très froids seraient également favorables au développement des glaciers; mais alors on est obligé de renoncer à l'idée d'une cause unique et générale, c'est-à-dire cosmique, cause de l'extension des glaciers. Cependant ce sont ces causes générales auxquelles on demandait une explication, car l'un et l'autre hémisphère terrestre ont été envahis par la glace. Partout cette extension et la fusion qui s'en est suivie sont les derniers changemens importans qui se soient opérés à la surface du globe. Que penser, que dire en présence de ces contradictions? Se taire et attendre. Les esprits impatiens hasardent des hypothèses, solutions provisoires qui ont l'avantage de provoquer des recherches et des méditations nouvelles. On doit les accueillir avec faveur, quitte à les abandonner sans regret le jour où un seul fait bien observé en démontre la fausseté ou l'insuffisance. On le voit, l'étude des sciences d'observation est une école de patience et de réserve; elles nous apprennent à avancer incessamment, mais lentement, dans la voie du progrès sans espoir d'atteindre jamais le but final, car, si le champ toujours limité de la connaissance s'agrandit chaque jour, celui de l'inconnu, étant infini, ne se rétrécit jamais.

CHARLES MARTINS.

L'IDÉE MODERNE DU DROIT

II.

LE DROIT ET L'INTÉRÊT

D'APRÈS L'ÉCOLE ANGLAISE CONTEMPORAINE.

I. Bentham et Grote, *la Religion naturelle et son influence sur le bonheur du genre humain*, trad. par M. Cazelles, 1875. — II. Stuart Mill, *Mes Mémoires*, trad. par M. Cazelles, 1874. — *Dissertations and Discussions political, philosophical and historical*, 2e édit., 1875. — *Utilitarianism*, 5e édit., 1875. — III. Alexandre Bain, *Mental and moral science*, 3e édit., 1872. — IV. Austin, *Lectures on Jurisprudence*, 1863. — V. H. Sumner Maine, *l'Ancien droit*, trad. par M. Courcelles-Seneuil, 1874. — VI. Herbert Spencer, *Introduction à la science sociale*. — *Principes de psychologie*, trad. par MM. Ribot et Espinas, 1875.

« Donnez-moi la matière et le mouvement, disait Descartes, et je referai le monde. » — « Donnez-moi le plaisir et la peine, s'écrie Bentham avec un enthousiasme semblable, et je créerai un monde moral et social : je produirai non-seulement la justice, mais encore la générosité, le patriotisme, la philanthropie, toutes les vertus aimables ou sublimes dans leur pureté et leur exaltation. » Bentham en effet, sans autres matériaux que le plaisir et la peine, sans autre règle que le calcul mathématique, a jeté les fondemens de cette nouvelle science sociale dont l'achèvement a été poursuivi sous nos yeux par MM. Stuart Mill, Herbert Spencer, Austin, Sumner Maine et Grote, les uns philosophes et économistes, les autres jurisconsultes ou historiens, tous animés d'une commune pensée et d'une commune espérance. Fonder sur l'intérêt tout ce qu'on avait fait jusqu'ici reposer sur le désintéressement, demander à la pure idée de l'utile le principe d'une morale nouvelle, d'un droit nouveau, et même, comme l'indique l'ouvrage posthume de Bentham publié par Grote, d'une nouvelle religion, tel est le problème que se propose

de nos jours l'école anglaise. Cette organisation de la société à venir que la France impatiente demande à la reconnaissance des droits, que l'ambitieuse Allemagne veut faire sortir du conflit des forces, l'Angleterre l'attend avec confiance du simple jeu des intérêts : retranchée dans son île comme l'individualiste dans son *moi*, elle assiste de loin aux labeurs et aux luttes d'autrui, distribuant successivement à tous les assurances de sa sympathie, sans franchir ordinairement dans sa politique les limites d'une charité bien ordonnée qui commence et finit par soi-même. Ses penseurs cependant s'élèvent à un point de vue plus général et partagent l'ardeur philanthropique de Bentham. Déjà, dans l'*Essai sur le gouvernement*, James Mill, l'ami du jurisconsulte philosophe, s'était inspiré de ses idées. John Stuart Mill encore jeune connut chez son père Bentham déjà vieux; il s'instruisit en écoutant sa parole, se passionna en lisant ses écrits. « Quand j'eus fermé, dit-il, le second volume du *Traité de législation civile et pénale*, j'étais transformé : dès lors j'eus des opinions, une doctrine, une philosophie, et, dans l'un des meilleurs sens du mot, une religion. » Au même salon de James Mill se rencontrèrent encore et l'historien Grote, qui avait été « présenté » par Ricardo, et les deux Austin, à peu près du même âge que Stuart Mill, enfin plus tard M. Alexandre Bain. Quelle ardeur à l'étude et à la discussion, quel goût de l'analyse philosophique, quelle confiance en la rénovation sociale chez ce groupe varié d'amis qui devait former l'école utilitaire! Que de vues désintéressées, quelle préoccupation d'autrui chez ces hommes qui ne parlaient que d'intérêt et qui considéraient l'amour de soi comme le principe caché de tous nos sentimens! Cette influence de Bentham en Angleterre pendant les quarante dernières années, M. Sumner Maine ne craint pas de l'appeler « immense, » et ce qui en fait le secret, ajoute-t-il, « c'est que Bentham a placé sous les yeux de son pays un but distinct de progrès. » « Nous avions un but, dit à son tour Stuart Mill dans ses *Mémoires :* réformer le monde. »

Telle est la grande école anglaise dont nous voudrions exposer aujourd'hui les principes sociaux dans une étude parallèle à celle où nous avons passé en revue les écoles allemandes contemporaines (1). Moins riche en systèmes métaphysiques et poétiques, moins féconde en métamorphoses, moins variée et moins brillante dans ses développemens que la philosophie allemande, la philosophie anglaise nous semblera souvent terre-à-terre : en passant des régions de la spéculation germanique à celle de l'observation anglaise, il semble que tout s'abaisse et s'aplanit. De plus les écoles de la Grande-

(1) Voyez, dans la *Revue* du 1er juin 1874, *le Droit, la Force et le Génie d'après les écoles allemandes contemporaines.*

Bretagne, n'ayant point exercé la même influence sur les destinées de notre propre pays, nous offrent en quelque sorte un intérêt moins dramatique; en méritent-elles moins notre attention? sont-elles moins instructives, moins solides et même moins hardies? ont-elles en leur apparent positivisme moins d'élévation réelle que l'idéalisme allemand? Quoi qu'il en soit, nous essaierons de suivre à leur tour les utilitaires dans leur philosophie du droit, afin de reconnaître si la noblesse de leurs aspirations pourra s'accorder jusqu'au bout avec le caractère assez prosaïque de leurs principes, et si leurs moyens de réforme sociale, empruntés au seul domaine de l'intérêt, ne risquent pas de trahir à la fin cette cause du progrès et du libéralisme qu'ils veulent sérieusement servir.

I.

Hobbes avait fait reposer la justice sur l'égoïsme, Adam Smith sur la sympathie; le premier plaçait le droit dans l'intérêt du plus fort, le second dans l'intérêt de tous, « apprécié par un spectateur impartial et bienveillant. » De Hobbes et d'Adam Smith à la fois procède l'école utilitaire contemporaine, qui essaie de réconcilier leurs principes dans la philosophie sociale. Par là cette école exprime et résume en elle avec fidélité l'esprit anglais lui-même. Tandis que le génie germanique, dans la philosophie du droit comme dans celle de l'histoire, part d'un vague idéalisme pour aboutir à un réalisme très positif, le génie anglais prend son point de départ dans l'intérêt individuel pour s'élever ensuite, en ses momens les meilleurs et les plus rares, à des doctrines de philanthropie générale. Égoïsme et sympathie, — ces deux penchans au premier abord contradictoires, — ne résument-ils pas l'esprit anglais dans son originalité, ou, si l'on veut, dans son « excentricité? »

L'Anglais commence par être utilitaire pour son propre compte : un bien qui ne se réduirait pas à une somme de plaisirs, il ne le comprend guère. Disciple plus ou moins conscient de Bentham, toute question de morale ou de droit semble se ramener pour lui à une question d'arithmétique ou, selon l'expression du maître, de « comptabilité morale. » Comme le financier qui examine l'état de son budget, ainsi chacun, selon Bentham, sur ce grand-livre intérieur qu'il porte en soi doit faire deux colonnes, celle des avantages et celle des désavantages : on dirait qu'en Angleterre les jeunes esprits sont déjà exercés dès l'enfance à ce calcul des profits et des pertes. Les livres anglais d'éducation parlent sans cesse des avantages que la vertu apporte avec elle en cette vie et dans l'autre; c'est d'après les conséquences qu'on y estime les actes, c'est de tous les attraits sensibles qu'on y pare la sagesse; morale, hygiène, mé-

decine, droit usuel, économie politique et économie domestique, tout se mêle et tout se ressemble en cette éducation, si propre à développer de bonne heure l'esprit positif de l'Anglais. La science même se fait volontiers utilitaire chez ce peuple pratique, qui veut savoir non pour savoir, mais pour agir, qui juge l'arbre au fruit, la spéculation à l'application : la science en effet, telle qu'on l'entend dans le pays de Bacon, ne s'en tient-elle pas encore trop souvent aux détails les plus prochains, les plus immédiatement saisissables, les plus prêts à être « utilisés ; » ne se défie-t-elle pas de la généralisation et des vues d'ensemble qui offriraient un caractère trop universel ? Si de rares penseurs, comme M. Spencer, s'élèvent à des considérations systématiques, la plupart des savans et des philosophes, tels que M. Bain, se montrent plus purement Anglais et trahissent mieux les penchans innés à la race : goût des choses observables, amour de l'expérience et de l'induction, besoin de certitude matérielle. On amasse des faits et des exemples comme des pièces d'or; quant aux idées générales, on ne les admet que comme des billets de banque, dont toute la valeur est d'être convertibles en numéraire (1).

Dans les principales applications de la science sociale, — droit et politique, — l'esprit anglais ne s'arrache guère à cette constante préoccupation de l'intérêt bien entendu; qui ne connaît la répugnance des législateurs de la Grande-Bretagne pour les principes abstraits, pour les droits *a priori*, pour les constitutions rationnelles? Le peuple anglais aime mieux s'en tenir aux intérêts les plus voisins : sa prudence se contente donc ou de la tradition, ou de réformes particulières aussi rapprochées qu'il est possible de la tradition même. Point de révolution dans la jurisprudence au nom d'idées générales et désintéressées; la coutume suffit au praticien. Aussi, au lieu d'un code, les Anglais ont, selon l'expression de M. Maine, un monceau de coutumes. Si ténébreuse est cette législation, paraît-il, qu'avant d'acheter un domaine il faut souvent plusieurs hommes de loi et des mois d'études pour examiner les titres du vendeur et pour ôter à l'acheteur toute crainte de chicane.

Le même esprit utilitaire dans la politique intérieure fait presque

(1) Stuart Mill, dans ses *Mémoires*, a bien signalé ce défaut de ses compatriotes, dont lui-même ne fut pas toujours exempt. Aussi, par contraste, il se rappelle avec plaisir ses séjours en France, ou, dit-il, « des sentimens que l'on peut appeler élevés en comparaison marquent de leur cachet toutes les relations humaines, aussi bien dans les livres que dans la vie. » Chez l'Anglais, ajoute-t-il, « le manque d'intérêt pour les choses qui ne le touchent pas personnellement, » et ensuite, quand il lui arrive d'y prendre intérêt, l'habitude de ne pas le laisser paraître, bien plus, de ne pas se l'avouer à lui-même, « le réduit en tant qu'être spirituel à une espèce d'existence négative. »

toujours préférer les compromis aux solutions : une solution est définitivement vraie ou fausse, un compromis est provisoirement utile; la solution est de la théorie, le compromis est de la pratique. De là ces gouvernemens mixtes et cette politique d'équilibre qui se recommandent surtout au nom de l'utilité. Quant à la politique extérieure, s'occuper de ses propres affaires, les seules immédiatement utiles, voilà la pratique anglaise, « non-intervention, » voilà la maxime anglaise, maxime qui serait excellente, remarque Stuart Mill dans ses *Discussions*, si elle était aussi celle de tous les autres gouvernemens, mais qui, dans l'état actuel de l'Europe, peut servir à cacher sous le respect apparent du droit l'indifférence au triomphe du droit. Que cette politique en effet touche trop souvent à l'égoïsme, les Français le savent pour en avoir fait plus d'une fois l'expérience. Stuart Mill et Austin, quelque utilitaires qu'ils fussent eux-mêmes, étaient choqués de cette façon étroite d'entendre l'utilité : « Austin l'aîné, dit Stuart Mill dans ses *Mémoires*, avait un profond dégoût pour cette absence d'idées larges et de désirs généreux, pour ces objets mesquins vers lesquels les facultés de toutes les classes de l'Angleterre sont tendues; même l'espèce d'intérêt public dont les Anglais se préoccupent, il le tenait en petite estime. »

Cependant ne voir chez les Anglais que la préoccupation utilitaire, ce serait méconnaître un autre trait moins accusé, mais réel, de la physionomie nationale. Les Anglais n'exagèrent-ils point eux-mêmes leur individualisme comme nous exagérons notre sociabilité? Au fond, ils sont bienveillans, sinon toujours bienfaisans, et la tendance intéressée se complète d'ordinaire chez eux par le penchant sympathique. Ce dernier même est devenu dominant chez leurs penseurs au point de produire finalement un nouveau genre de socialisme. C'est que l'Anglais, par une induction progressive, ne peut manquer d'étendre et de prêter ses propres sentimens aux autres hommes; il se met peu à peu à leur place, se fait utilitaire pour eux, se complaît dans leur plaisir, s'attendrit sur les blessures de leur intérêt, en un mot éprouve le contre-coup de leurs joies ou de leurs peines; lui qui comprend si bien son amour pour soi, comment ne comprendrait-il pas à la fin, comment ne partagerait-il pas l'amour des autres pour eux-mêmes? Grâce à cette naturelle association des idées et à ce changement spontané dans le cours des sentimens, les deux termes d'abord opposés, moi et toi, se substituent l'un à l'autre, comme on voit dans un aimant, dès que le courant change, les deux pôles s'intervertir.

Stuart Mill nous fournit un curieux exemple de ce phénomène, fréquent chez ses compatriotes. Avec quelle sincérité il confond l'utilité personnelle et l'utilité étrangère dans son interprétation inattendue de ce qu'il nomme, d'une métaphore assez anglaise, « la

règle d'or de Jésus de Nazareth, *the golden rule!* » Cette règle contient, dit-il, « tout l'esprit de la morale de l'utile... Faire aux autres ainsi que vous voudriez qu'il vous fût fait, et aimer votre prochain comme vous-même, constitue l'idéale perfection de la moralité utilitaire. » Aimer les autres, c'est simplement devenir utilitaire pour leur compte comme pour le sien. Ce qu'on aime alors en eux, selon l'école anglaise, n'est-ce pas toujours l'intérêt, n'est-ce pas leur cher *moi*, qu'on finit par choyer à l'égal de son moi propre?

A force d'induire et d'étendre au loin sa sympathie pour les peines et les plaisirs des autres, l'Anglais arrive à professer pour l'intérêt même une sorte de culte désintéressé. Il y trouve une vérité, une beauté supérieure, je ne sais quoi de sacré dont il fera volontiers une religion. Voyez plutôt : Bentham et Grote veulent-ils juger la valeur de l'idée religieuse en général, ne croyez pas qu'ils se demanderont si la religion est vraie, belle, bonne en soi. Non, ils dresseront le « catalogue » des dommages qu'elle cause par la croyance à une autre vie, — « souffrances sans profit, privations inutiles, terreurs indéfinies, censure des plaisirs par des scrupules préalables et des remords subséquens, incapacité des facultés intellectuelles pour les choses utiles en cette vie, création d'une classe sacerdotale irrémédiablement opposée aux intérêts de l'humanité, etc. » Puis trouvant, au bout de ce compte en partie double, que les croyances religieuses, quelles qu'elles soient, consomment plus de plaisirs qu'elles n'en capitalisent pour un revenu incertain, ils substitueront à ces spéculations aléatoires la recherche positive de l'utilité privée et publique; que dis-je? ils érigeront cette utilité même en une sorte de religion sociale. Fonder une « religion de l'intérêt » qui rendrait de plus en plus inutile toute législation pénale, voilà le rêve d'Owen et de Stuart Mill (1). Ce culte nouveau, où se confondent l'intérêt et la sympathie, peut s'élever chez les meilleurs esprits de l'Angleterre jusqu'à une philanthropie enthousiaste et même mystique. « Voici un nouveau mystique qui nous arrive, » s'écriait Carlyle, lisant en 1831 quelques articles de Stuart Mill sur la législation et la politique. Plus tard, lié avec lui d'amitié : — « Vous n'êtes pas encore, lui disait-il, un mystique conscient de son mysticisme. » C'est un mot qu'on peut appliquer à beaucoup d'Anglais qui se croient eux-mêmes très positifs.

Les tendances spontanées du génie britannique, fortifiées par les réflexions de la philosophie traditionnelle en Angleterre, devaient

(1) Voyez aussi le livre d'un disciple anonyme de Malthus et de Stuart Mill, qui, après un grand succès en Angleterre, a été traduit dans toutes les langues : *Éléments de science sociale, religion physique, sexuelle et naturelle*, traduit sur la septième édition anglaise (Baillière, 1869).

aboutir à cette conception originale de la société qui se développe de nos jours et qui s'oppose elle-même à la conception française des droits inaliénables. Déjà Bentham, malgré ses préférences républicaines, s'élevait avec autant d'indignation que Burke contre la déclaration des droits de l'homme, qu'il classait au nombre des « sophismes anarchiques. » Il se plaignait de ce que nos législateurs, « au lieu d'examiner les lois par leurs effets, » les jugent « par leur rapport avec un prétendu droit naturel. » — « Loi naturelle, droit naturel! deux espèces de fictions ou de métaphores. » Puis, faisant allusion à la parole de Montesquieu sur les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses : — « Je suis d'une indifférence absolue sur les *rapports;* les plaisirs et les peines, voilà ce qui m'intéresse... Pesez les peines, pesez les plaisirs, et selon que les bassins de la balance inclineront de l'un ou de l'autre côté, la question du tort et du droit devra être décidée. » Loin d'être une règle de désintéressement, le droit est la règle de l'intérêt même; bien plus, par une conséquence paradoxale qui n'arrête point la logique de Bentham, un vrai désintéressement, un vrai sacrifice serait injuste et contraire au droit. Le sacrifice de l'intérêt, dit Bentham, se présente sans doute à un point de vue abstrait comme quelque chose de grand et de généreux; mais, à vrai dire, dans l'échange du bonheur comme de la richesse, la grande question est de faire que la production s'accroisse par la circulation : « il n'est donc pas plus convenable, en économie morale, de faire du désintéressement une vertu que de faire en économie politique un mérite de la dépense. Le désintéressement peut se trouver chez des hommes légers et insoucians, mais un homme désintéressé avec réflexion, c'est ce qui heureusement est rare. Montrez-moi l'homme qui rejette plus d'élémens de félicité qu'il n'en crée, et je vous montrerai un sot et un prodigue.» Curieuse philosophie, où c'est le désintéressement qui a besoin d'être justifié! « Il ne se *justifie* en effet, nous dit à son tour Stuart Mill, que parce qu'on peut montrer qu'en somme il y aura plus de bonheur dans le monde si l'on y cultive les sentimens qui, dans certaines occasions, font négliger aux hommes le bonheur. » C'est dire que le désintéressement doit être de l'intérêt à l'état latent, comme il existe une chaleur latente toujours prête à fournir un travail visible. D'où vient l'opposition qui semble exister si souvent entre l'intérêt et le droit? Elle se réduit, selon MM. Stuart Mill, Bain et Spencer, à celle de l'intérêt particulier et de l'intérêt social. « Avoir un droit, dit l'auteur de l'*Utilitarianisme*, c'est avoir quelque chose dont la société doit me garantir la possession; demande-t-on après cela pourquoi la société le doit, je ne puis donner d'autre raison que l'utilité générale. » Même préoccupation exclusive de l'utile, même aversion pour les droits naturels et pour la loi naturelle chez Aus-

tin, chez M. Sumner Maine, chez presque tous les jurisconsultes de l'Angleterre.

Le dernier mot de cette école, ce serait l'absorption entière de la législation et de la politique dans l'économie sociale. S'il faut l'en croire, ce n'est point sans raison que la société s'appelle le commerce des hommes entre eux : elle est véritablement un commerce de bonheur. De même que dans l'organisme vivant tout n'est que mouvement transformé, échange de fonctions et de services, ainsi toute l'organisation sociale n'est que de l'intérêt transformé, échangé, vendu et acheté, circulant de l'un à l'autre sous forme de services mutuels, sous forme de plaisirs mutuels. Le souverain du monde, dont l'effigie devrait se trouver sur toutes les monnaies, c'est le plaisir; l'effigie a beau être effacée, c'est en son nom que tout échange a lieu, et ce qu'on appelle le droit n'est que la loi de l'échange.

II.

Les premiers qui ont entrepris la critique de la doctrine utilitaire ne l'ont guère pu voir que sous les deux aspects qu'elle avait offerts successivement dans la politique de Hobbes, anarchie au début et despotisme à la fin, guerre de tous contre tous et domination d'un seul sur tous; mais de nos jours un mouvement nouveau entraîne la philosophie anglaise vers des régions supérieures (1). Comme les autres grandes écoles contemporaines, l'école utilitaire veut s'élever au-dessus de l'anarchie et du despotisme. Par toutes les voies, même les plus opposées, la pensée moderne tend à un libéralisme final. La liberté, il est vrai, se voit si souvent menacée dans son progrès, qu'elle n'a point trop de tous les argumens pour se soutenir; encore mieux vaudrait-il être libéral en vue de l'intérêt, ou même en vue de la puissance, que de méconnaître le prix de la liberté. Recueillons donc tout d'abord, puisque les Anglais nous apprennent à ne rien perdre, et réduisons en système les principales raisons que l'école utilitaire peut fournir en faveur de la cause commune.

Le but proposé par l'école anglaise à la philosophie du droit et à

(1) De nos jours aussi la critique de l'école anglaise a dû se renouveler et a été perfectionnée, notamment par M. Wiart dans ses *Principes de la morale considérée comme science* (1862), par M. Renouvier dans sa *Science de la morale* (1869), par M. Janet dans sa *Morale* (1873), enfin par les travaux sortis d'un brillant concours sur la *Morale utilitaire* (1874). Nous devons le dire en toute justice, dans les pages qui vont suivre, principalement dans celles qui concernent M. Spencer et l'influence de la réflexion sur la sympathie, nous nous sommes plus d'une fois inspiré d'un de ces travaux encore inédit, mais destiné à une publication prochaine, œuvre d'un très jeune professeur « réservé à un bel avenir d'écrivain philosophe. » (Voyez les *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques*, octobre 1874.)

la science sociale tout entière n'est autre que le plus grand bonheur de la société humaine. Or, à ne parler même qu'intérêt, la première condition de cet universel bonheur n'est-elle pas l'universelle liberté? Si par exemple, au lieu de travailleurs esclaves exploités par un maître, une société se compose de travailleurs libres qui agissent volontairement et de bon cœur, la somme de la peine est diminuée, la somme du plaisir est accrue : ainsi de toutes les institutions civiles ou politiques. Qui dit contrainte dit souffrance; la contrainte sociale devra donc être réduite au strict nécessaire, et, comme aucune loi ne peut exister sans une contrainte, toute loi, envisagée au point de vue utilitaire, sera en elle-même un mal. Il en est de la législation comme de la médecine; sa seule affaire est le choix des maux. Que le législateur prenne garde de surpasser le mal du délit par le mal du remède. Si toute loi confère un droit aux uns, elle impose aux autres une obligation; si chaque droit est, au point de vue économique, une acquisition, chaque obligation est un sacrifice. Le gouvernement s'approche de la perfection, dit Bentham, à mesure que l'acquisition est plus grande et le sacrifice plus petit, d'où cette importante conséquence fort bien déduite par l'auteur du *Traité de législation civile et pénale :* il y a toujours une raison contre toute loi, et une raison qui, à défaut d'autre, serait suffisante par elle-même, « c'est qu'elle porte atteinte à la liberté. » Celui qui propose une loi doit donc prouver non-seulement qu'il existe une raison spéciale en faveur de cette loi, mais encore que cette raison l'emporte sur « la raison générale contre toute loi : » conseils pratiques d'une sagesse vraiment anglaise, et aussi vraiment universelle, que devraient méditer ceux qui mesurent le progrès du droit à l'accroissement des lois et de la réglementation.

Comme la liberté, l'égalité se recommande par des raisons d'intérêt. Puisque la contrainte de la loi est encore aujourd'hui un mal nécessaire, du moins faut-il qu'elle soit parfaitement réciproque. Alors en effet chacun ne sacrifiera de sa liberté au profit des autres qu'une partie absolument égale à celle qu'un autre sacrifie à son profit; le chiffre de la perte et celui du profit se balanceront, et il y aura équilibre entre le doit et l'avoir. Bien plus, il y aura profit : tous faisant le même sacrifice pour moi, je serai ainsi respecté et protégé par tous, j'aurai à mon service la force de tous. Le plus grand intérêt est donc la plus grande égalité des libertés.

Libres et égaux, comment les individus ne reconnaîtraient-ils pas l'utilité supérieure de l'action en commun dans ce que Bentham appelait « la grande entreprise sociale? » Au lieu de chercher directement et exclusivement leur bonheur propre, ils chercheront le bonheur de l'humanité, trésor où chacun trouve d'autant plus à

puiser que tous y ont apporté davantage. L'individu recevra ainsi de la société infiniment plus qu'il n'aura donné lui-même. De là une universelle sympathie, un universel empressement à se rendre service, un universel échange de toutes les joies : le plus haut intérêt est la plus haute fraternité.

Telle est l'évolution libérale que la philosophie utilitaire, après avoir pris d'abord la forme anarchique et despotique, ne pouvait manquer d'accomplir tôt ou tard : l'histoire de l'école anglaise contemporaine ne fait que développer à nos yeux ce que d'avance renfermait la logique intérieure du système. Économie politique, politique, « sociologie, » cosmologie même, les utilitaires ont appelé toutes les sciences à l'aide de la cause qu'ils soutiennent. Les économistes d'abord, depuis Adam Smith, ont pris plaisir à décrire l'idéale union des intérêts soumis à une loi de libre échange; même dans les intérêts en apparence les plus opposés ils ont entrevu une harmonie qui, pour se produire, n'a besoin que de la liberté et du temps. Voulez-vous qu'une masse d'eau agitée reprenne son niveau, le mieux est de l'abandonner à la force de gravitation qui réside en chaque molécule; plus vous agiteriez du dehors cette masse mouvante, plus vous retarderiez le moment du calme. Que le législateur se garde donc de porter une main maladroite sur les intérêts pour les régler du dehors, comme s'ils ne renfermaient pas en eux-mêmes une gravitation naturelle qui, tôt ou tard, suffit à les mettre en équilibre. Le vrai droit ne doit être que la garantie des conditions économiques propres à assurer le libre jeu des intérêts. Ainsi parle la science utilitaire par excellence, l'économie politique.

La politique aboutit aux mêmes conséquences, que Stuart Mill a développées dans celui de ses livres qu'il croyait le meilleur, *la Liberté*. Comme il s'applaudit lui-même, et avec raison, d'y avoir mis en lumière une vérité qu'on ne saurait trop rappeler dans un siècle où l'opinion générale, de plus en plus dominante, peut devenir tyrannique! Cette vérité, c'est que la liberté individuelle est indispensable pour introduire la variété dans les idées et dans les caractères. Il appartenait à un Anglais de faire l'éloge d'une chose où d'autres verraient facilement un défaut, l'originalité. Le bonheur, loin d'avoir pour condition l'uniformité des pensées, des actions, des sentimens, exige la diversité entre les hommes : la nature n'est féconde que par la variété de ses créations, la société ne fait de progrès que par la variété des opinions et des mœurs : nouveauté, c'est déjà presque découverte.

M. Spencer à son tour, par des raisons empruntées non-seulement aux lois de la société humaine, mais à celles de l'univers, montre que l'uniformité tue, que la diversité vivifie. Le progrès, « allant de l'homogène à l'hétérogène, » exige des différences crois-

santes, une croissante originalité, ou, pour donner à un vieux mot un sens nouveau, « une croissante individuation. » Pour cela, il faut que la « sphère d'activité » accordée par la loi à l'individu, et où il peut librement accomplir les mouvemens les plus variés, aille s'agrandissant; il faut aussi que les diverses sphères d'activité, pour se faire équilibre, deviennent de plus en plus égales; il faut enfin que l'individualisme en s'étendant n'empêche point l'universelle sympathie. M. Spencer va jusqu'à concevoir un état idéal de la société qui serait l'absence de toute loi coercitive et la complète autonomie de l'individu. Codes et constitutions ne sont que des appareils de contrainte qui, en tel ou tel moment de l'histoire, font échec aux penchans égoïstes ou « antisociaux » pour assurer la prédominance des penchans sympathiques ou sociaux. Le développement de ces derniers amène graduellement la chute des institutions répressives : le besoin et le respect de l'autorité déclinent à mesure que croît le respect des droits de l'individu, « c'est-à-dire des conditions extérieures propres à assurer sa plus grande liberté d'agir. » Dans nos sociétés imparfaites, les deux forces contraires, égoïsme et sympathie, oscillent encore et se font échec : cet antagonisme s'exprime dans les ressorts plus ou moins grossiers de nos gouvernemens. « Le gouvernement, dit M. Spencer poussant jusqu'au bout la pensée de Bentham, est une fonction corrélative de l'immoralité de la société. » Les institutions représentatives elles-mêmes, telles qu'elles existent dans les pays où elles sont le mieux établies, par exemple en Angleterre, ne sont encore qu'une forme politique transitoire : c'est celle qui convient à une société où les mœurs de violence et le « régime déprédatoire » qui caractérisaient les âges passés n'ont pas encore fait place aux mœurs fondées sur le souci de l'intérêt général et au « régime industriel. » Le mécanisme de la représentation nationale est celui où se balancent le mieux les deux forces qui se disputent l'empire, l'esprit conservateur et l'esprit réformateur. La puissance des sentimens conservateurs et celle des sentimens réformateurs manifestent, par leur lutte et par leur résultante, le degré de perfection d'une société : « le triomphe des premiers indique une prédominance des habitudes violentes et égoïstes, le triomphe des seconds prouve que les habitudes sympathiques et le respect des droits ont acquis la prépondérance. » Que cette prédominance devienne universelle, du même coup la contrainte sociale disparaîtra; les hommes ressentiront une telle aversion pour les entraves de l'autorité et se montreront si jaloux de leurs droits que tout gouvernement deviendra impossible en même temps qu'inutile. « Admirable exemple de la simplicité de la nature : le même sentiment qui nous rend propres à la liberté nous rend libres. »

Selon cette philosophie du droit, qui tend à s'absorber dans la philosophie de la nature, la société humaine est un organisme qui sait se transformer et s'adapter à des besoins nouveaux, comme le corps d'un animal. Voyez de quelle manière grandit l'être vivant et comment il arrive à la plénitude de ses puissances : le progrès continu du tout exige une certaine fixité dans la structure des parties, mais il ne faut pas que ce qui a d'abord favorisé la croissance en produise ensuite l'arrêt, que les os qui soutiennent la charpente empêchent la taille de s'élever, que les muscles qui donnent l'énergie aux organes en deviennent les entraves, que les enveloppes protectrices du corps entier défendent au corps lui-même d'atteindre les proportions normales et la beauté idéale de son espèce, danger constant auquel s'efforce constamment d'échapper l'artifice de la nature; entre les parties dures et rigides des os, elle réserve une partie molle et flexible par laquelle en secret la croissance continuera; elle fait de même pour les muscles, qu'elle ne tend pas assez pour les empêcher de s'étendre encore; enfin, si l'enveloppe protectrice de l'être entier ne suit plus avec assez d'aisance les mouvemens du corps même, elle brise cette enveloppe vieillie en fragmens qui se détachent pour laisser voir l'enveloppe nouvelle. Ainsi vit et grandit la société humaine, vaste corps dont nous sommes les membres; un certain degré d'organisation civile et politique est nécessaire à sa croissance; plus longtemps maintenue, l'organisation s'oppose à cette croissance : tel système d'instruction qui avait précipité le mouvement des idées l'arrête, tel système de centralisation qui avait fait circuler plus facilement la vie politique en suspend le cours, tel système de lois qui avait fortifié la propriété ou la famille tend à les dissoudre, tel gouvernement qui avait protégé la nation entière devient une menace perpétuelle pour sa liberté. Ainsi de toutes les lois et de toutes les institutions, organes imparfaits que la vie a créés et que la vie doit renouveler sans relâche : la société humaine se dépouillera successivement de toutes ces enveloppes « par une sorte de desquamation, » tout en gardant le bien qu'elle aura acquis sous leur protection momentanée. Ne marchons-nous pas en effet vers un état social où, selon les expressions de M. Spencer, l'autorité sera réduite au minimum, la liberté élevée au maximum? Des formes intermédiaires et transitoires se succéderont encore entre les monarchies absolues des despotes de l'Orient et la démocratie finale où la nation sera le vrai corps délibérant, faisant exécuter ses volontés par des délégués chargés de mandats impératifs consentis de part et d'autre. Alors la nature humaine, « façonnée par la discipline sociale, » sera devenue « si apte à la vie en société » qu'elle n'aura plus besoin de contrainte extérieure et se contraindra elle-même, ou plutôt sera contrainte par

elle-même. Le citoyen ne tolérera d'autre empiétement sur sa liberté que celui qui doit assurer à tous une liberté égale; s'il existe encore une loi, elle ne fera que formuler les conditions sous lesquelles les individus, par des associations libres, peuvent développer l'industrie, le commerce, l'agriculture, et s'acquitter de toutes les fonctions sociales. Enfin, « au lieu d'une uniformité artificielle d'après un moule officiel, » l'humanité présentera, comme la nature, « une ressemblance générale variée par des différences infinies. » — « La moralité, dit M. Spencer, l'individuation parfaite et la vie parfaite seront en même temps réalisées dans l'homme définitif; il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître, il est sûr que l'homme doit devenir parfait : » perfection toute physique d'ailleurs, qui consistera dans « l'entière adaptation de l'individu au milieu social. » Comme l'univers, dirons-nous pour résumer cette doctrine, par l'impression accumulée des siècles et le choc répété des choses, façonne l'humanité à son image et fait descendre en elle ses propres lois, l'humanité à son tour, imprimant peu à peu dans l'homme ses formes et son organisation, finira par descendre en lui tout entière : l'individu portera en soi la société, et la société portera en soi le monde.

Bien que M. Spencer donne à l'humanité d'alors le nom de « définitive, » elle correspondra seulement à une période transitoire d'une évolution qui ne peut s'arrêter. Toujours équivalente en son fond, la nature se dépasse toujours elle-même en ses formes successives. Même après des milliers de siècles, lorsque le mécanisme qui régit le monde aura amené l'équilibre social, rien ne sera terminé : les forces éternelles agiront encore, et le germe d'une « dissolution » au début existera dans l'évolution finale. Tout recommencera donc à se mouvoir, dans un autre ordre sans doute, et pour produire de nouvelles formes, de nouvelles espèces, un nouvel univers, peut-être une nouvelle justice. Ainsi, pourrait-on dire, une danse succède à une autre, entrelaçant des poses et des mouvemens variés sous les accords d'une changeante symphonie, et pourtant ce sont les mêmes personnages qui se meuvent, la même loi harmonique qui relie ces mouvemens, qui enchaîne ces accords, qui soulève et emporte ce tourbillon, image de la vie.

Telle est la perspective sans fond qu'ouvrent à nos regards les spéculations les plus récentes d'une science sociale qui va se confondant avec la cosmogonie universelle. De Bentham à Stuart Mill, de Stuart Mill à M. Spencer, nous voyons la philosophie de l'intérêt, emportée comme la philosophie de la force par un mouvement irrésistible, se former peu à peu un idéal de liberté et d'égalité analogue, au moins par l'extérieur, à l'idéal dont la philosophie de la moralité propose la réalisation aux jurisconsultes et aux politiques.

A cette hauteur où nous sommes parvenus et d'où nous embrassons non-seulement l'individu, mais l'humanité, non-seulement l'humanité, mais la nature, il semble qu'enfin se confondent la plus grande utilité et la plus grande justice. Ne reste-t-il point encore quelque ineffaçable différence, et ne nous sommes-nous point laissé séduire aux dehors d'une perfection sociale plus apparente que réelle? Peut-être; mais, réservant cette question, demandons-nous d'abord si l'idéal d'une société tout utilitaire, supposé qu'il soit désirable, est réalisable en fait, et comment les hommes agiront en attendant qu'il soit réalisé. Les utilitaires parviendront-ils à leur but par le seul jeu des intérêts, sans aucun appel à ces « principes mystiques » qu'on nomme droits ou devoirs, et que Bentham flétrissait d'un nom qui exprime à ses yeux le dernier degré de folie : « ascétisme? »

III.

Le problème des voies et moyens ne semblait pas offrir de difficulté insurmontable aux premiers utilitaires. Nourris d'Adam Smith et des économistes de son école, ils croyaient que, même dans la société présente, les intérêts bien entendus sont pour tous identiques, et qu'il n'est pas besoin de désintéressement ni de sacrifice pour subordonner l'utilité particulière à l'utilité générale. Les progrès mêmes de l'économie politique ont dissipé cette illusion. Comment méconnaître en effet, devant les événemens de chaque jour, que l'harmonie des intérêts est seulement une harmonie finale, que l'équilibre des forces sociales est un simple objet d'espérance, et que, loin d'avoir atteint ce moment de calme où, par la lente influence d'une gravitation tout intime, les eaux agitées auront repris leur niveau, nous nous trouvons au plus fort de la tourmente économique et politique? Bentham a beau nous dire : « Les hommes sont associés et non rivaux; » ils sont associés sans doute, mais tant qu'un lien plus fort que l'intérêt ne les a pas unis, ils sont rivaux avant tout. Aussi les économistes anglais n'ont pas tardé à découvrir, sous les harmonies qu'ils avaient d'abord uniquement aperçues, de secrètes oppositions, qu'ont rendues manifestes Malthus, Ricardo, Stuart Mill lui-même. Tout n'est pas pour le mieux dans le monde économique : si tout y est régulier et nécessaire, il ne s'ensuit pas que cette nécessité soit toujours bienfaisante, et que la liberté morale n'ait point à corriger sans cesse les effets de la nécessité économique. La famine et la peste ont des lois régulières; en sont-elles moins la peste et la famine? Le principe de Malthus, qui, pour la société de jeunes réformateurs dont Stuart Mill, les deux Austin et Grote faisaient partie vers 1828, « était un drapeau et un

signe de ralliement tout aussi bien qu'aucune des idées propres de Bentham, » est-il autre chose que la plus frappante expression et le résumé sensible de tous les antagonismes constatés par l'économie sociale? Antagonisme, ce pas trop rapide de la population que s'efforce en vain d'atteindre la marche trop lente des subsistances; — antagonisme, cette rente du sol qui s'accroît pour les possesseurs, selon le principe de Ricardo, à mesure que diminuent pour eux et augmentent pour les autres les difficultés de la culture; — antagonisme, cette lutte entre le travail du passé, accumulé dans le capital, et le travail du présent, qui subit et repousse tour à tour une loi finalement souveraine. Le vrai nom de la concurrence des intérêts, c'est celui que Darwin applique au règne animal, que MM. Bagehot et Spencer ont transporté au règne humain : *struggle for life*, lutte pour la vie.

Dans l'état actuel de nos sociétés, non-seulement vous ne pouvez posséder ce que je possède, mais ce que je possède vous empêche vous-même de posséder. Un des théorèmes les plus désolans qu'on rencontre dans les *Principes d'économie politique* de Stuart Mill, c'est celui où, contrairement aux théories courantes sur le luxe, il s'efforce de démontrer par raisons mathématiques que le travail employé à produire le superflu des uns prive inévitablement les autres du nécessaire, et que, le nécessaire même étant en quantité insuffisante, la nourriture prise par un homme se trouve prise à un autre homme. Cette thèse fût-elle exagérée, il demeure vrai que l'économie sociale, séparée du droit naturel, produit le découragement plutôt qu'elle n'excite l'espérance; n'avons-nous pas vu les écoles allemandes fonder leur pessimisme sur les mêmes lois économiques dont s'enchante l'optimisme anglais? C'est qu'en définitive l'économie politique étudie seulement ces harmonies extérieures et lointaines des intérêts qui n'empêchent pas leur opposition intime et immédiate. Les réformateurs utilitaires croient-ils, parce qu'ils auront montré que le capital est une source de travail et que l'intérêt du pauvre est ainsi avec celui du riche dans un rapport général de solidarité, avoir fait cesser tout conflit entre le riche et le pauvre? Solidaires aussi sont les plateaux d'une balance, mais l'un s'abaisse quand l'autre s'élève. Quelque étroite que soit la coopération entre les riches et les pauvres, la richesse est toujours la richesse, la pauvreté est toujours la pauvreté; l'une est en haut, l'autre est en bas; l'une jouit, l'autre souffre : tout est là.

Aussi Stuart Mill, ne pouvant se résoudre à admettre avec Adam Smith l'harmonie naturelle et actuelle des intérêts, ne pouvant d'autre part invoquer, pour établir l'accord entre les hommes, le principe supérieur de la liberté morale et du droit, s'adresse enfin à une ressource déjà connue et mise en œuvre avec enthousiasme

par Owen, « l'organisation sociale, » c'est-à-dire l'identification des intérêts de tous par des moyens artificiels. « Pour se rapprocher le plus possible de l'idéal, dit-il, la théorie utilitaire exige en premier lieu que les lois et l'organisation sociale mettent autant que possible le bonheur ou, pour parler plus pratiquement, l'intérêt de chacun en harmonie avec l'intérêt de tous. » Austin avait les mêmes vues : il regardait toutes les institutions existantes, tous les arrangemens sociaux de notre temps, comme « purement provisoires, » et la nature humaine comme « étant d'une flexibilité indéfinie. » Quant à M. Spencer, nous avons vu de quelle façon séduisante il décrit l'identité finale des intérêts dans la société à venir : il présente à nos yeux cet âge d'or qui, selon Bacon, est devant nous, non derrière nous. Par malheur, nous sommes encore dans l'âge de fer ou, si on l'aime mieux, dans l'âge d'argent : est-ce donc le droit de l'âge d'or ou celui des temps actuels que doit constituer présentement la science sociale ? A-t-elle affaire à « l'homme définitif » de M. Spencer ou à l'homme « provisoire » de M. Austin, et la question n'est-elle pas de savoir si le principe de l'intérêt suffira pour transformer l'un dans l'autre? Le socialisme nouveau auquel aboutit l'école anglaise ne peut accomplir tout d'un coup son prodige de la fusion des intérêts; comment donc agiront en attendant et les sociétés et les individus? Difficulté finale, qui se subdivise à son tour en deux questions : en premier lieu, si l'utilité est la seule mesure du droit, quelle garantie, dans l'état utilitaire, les droits de l'individu trouveront-ils contre l'état lui-même? En second lieu, par quel artifice les utilitaires obtiendront-ils que chaque individu respecte les droits des autres?

La personne humaine n'ayant point en soi, selon l'école anglaise, ce caractère sacré sur lequel la philosophie française a voulu fonder des droits inviolables, elle vaut seulement comme un moyen, un instrument, tout au plus un chiffre du bonheur total. De cette différence entre les principes des deux philosophies naissent leurs conceptions du droit divergentes. En France, nous ne nous figurons un droit que comme un pouvoir qui impose à autrui un devoir absolu de respect : ce caractère absolument respectable est incompatible avec l'essentielle relativité de l'utile. Quoique les Anglais parlent sans cesse de leur individualisme moderne en l'opposant à notre « communisme imité de l'antique, » leur jurisprudence et leur politique utilitaires ne confèrent à l'individu aucun titre qui ne soit conditionnel, temporaire, subordonné aux vicissitudes de l'intérêt général. Dans l'école française, le moi se pose devant autrui comme inviolable en droit; dans l'école anglaise, le moi peut bien se montrer fort résistant en fait, mais théoriquement on le plie à toutes les exigences de l'intérêt général; peut-être même est-ce parce

que l'individu se sent peu garanti par les principes qu'il tient tant aux garanties de fait; nous, souvent opprimés dans la réalité, nous cherchons un dernier abri dans les droits moraux que n'osent nier ceux même qui les violent. Si on peut nous reprocher l'opposition fréquente de nos idées et de notre histoire, ne peut-on en revanche éprouver quelque inquiétude pour le sort final réservé à l'individualité humaine par les sociétés qui se disent aujourd'hui individualistes, et qui ne laissent au droit de chacun d'autre protection que l'intérêt de tous? La plus grande utilité, au sein de la société réelle, n'exigera-t-elle jamais qu'on enfreigne momentanément les lois idéales de la société parfaite? Bien plus, supposons toutes les nations réunies en une seule et formant, comme l'espère M. Spencer, une république universelle, il n'est pas évident que l'intérêt de la génération présente sera toujours d'accord avec celui des générations à venir. Comment donc une utilité tout idéale pourrait-elle prévaloir sur l'utilité réelle? L'essence de l'utilité, comme celle des faits, est non d'être conçue, mais d'exister, non d'être possible, mais d'être actuelle; si elle n'est plus qu'un idéal, elle n'est plus rien.

Veut-on savoir jusqu'à quel point, en attendant la société idéale, seraient garantis et stables, dans un état exclusivement utilitaire, les droits d'un individu, d'une classe, d'une fraction de la société? Voyez avec quel sérieux Bentham examine ce qu'il faudrait faire, s'il venait à être démontré que la réduction de tous les catholiques anglais en esclavage par les protestans et de tous les protestans irlandais par les catholiques assure « le plus grand bonheur du plus grand nombre d'hommes possible. » La conclusion est inévitable, « il faudrait immédiatement les réduire en esclavage. » Bentham s'empresse d'ajouter, il est vrai, que l'hypothèse est inadmissible, que le malheur des esclaves produirait un excédant de peine, que cet excédant compenserait le surplus de bonheur, etc. Supposez, pourrait-on lui répondre, qu'au lieu de réduire tous les catholiques ou tous les protestans en esclavage il ne s'agisse que d'y réduire quelques hommes, ou même simplement de supprimer secrètement un seul homme, — vous par exemple, — le genre humain ne pourrait-il, tout compte fait, avoir plus de profit que de perte, et seriez-vous bien sûr de pouvoir démontrer chiffres en main votre droit de vivre? Faible ressource pour la liberté individuelle que le hasard d'un tel calcul de profits et de pertes, auquel d'ailleurs excelle l'esprit anglais, non moins subtil dans le domaine des particularités que l'esprit allemand dans le domaine des généralités.

De même Bentham a beau soutenir au nom de l'utilité la liberté de conscience : ce droit, sauvegardé dans l'état idéal, ne serait guère plus en sûreté que les autres dans un état réel qui serait

franchement utilitaire. Pour le croyant, il y a deux utilités, celle de la terre et celle du ciel : la seconde n'est-elle pas plus importante que la première? Si ceux qui admettent une religion subordonnent tout dans un état à l'intérêt religieux, en vain Bentham et Grote pèseront les plaisirs et les peines comme ils le font dans leur livre sur *la Religion naturelle;* qu'est-ce que le salut d'un jour comparé au salut éternel, et comment réfuter l'utilitarisme de l'autre monde par des calculs d'utilité terrestre? Ce n'est peut-être pas sans raison que le souverain imaginé par Hobbes fait à son gré la vérité religieuse : il décrète que Dieu est, et Dieu est; il décrète qu'il n'y a plus de Dieu, et Dieu n'est plus.

En somme, la jurisprudence utilitaire, quel que soit le libéralisme de ses partisans modernes, tend à faire de l'individu, comme dans les sociétés antiques, le simple serviteur de l'intérêt général. Cette tendance ne se manifestera-t-elle point à la fin dans les questions sociales proprement dites, où les recherches de l'école anglaise ont été d'ailleurs si fécondes? Stuart Mill, dans son importante théorie de la propriété, oscille entre l'idée sûre du droit inhérent à la liberté même et l'idée instable d'un droit dérivant de l'intérêt social : cette oscillation ne fait que rendre sensible l'ambiguïté inhérente au principe même de l'utile. Stuart Mill accorde d'abord à l'individu un droit de propriété exclusive sur les produits de son travail personnel. La part qui revient au travail de l'individu, dit-il, « doit être respectée *absolument.* » Si l'état prive l'individu d'un de ses biens, « le droit à une compensation est *inaliénable.* » Ailleurs Stuart Mill parle de « droits sacrés, » de « droits moraux, » qui appartiennent aux hommes « en tant que créatures humaines; » ne sont-ce pas les termes de cette déclaration des droits de l'homme si vivement attaquée par Bentham? C'est sur le même principe de droit proprement dit, joint d'ailleurs à des considérations d'intérêt, que Stuart Mill fonde sa critique souvent vigoureuse de la propriété foncière, qui se distingue essentiellement selon lui des autres sortes de propriété. « Les principes précédemment posés, dit-il, ne sauraient s'appliquer à ce qui n'est pas le produit du travail, la matière première de la terre; » aucun homme n'a fait la terre; elle est donc l'héritage primitif de tout le genre humain, *the originel inheritance of all mankind.* C'est pourquoi la propriété foncière ne peut plus être « absolue » chez l'individu, comme l'est une complète création de son travail; des raisons d'utilité générale peuvent seules justifier la possession individuelle et exclusive du sol : « si la propriété privée de la terre n'est pas *utile*, elle est *injuste...* » — « Il est en quelque façon injuste qu'un homme soit venu au monde pour trouver tous les dons de la nature accaparés d'avance sans qu'il reste de place pour le nouveau-venu. » La propriété foncière a de

plus un caractère spécial où Stuart Mill voit une violation du droit commun, de l'égalité dans la liberté : elle est et ne peut pas ne pas être un monopole naturel (1). On connaît les dernières conclusions de Stuart Mill dans son *Programme of the land tenure reform association :* si l'état doit laisser intact le revenu du travail et du capital, il a le droit et le devoir d'atteindre le prix du monopole naturel ou la rente du sol proprement dite par l'établissement d'une taxe spéciale sur la propriété foncière, taxe qui restituerait à la société la part légitime de la société même dans la propriété de l'individu. Par là Stuart Mill s'efforce de prendre une position intermédiaire entre les communistes qui nient toute propriété individuelle et les économistes qui considèrent comme absolue la propriété individuelle du sol. Ainsi se manifeste chez lui cette double tendance que nous avons déjà remarquée : tantôt il invoque des raisons de droit pur pour rendre à chacun ce qui lui appartient, à l'individu ce que l'individu a créé par son travail individuel, à la société ce que la société a créé par son travail collectif et par son développement; tantôt au contraire il semble qu'au nom de l'utilité publique il va détruire la propriété ou la rendre en quelque sorte taillable et corvéable à merci. « Le droit des propriétaires à la propriété du sol, dit-il, est complétement subordonné à la police de l'état; l'état a la liberté de traiter avec la propriété territoriale selon ce qui est exigé par les intérêts généraux de la société, et même, s'il le faut, d'en agir avec la propriété tout entière comme cela a lieu pour une partie toutes les fois qu'un bill est promulgué pour la construction d'un chemin de fer ou d'une nouvelle rade. » Si la tendance utilitaire était seule, rien n'empêcherait Stuart Mill d'aboutir au communisme pur, et il ne trouve de contre-poids que dans la reconnaissance d'un droit personnel de propriété qui se fonde sur des raisons toutes morales.

Même opinion mixte et quelque peu ambiguë de Stuart Mill dans le problème du droit à l'assistance, qui suit naturellement ce-

(1) « Il y a des choses, remarque Stuart Mill, qui ne peuvent devenir articles de commerce sans devenir nécessairement articles de monopole, les chemins de fer par exemple : si la ligne de Londres à Édimbourg élevait ses prix d'une manière exagérée, pourrait-on construire une nouvelle ligne de Londres à Édimbourg pour lui faire concurrence, et le monopole n'est-il pas ici inévitable? Aussi l'état a-t-il un droit reconnu de limiter les profits et d'imposer une borne légale au prix du transport par voie ferrée. La terre, ajoute Stuart Mill, fait partie des monopoles naturels : la demande pour les terrains, en tout pays prospère, s'élève constamment, tandis que la quantité de terrains à vendre n'est susceptible que d'un accroissement très faible; de là provient la *rente,* ce surplus de revenu qui ne correspond pas à un travail du propriétaire ou à un emploi de capital par ce propriétaire, mais simplement à une augmentation spontanée de la valeur des terres sous l'influence de raisons sociales. » Du principe de Ricardo, Stuart Mill tire cette conséquence, qu'une part de la rente revient de droit à la société, et que la société en est réellement propriétaire.

lui de la propriété. Stuart Mill admet ce droit reconnu par l'acte d'Élisabeth qui établit la taxe des pauvres. La société, dit-il, est composée principalement de ceux qui vivent du travail des mains, et si ces travailleurs prêtent leur force physique pour protéger les gens qui jouissent du superflu, ils ont le droit de ne les protéger « qu'à la condition que les taxes pourvoient aux dépenses d'utilité publique; or, parmi les choses d'utilité, la subsistance du peuple est assurément la première. » Ici, comme on le voit, c'est la méthode utilitaire qui fournit les principes de la question; mais Stuart Mill semble revenir à la considération de droit quand il ajoute : « Comme personne n'est *responsable* de sa naissance, il n'est point de sacrifice pécuniaire trop grand pour ceux qui possèdent plus que le nécessaire, lorsqu'il s'agit d'assurer à tous ceux qui existent les moyens de vivre.» Toutefois ce droit à l'assistance ne saurait être absolu et inconditionnel; Stuart Mill le limite et le subordonne à un devoir corrélatif des individus. Il faut tenir compte, dit-il, des lois de la population établies par Malthus; si tout membre de la grande famille humaine a droit à une place au banquet que les efforts collectifs de son espèce ont préparé, il n'en résulte pas pour chacun « le droit d'inviter à ce banquet, sans le consentement de ses frères, des convives surnuméraires. » S'il en est qui agissent de la sorte, c'est sur la part qui leur revient que doit être prise, selon Stuart Mill, celle des nouveau-venus. « Il y a une moitié de la vérité du côté des doctrines socialistes, conclut Stuart Mill, et une moitié du côté opposé. Ces deux moitiés se rejoindront un jour. » Comment? Stuart Mill ne le dit pas.

Éliminez les considérations vraiment morales et souvent justes que Stuart Mill emprunte, ce semble, à des doctrines très différentes de l'utilitarisme, tenez-vous à sa définition primitive du droit : « un pouvoir que la société est intéressée à accorder aux individus, » vous reconnaîtrez que le principe de l'utilitarisme est identique à celui du communisme, que c'est non pas seulement la propriété du sol, mais tout droit de propriété sur un objet quelconque qui se trouve logiquement remis à l'état, que l'organisation même de la famille, où Stuart Mill voudrait cependant avec raison plus de liberté, risque d'être à la merci de la communauté, et qu'enfin une société qui peut seule nous octroyer nos droits en vue de son intérêt peut aussi au nom de ce même intérêt nous les reprendre. Si la liberté, la conscience, la naissance et la vie même des individus se trouvaient entièrement subordonnées au plus grand bonheur du plus grand nombre, si la vérité comme la justice perdaient leur titre à un respect absolu, quelle prérogative personnelle pourrait échapper au sort commun de tous les droits? Dans un état

rigoureusement utilitaire, tant que l'idéal de la société définitive ne serait pas réalisé, tout serait provisoire pour l'individu; la société présente ne lui concéderait que des droits sujets à caution, dont quelque concours particulier de circonstances pourrait toujours exiger le sacrifice; il posséderait provisoirement, il serait libre provisoirement.

IV.

Nous avons vu à l'œuvre la philosophie de l'intérêt dans cette sphère de l'état où, comme disait Platon, la justice et l'injustice se dessinent en traits dont la grandeur frappe mieux les regards. Après avoir examiné de quelle façon la société utilitaire pourrait agir envers l'individu, il nous reste à chercher comment agirait l'individu lui-même dès qu'entre son intérêt et celui des autres il y aurait conflit. Ici se pose devant l'école anglaise le problème fondamental du droit naturel sous la forme de cette inévitable alternative : ou la règle de l'intérêt particulier ou celle de l'intérêt universel; entre l'égoïsme et le désintéressement, il faut choisir.

Stuart Mill et ses partisans sont des esprits trop généreux pour qu'on puisse douter de leur choix : « La philosophie utilitaire, dit Stuart Mill, exige que l'individu placé entre son bien et celui des autres se montre aussi strictement impartial que le serait un spectateur bienveillant et désintéressé. » Ainsi s'introduit à la fin, dans la doctrine même de l'intérêt, le désintéressement dont on avait d'abord rejeté l'idée. Où Bentham ne voyait qu'une dépense infructueuse, on reconnaît une dépense nécessaire : pour épargner le bien de tous, ne faut-il pas que l'individu, le cas échéant, soit prodigue de soi? En attendant cette organisation d'une société idéale où l'individu n'aura plus besoin de se sacrifier, la philosophie utilitaire elle-même « exige » actuellement qu'il se sacrifie; pourra-t-elle, sans invoquer aucun principe moral, justifier cette exigence, et, par des raisons tirées du pur intérêt, ériger en devoir pour l'un, en droit pour l'autre le désintéressement?

Le premier mobile, le premier ressort auquel s'adressent les utilitaires pour mettre en mouvement la machine humaine, c'est le plaisir, dont l'intérêt n'est, selon le terme barbare de Bentham, que la *maximisation;* mais qu'est-ce qui fait la valeur du plaisir et l'élève vraiment au maximum? C'est qu'on en jouisse. Le plaisir dont je ne jouis pas peut avoir de la valeur pour un autre; il n'en a point pour moi. Si le plaisir seul donne aux choses leur prix et aux personnes leur droit, qui m'empêchera de chercher mon plaisir aux dépens du vôtre? Le vôtre est-il plus respectable? Qu'il soit sacré pour vous, je l'accorde; mais ce qui est sacré pour moi, c'est le mien.

Voudrez-vous me commander la dépense de mon plaisir au nom de l'arithmétique morale et par des raisons de quantité? — L'intérêt universel représente sans doute une plus grande somme de plaisir, si je fais abstraction de moi-même; mais, à mon point de vue propre, combien la chose est différente! Autant j'abandonnerai en faveur d'autrui, autant diminuera mon « avoir. » Si le caissier d'une société contribue à la bonne gestion des affaires, le trésor commun augmente; s'il détourne les fonds à son profit, le trésor commun diminue, mais à coup sûr son trésor particulier y gagne : posez en principe qu'il n'y a d'autre droit que l'intérêt transformé, quel raisonnement mathématique pourra, en cas d'impunité certaine, empêcher le caissier de fuir avec la caisse?

Vous direz que la logique, d'accord avec l'arithmétique, défend à tout membre d'une association de séparer son intérêt et l'intérêt des autres. — Oui, quand il se considère théoriquement comme membre de la société. A ce point de vue, mon intérêt se confond avec le vôtre; le bien de l'individu en général ne se distingue plus du bien général; mais je ne suis pas, moi, l'individu en général, je suis tel homme particulier, ayant son intérêt particulier et exclusif. Les logiciens même de l'école anglaise, fidèles au nominalisme traditionnel (1), nous apprennent que les règles universelles sont le pendant des fictions légales et que « le praticien sage doit toujours se guider d'après l'analyse du cas particulier. » Ainsi parle Stuart Mill dans sa *Logique inductive et déductive*. Si donc l'égoïsme individuel est illogique au point de vue des « généralités vagues, » il est seul logique au point de vue des faits positifs.

Invoquerez-vous enfin le contrat qui relie entre eux les membres de la société, et par lequel Hobbes espérait transformer le droit du plus fort dans le droit des plus nombreux? — Autant la théorie du contrat sera féconde pour l'école française, qui admet préalablement le droit de l'individu, autant elle est stérile pour une école qui ne peut donner aux contrats que l'appui de la force. S'il n'y a de précieux en soi que l'intérêt, ces mots : « vous n'avez pas le droit de violer le contrat, » signifient seulement que le plus grand intérêt est de ne pas le violer. « Dans les cas, dit Bentham, où l'engagement devient onéreux à l'une des parties, on les tient liées encore par l'utilité générale des engagemens; » mais que m'importe cette utilité *générale* des contrats, si, dans le cas présent, le contrat que j'ai accepté m'est évidemment nuisible? L'intérêt nous avait rapprochés, l'intérêt nous sépare.

La ressource qui reste aux utilitaires, c'est de demander la réalisation progressive du droit et de la société idéale, non plus à la

(1) Voyez l'*Histoire de la Philosophie en Angleterre*, par M. de Rémusat.

libre abnégation de l'individu, mais à quelque nécessité dont l'individu serait incapable de s'affranchir. On peut en effet, en s'inspirant de M. Spencer, pousser leur doctrine plus loin et plus haut. Dans ses *Principes de psychologie*, M. Spencer nous fournit les ressorts du mécanisme par lequel les penchans égoïstes et « antisociaux, » répondant à l'intérêt de l'individu, se transformeront peu à peu en penchans sympathiques et sociaux, répondant à l'intérêt du milieu social, c'est-à-dire à la justice. De même que, dans le corps de l'individu, sous les lois de l'action réflexe, un membre ressent le mal fait à un autre membre, de même dans le corps social, qui est le milieu animé où nous nous développons, nous recevons fatalement le contre-coup du tort fait à autrui. Le principe secret de tout sentiment sympathique, selon M. Spencer, c'est le sentiment égoïste correspondant dont il a besoin pour se développer. Voyez comme les gens de bonne santé, après une sérieuse maladie, deviennent plus tendres pour les malades! C'est qu'ils ont acquis les sentimens égoïstes qui, excités par sympathie, se changent en sentimens impersonnels. Ce qu'on nomme l'amour de la justice n'est peut-être que le résultat fatal d'un mécanisme analogue : le souci intéressé de ma « sphère d'activité personnelle » finit par exciter ma sympathie pour votre sphère semblable d'activité, et c'est là en effet, s'il faut en croire M. Spencer, l'origine psychologique du sentiment du droit. Le développement des sociétés passées et présentes en est à ses yeux la preuve : à l'un des extrêmes de l'histoire, nous voyons que le type de nature qui se soumet le plus facilement à l'esclavage est aussi le plus prêt à jouer, si l'occasion le sert, le rôle de tyran; dans les sociétés intermédiaires, comme la société anglaise, « la tendance croissante à repousser l'agression s'accompagne d'une tendance décroissante à l'agression de la part de ceux qui sont au pouvoir. » Enfin, à l'autre extrémité, dans la société idéale, la sympathie sera tellement universelle qu'on ne concevra même plus la possibilité d'une action contraire à l'intérêt de tous; le droit et la justice n'auront plus besoin des codes écrits par la main des hommes : les codes seront contenus dans les têtes humaines.

En attendant, l'égoïsme et la sympathie sont les deux facteurs indispensables du progrès : tantôt l'individu, avec sa concentration sur soi, tantôt la société, avec son mouvement d'expansion, remporte la victoire; cette oscillation des deux penchans antagonistes, forces attractives et forces répulsives, est le rhythme fondamental dont la formule cachée régit tous les autres phénomènes rhythmiques de nos sociétés, — offre et demande, hausse et baisse des prix, abondance et disette, naissances et morts, révolutions et réactions, guerres et paix, — alternatives sans nombre qui font la

vie du corps social, mouvantes ondulations qui ressemblent à la houle de l'océan. Cependant les lois de la mécanique universelle veulent que tout rhythme aboutisse à un équilibre final. L'individu et la société, l'intérêt de chacun et l'intérêt de tous arriveront donc nécessairement à une mutuelle harmonie. Dans l'espoir de cet avenir, résignons-nous aux oscillations présentes du rhythme; le vaisseau sur la mer s'élève et s'abaisse avec la vague, mais la force supérieure qui enfle ses voiles le fait néanmoins avancer. Tantôt le bien et le progrès, tantôt le mal et le recul, qu'importe? La rétrogradation elle-même est un moment nécessaire, quoique transitoire, du progrès; nous marchons malgré tout vers l'époque de liberté et d'égalité qui réalisera l'équilibre des tendances égoïstes et sympathiques. La même force se manifeste au commencement, au milieu et à la fin; la nécessité est le but, la nécessité est le moyen : avons-nous besoin d'une autre puissance et d'un autre droit?

Ainsi, par l'intermédiaire des plus hautes doctrines de M. Spencer, nous pouvons faire se rejoindre l'Allemagne et l'Angleterre, comme sur un même sommet atteint par diverses directions. Nous ramenons la philosophie de la force et la philosophie de l'intérêt à cette unité qu'elles avaient présentée tout d'abord dans le *Léviathan* de Hobbes; mais Léviathan, cet être gigantesque dont les individus ne sont que des parties presque imperceptibles, n'est plus seulement la société, c'est toute la nature. La science moderne a démontré que l'être qui désire vivre doit s'adapter au milieu, bien plus, qu'il s'y adapte nécessairement ou périt. L'univers est le milieu mobile auquel s'adapte l'humanité; l'humanité est le milieu auquel s'adapte l'individu; la morale individuelle et le droit public ne font qu'exprimer les progrès successifs de cet ajustement, et posent à l'espèce humaine l'alternative que toutes les autres espèces subissent : avance ou meurs.

Nous avons tenté de conduire aussi loin qu'il était possible la philosophie du droit dans l'école utilitaire. La nécessité physique et sociale, à laquelle nous avons fini par recourir, sera-t-elle en effet assez irrésistible pour suppléer au respect moral du droit en faisant franchir à l'individu la distance que son intérêt place entre lui et les autres?

Le mécanisme qui doit assurer le triomphe final des forces sympathiques et par cela même de la justice universelle peut se résumer scientifiquement en ces deux formules : dans le présent, antagonisme de l'individu et du milieu social, ou rhythme de l'égoïsme et de la sympathie; dans l'avenir, adaptation de l'individu au milieu social, ou équilibre de l'égoïsme et de la sympathie. Pour que de ce fonctionnement résulte le progrès du droit, il faut qu'au sein de l'humanité les deux facteurs subsistent l'un en face

de l'autre, et qu'il y ait même du côté des forces sympathiques un avantage propre à les faire prédominer; c'est ce qui a déjà lieu dans la société présente, c'est ce qui justifie nos espérances dans la société à venir. Cependant, si le désintéressement peut aujourd'hui lutter contre l'intérêt, si même il va l'emportant de plus en plus dans cette lutte, n'est-ce pas parce que nous avons encore foi dans la vérité de l'idée morale pour laquelle nous travaillons? Or la philosophie anglaise prend pour tâche de détruire l'illusion d'une fraternité vraiment morale comme celle d'un droit vraiment moral. Nous croyions que la sympathie digne de ce nom était un mouvement volontaire du cœur; elle nous dit que c'est seulement une forme plus raffinée de l'action réflexe : j'ai mal à votre poitrine, je suis atteint dans votre liberté, mon égoïsme souffre dans votre égoïsme. Nous croyions agir, nous ne faisons que pâtir ensemble, et l'apparente initiative qui nous conduit vers nos semblables est la même force nécessaire qui nous ramène sans cesse à nous-mêmes. Le don que l'on pense faire à autrui, on ne le fait qu'à soi. Oui sans doute, si nous étions autre chose que ce mécanisme soumis à des lois fatales, si nous avions la conscience d'une volonté capable de prendre librement notre part des souffrances d'autrui, ce serait une vraie grandeur morale et par conséquent une vraie joie de mettre tout en commun, principalement les peines, et de s'écrier avec le poète anglais : « Hommes, du moins nous sympathisons, et souffrant de concert, nous rendons nos angoisses sans nombre plus faciles à supporter par la sympathie illimitée de tous avec tous; » mais des êtres qui ne font que subir en commun une commune influence, recevoir le même choc d'une même fatalité, ne s'aiment pas plus entre eux que des instrumens qui rendent à l'unisson des accords tantôt joyeux, tantôt tristes.

Qu'importe, dira-t-on, s'il en résulte dans la société humaine, par le progrès du temps, une harmonie non moins belle que celle de la nature? — Beauté de forme, non de fond, qui disparaîtra dès qu'elle voudra se regarder elle-même. Toute illusion dissipée, pourrait-il alors rester autre chose que l'égoïsme conscient de l'un devant l'égoïsme conscient de l'autre, et, entre les deux, un intervalle infranchissable? Cette découverte du fond des choses aura bientôt changé l'attitude mutuelle des individus au sein de la société. Dès que l'opposition des intérêts, qui persiste dans la réalité en attendant l'idéal, aura révélé à l'homme ce que sa sympathie lui coûte, dès qu'il aura compris que parfois, pour se mettre en harmonie avec le milieu, pour vibrer d'accord avec l'ensemble infini ses semblables dans le présent et dans l'avenir, il faut que l'instrument se tende au point de se briser lui-même, cette réflexion de l'intelligence lui rendra, avec la possession de soi, le calme du

sentiment, et, arrêtant dès le début l'élan spontané de l'âme, ouvrira plus grand que jamais l'abîme qui séparait les personnalités. Or la doctrine utilitaire ne prétend pas être une doctrine secrète; elle ne prétend pas cacher aux membres de la société future la source de la sympathie dans l'égoïsme. Le progrès des intelligences sera donc celui de la réflexion et de l'analyse, et le progrès de la réflexion compromettra le mécanisme savant par lequel l'école anglaise espérait assurer le triomphe de la force sympathique : du jour où nous verrons que nous sommes dupes, fût-ce de notre cœur, nous ne voudrons plus l'être.

Dès lors il n'y aura plus dans la société les deux forces antagonistes dont le rhythme était nécessaire au progrès, car, la tendance sympathique ne pouvant subsister qu'à la condition de se croire opposée à la tendance égoïste, si l'un des adversaires s'aperçoit qu'il se bat contre lui-même, il s'empressera de se tourner ailleurs. Par là se modifie le problème : l'un des deux termes qui semblait opposé à l'autre est venu s'y réduire; la lutte est non plus celle de la sympathie contre l'égoïsme, mais celle de l'égoïsme contre l'égoïsme. Le surplus de force, l'avantage supérieur qui appartenait d'abord au penchant social passe du côté des penchans individuels : chacun recommence à se reconnaître comme son vrai centre à lui-même, à se chercher soi-même en profitant des autres quand ils l'aident, en leur résistant quand ils le gênent, jusqu'à ce que le plus fort ou le plus habile l'ait emporté. Or, c'est M. Spencer qui nous l'apprend, cette lutte des égoïsmes est la « caractéristique de la barbarie, » la marque infaillible à laquelle on reconnaît la prédominance des forces destructives sur les forces constitutives de la société, de la dissolution sur l'évolution. Toute poésie mise à part, l'adaptation de l'individu au milieu, sur laquelle on comptait, ne pourra ressembler qu'à l'arrangement physique déjà décrit par Montaigne quand il comparait les hommes à des cailloux qui, sous l'influence d'une agitation prolongée, se tassent d'eux-mêmes, se polissent mutuellement, se disposent en couches hiérarchiques, la foule des petits en bas, quelques gros par-dessus. Ajoutons qu'à force de les agiter et de les user l'un contre l'autre on finirait peut-être par les ramener à la même grosseur : voilà l'égalité et la fraternité d'une société régie par des lois purement mécaniques et purement utilitaires; enfin, en poursuivant pendant un temps indéfini, on verrait le tout se réduire en poussière : image de la dissolution qui attendrait une société livrée au seul choc des égoïsmes.

Cette dissolution ne se ferait du reste que peu à peu ; les lois de mécanique sociale précédemment exposées continueraient de produire leurs effets, mais elles fonctionneraient en sens inverse du résultat qu'on espérait obtenir. Au lieu d'un rhythme ascendant,

grâce auquel une société attirée par l'idée morale du droit élèverait peu à peu ses institutions à la hauteur de sa pensée, on aurait le rhythme descendant d'une société qui revient peu à peu de l'illusion du désintéressement, et qui, renonçant à s'élever sans cesse au-dessus d'elle-même, retombe sur soi; rhythme de la décadence plutôt que du progrès, ou peut-être, ce qui est étrange à dire, de la décadence morale dans le progrès scientifique. Ce dernier progrès lui-même, qui suppose les spéculations les plus éloignées de la pratique, s'arrêterait sans doute, et la préoccupation d'une science purement utilitaire finirait par rendre la science même immobile; à force d'attacher, selon le précepte de Bacon, des poids de plomb à la pensée, on lui ferait perdre ses ailes. Cette chute aurait-elle un terme, et ce rhythme d'affaissement aboutirait-il à un équilibre final? Peut-être, mais à coup sûr ce ne serait plus celui que nous voulions atteindre : harmonie des intérêts par la sympathie de tous avec tous. Si quelque chose de régulier pouvait sortir de cette longue agitation humaine, ce serait seulement ce que Bentham demandait : « régularisation de l'égoïsme. » Encore est-il douteux qu'une règle vraiment stable pût sortir d'un jeu de sentimens qui consistent à rejeter toute règle morale. Si nos mécanismes artificiels finissent toujours par l'équilibre et le repos, il n'en est pas ainsi dans la nature, qui partout a réalisé le mouvement perpétuel, et qui n'accepterait le repos que si elle avait atteint la perfection. — Il faut, disions-nous, que l'espèce humaine, comme les autres, avance ou meure; mais qui nous assure qu'en effet l'humanité, si elle ne réalise que l'idée encore inférieure de l'intérêt, ne doit pas un jour, semblable à ces espèces qui n'ont mérité qu'une existence provisoire, disparaître de l'univers? Si nous voulons vivre, ce que nous devons réaliser en nous et autour de nous, n'est-ce point un idéal supérieur et pour ainsi dire plus digne d'éternité?

Ici se pose de nouveau, et d'une manière inévitable, cette dernière question que nous avions réservée, de laquelle tout dépend au fond, à laquelle tout revient aboutir. Pour que la société conforme au droit, qui selon l'école utilitaire doit combler la distance entre les individus, soit réalisée par eux, il faut qu'ils la désirent; mais, pour qu'ils la désirent, il faut qu'elle apparaisse comme vraiment désirable, et même comme le plus haut objet des désirs de l'humanité; l'est-elle donc en définitive?

Depuis l'époque où Mill avait lu pour la première fois Bentham, nous savons quel était le but de sa vie : « réformer le monde. » Un jour il lui arriva de se poser à lui-même directement cette question : « suppose que tous les objets voulus par toi se réalisent, que tous les changemens désirés par toi dans les institutions et dans les opinions soient entièrement accomplis en cet instant même, éprou-

veras-tu une grande joie, seras-tu heureux? — Non, me répondit nettement une voix intérieure à laquelle je ne pouvais résister; je me sentis défaillir : toutes les fondations sur lesquelles ma vie était construite s'écroulèrent. » En proie dès lors à un long découragement, il se demandait s'il pouvait continuer à vivre, si même il était tenu de vivre. « Il n'est pas possible, répondais-je, que j'y puisse résister plus d'un an. Pourtant, avant que la moitié de ce temps fût écoulée, un rayon de soleil brilla dans mes ténèbres. » Il est un art dont l'effet le plus précieux, et par lequel il surpasse peut-être tous les autres, est d'exciter l'enthousiasme « en faisant monter encore le ton de nos sentimens les plus élevés; » dans l'admiration désintéressée des chefs-d'œuvre de la musique, Stuart Mill trouvait déjà quelque adoucissement à son dégoût de l'existence; mais ce qui mit fin à sa longue crise, ce fut une émotion toute morale. Lisant par hasard les *Mémoires* de Marmontel, il arrive à ce passage où l'auteur raconte avec simplicité l'inspiration vraiment héroïque qu'il eut au lit de mort de son père. « Une image vivante de cette scène, dit Stuart Mill, passa devant moi, je fus ému jusqu'aux larmes; dès ce moment le poids qui m'accablait fut allégé. » Dès ce moment aussi se modifièrent ses idées sur le bonheur que doit réaliser la société humaine : les plaisirs de la vie, quand on les cueille en passant, suffisent bien pour la rendre agréable; mais essayez d'en faire le but principal de l'existence, ils ne supportent pas l'examen. « Demandez-vous si vous êtes heureux, et vous cessez de l'être. Pour être heureux, il n'est qu'un seul moyen : prendre pour but de la vie non le bonheur, mais quelque fin étrangère au bonheur. » Comment Stuart Mill ne s'aperçut-il pas que, du jour où ces réflexions avaient comme renouvelé son esprit, il avait dépassé la doctrine utilitaire de toute la distance qui sépare le désintéressement de l'intérêt? Au lieu d'accuser cette doctrine de ses découragemens, il accuse ce qu'il appelle « la force dissolvante de l'analyse. » La réflexion, dit-il, tue le sentiment. — Non, la réflexion ne détruit que les sentimens faux et les faux systèmes; mais là où est la vérité on peut porter sans crainte la lumière : plus on l'éclaire et la regarde en face, plus elle apparaît ce qu'elle est, belle et digne d'être aimée. Cet amour de la justice qui aurait besoin des ténèbres, cet amour plus apparent que réel de l'humanité, sympathie instable, que suffirait à mettre en fuite la clarté intérieure, est-ce là le véritable amour?

La question que Stuart Mill s'adressait à lui-même, on pourrait l'appliquer à l'humanité entière : supposez qu'elle ait atteint ce bonheur sans moralité, cet équilibre avec le milieu extérieur et avec la nature même, où les utilitaires placent sa perfection, éprouvera-t-elle une grande joie et sera-t-elle vraiment heureuse? Si fort

est le penchant des hommes pour la vérité, qu'ils ne veulent pas plus d'un bonheur faux que d'un amour aveugle. « En toute autre chose, disait Platon, nous pouvons nous contenter de l'apparence, mais quand il s'agit du bien, ce que nous voulons, c'est le bien même en sa vérité. » Ce bien vrai, une société utilitaire s'apercevrait qu'elle ne le possède pas. Représentons-nous l'humanité entièrement absorbée par la recherche des jouissances et entièrement satisfaite dans cette recherche même, réalisant ainsi en sa plénitude tout ce que peut contenir l'idée de l'utile et trouvant enfin la paix dans l'équilibre des intérêts réconciliés. On nous dit que nous sommes alors en présence de « l'humanité définitive, » qui ne fait plus qu'un avec la nature entière, et que le règne du droit est réalisé; mais c'est en vain qu'on veut arrêter là l'essor de nos désirs : nous pouvons toujours dépasser cette humanité par la pensée, et la nature même demeure toujours inférieure à notre propre conscience. Dans la cité parfaite des utilitaires sommes-nous libres? Non, nous n'avons qu'une liberté extérieure qui ne nous donne pas la conscience de notre dignité intime. Sommes-nous égaux? Non, l'égalité matérielle des « parts de jouissance » dans la répartition sociale ne remplace point l'égalité de droit et de respect entre les personnes. Sommes-nous frères? Non, nous pouvons agir comme si nous nous aimions; nous ne pouvons nous aimer : l'être soumis à des lois fatales, n'ayant pas de volonté à lui, ne saurait avoir de bienveillance pour les autres; n'ayant point la possession de soi, il ne peut faire le don de soi. Selon l'école anglaise, la seule nécessité de la nature suffit à faire sortir de la chaleur solaire les forces minérales, de celles-ci les forces vitales, de celles-ci les forces humaines, de celles-ci la société, qui, en dernière analyse, n'est qu'une transformation du soleil; si cette conception a sa grandeur, s'il est beau que le rayonnement de la lumière, grâce aux lois simples et fécondes du mouvement, soit devenu le rayonnement de la pensée, il serait plus beau encore, au lieu de cette existence et de cette splendeur empruntées au dehors, que la liberté morale, mettant en chacun de nous un foyer d'action personnelle, nous permît de vouloir par notre propre initiative, de briller par notre propre éclat, d'aimer par notre propre élan. Que tout espoir nous soit enlevé de cette vie vraiment libre dans un milieu libre, que les utilitaires parviennent à nous démontrer leur théorie, qu'ils persuadent à l'humanité qu'en épuisant l'idée de l'utile elle a épuisé sa propre puissance, atteint la plénitude de sa nature, réalisé la justice même : le dégoût de l'existence finira par envahir les âmes; la société entière, contrainte de renoncer à ce qu'elle est obligée de vouloir, sentira peser sur elle cette maladie morale fréquente dans les pays trop exclusivement préoccupés des intérêts matériels, cette tristesse misanthropique

qui, rendant insupportable la vue de l'égoïsme humain, entraîne l'esprit à chercher partout quelque chose de meilleur qui semble partout lui échapper.

La vraie félicité que tout homme poursuit est plus indépendante de la nature extérieure et même de la vie sociale que ne semblent le croire les philosophes utilitaires : elle a son principe en nous. Le rhythme incessant de la vie, qui entraîne la société entière, est aussi plus intime à l'individu : c'est l'effort sans cesse renouvelé par lequel, nous trouvant toujours au-dessous de nous-mêmes, nous nous élevons toujours plus haut que nous. Si le bonheur a pour condition « l'ajustement de l'être à son milieu extérieur, » une condition bien plus essentielle encore est l'ajustement de l'être à ce milieu intérieur qui est sa propre pensée concevant l'idéale justice; si toute joie vient de l'harmonie et de l'équilibre, l'harmonie par excellence est celle de l'être avec soi et par cela même avec les autres; l'équilibre vraiment final est l'union de la volonté avec l'idée la plus haute à laquelle elle aspire. Or cette idée, loin d'être celle de l'intérêt, est au contraire celle du désintéressement absolu. La perfection sociale digne de ce nom serait donc une harmonie non plus fatale, mais volontaire, de l'homme avec l'humanité à venir dont il porte en soi la pensée, et dès à présent avec l'humanité réelle au milieu de laquelle son activité se développe. La distance qui sépare chaque homme et de cette société à venir et des autres hommes présens devant lui, aucune transformation fatale de forces ou d'intérêts ne saurait la lui faire franchir : les moyens iraient contre le but, qui est le désintéressement et la liberté même. La philosophie utilitaire du droit nous laisse en présence de cette idée qu'elle déclare impossible, et que nous ne pouvons cependant ne pas désirer : le bonheur échappe en définitive à ceux qui n'ont voulu poursuivre que le bonheur.

Ainsi reparaît ce passage infranchissable auquel se trouvent amenés tous les systèmes qui cherchent le fondement de l'ordre social non dans le domaine de la liberté, mais dans celui de la nécessité et des formes diverses du déterminisme : force ou intérêt. Si l'homme n'est conduit que par des fatalités de toute sorte, il arrivera toujours un moment où le moi se verra arrêté devant autrui, devant l'humanité entière : c'est l'équivalent, dans l'ordre social et juridique, de cet autre passage qu'on rencontre dans l'ordre métaphysique et que la langue abstraite de la philosophie nomme la transition du moi au non-moi, du personnel à l'impersonnel. Tant que les systèmes ne sont pas venus jusque-là, ils peuvent à la rigueur se soutenir; nous avons vu la philosophie de la force arriver au bord de cette espèce de vide, et la philosophie de l'intérêt à son tour est devant ce dernier pas : elle n'a pu démontrer que vous et moi nous sommes

un par l'intérêt, et pourtant il faut que nous soyons un dans la justice. Quelques perfectionnemens que l'organisation sociale reçoive de la jurisprudence et de la politique, nous restons toujours dépendans de besoins qui se contredisent et éclatent en conflits; nous restons matériellement distincts les uns des autres, nous sommes opposés, nous sommes ennemis. Je ne puis être identifié à vous que par moi-même. Aussi est-ce avec raison que l'école française demandera à l'immédiate action de la liberté morale la solution que l'école anglaise cherche encore dans les développemens successifs de la fatalité physique. Il faut qu'en moi je trouve une puissance qui dépasse mon organisme, c'est-à-dire au fond mon égoïsme, et qui puisse combler la distance de moi à autrui : ce désintéressement est l'essence de ma liberté. Ce n'est pas tout : pour supprimer l'intervalle laissé par les intérêts, il ne suffit point qu'il y ait liberté en moi, il faut qu'il y ait aussi liberté en vous. Si, de l'autre côté de ce vide où finit ma personnalité et où la vôtre commence, il n'y avait encore que la tyrannie du besoin, si votre nature n'était qu'égoïsme, qu'y aurait-il en vous qui pût à mon égard vous conférer un droit, et comment répondre à la question que faisait Hobbes : pourquoi suivrais-je votre bon plaisir plutôt que le mien?

L'école anglaise aura beau perfectionner l'intérêt, elle n'en fera jamais une règle de désintéressement, un principe de droit. Sans doute, en me désintéressant, je me fais encore un intérêt de votre intérêt propre : on peut l'accorder à Stuart Mill et à M. Spencer; mais c'est volontairement que votre bien devient mon bien. Je ne veux pas votre bien parce que l'organisation sociale en a fait le mien : là réside l'utopie de l'école anglaise; mais votre bien devient le mien parce que je le veux, et à ce prix pourra s'accomplir la réorganisation de la société. Cet intérêt que nous nous faisons spontanément à nous-mêmes peut seul mettre un terme à toutes ces collisions soit entre individus, soit entre nations, dont les philosophes contemporains de la Grande-Bretagne voudraient hâter la fin en faisant sortir de l'égoïsme même la sympathie et la justice. Peuples ou hommes, l'égoïsme personnel nous ramènera toujours les uns en face des autres comme des adversaires prêts à la lutte; mais, dans l'imminence d'un choc inévitable, demandant enfin à l'initiative de nos volontés ce que nulle sympathie purement fatale, ce que nulle contrainte sociale ou physique n'avait pu produire, et élevant au-dessus de nous tous, comme une règle proposée à l'humanité entière, l'idée d'un droit moral, ou, selon l'expression chère aux Anglais, d'une « loyauté » supérieure à l'intérêt et à la force, vous me tendez la main, je vous tends la mienne : c'est librement que nous nous sommes unis.

ALFRED FOUILLÉE.

Prusse rhénane, qui, lors de l'invasion des métiers mécaniques et de la création de grandes usines, entreprirent de défendre leur situation à armes égales et opposèrent aux puissantes machines de 30 à 35 chevaux, animant 400 ou 500 métiers, des machines plus petites de 6 ou 8 chevaux. Dans l'industrie de Paris, il y a des moteurs à vapeur de la force de 2 ou 3 chevaux, cela suffirait pour animer un atelier campagnard. Il y a un asile à Sainte-Marie-aux-Mines où 8 métiers sont exploités par 13 jeunes filles sous la conduite d'un contre-maître; cette organisation simple a produit, à tous les points de vue, les meilleurs effets. Un inspecteur des manufactures d'Angleterre, M. Robert Baker, dans son rapport de 1867, dit avoir vu à Coventry, en dehors des grandes manufactures de rubans, environ 400 maisons dans chacune desquelles un homme et sa femme, aidés quelquefois de 2 ou 3 autres ouvriers, pratiquaient le tissage à la vapeur, soit qu'ils produisissent eux-mêmes la force motrice au moyen d'une faible machine, soit qu'ils l'empruntassent à des usines contiguës. On a eu des exemples en effet de grands établissemens autour desquels étaient agglomérées une foule d'habitations ouvrières, dont chacune recevait à l'intérieur, par des arbres de couche et de transmission, une partie de la force produite dans la manufacture centrale. Il s'est constitué en Hollande et ailleurs des sociétés de location de force motrice, qui ont eu pour but de détailler et de mettre à la portée de tous cette puissance de la vapeur, qui n'a appartenu jusqu'ici qu'aux établissemens importans. Il y a d'autres générateurs de force motrice que la vapeur; l'électricité et le moteur Lenoir peuvent aussi servir à démocratiser l'industrie automatique. Quel est l'avenir réservé à ces essais? Le jour viendra-t-il où un développement de nos connaissances scientifiques et industrielles mettra la force motrice à la disposition de chaque chaumière et de chaque mansarde? Jusqu'à ce que cette nouvelle découverte ait transformé les conditions de l'industrie, des centaines de mille femmes continueront à travailler dans les manufactures; il est donc important que la loi, la science et l'humanité s'unissent pour adoucir chaque jour le travail des usines et le rendre compatible avec le bien-être et la moralité de l'ouvrière. Nous avons indiqué les mesures qui nous semblent les meilleures, nous avons signalé les exemples qui se sont montrés les plus pratiques. Si quelque esprit sceptique se prenait à douter de la valeur de ces remèdes, nous lui rappellerions qu'il faut toujours viser au mieux pour atteindre le bien, et qu'en matière d'industrie les utopies de la veille ont souvent été les réalités du lendemain.

PAUL LEROY-BEAULIEU.

LA

RÉFORME ÉLECTORALE

ET L'ABSTENTION

Des élections fréquentes sont inévitables à la suite d'une révolution : il faut renouveler dans tout le pays les pouvoirs qui procèdent du suffrage populaire, il faut aussi tenir compte des fluctuations de l'opinion publique, plus mobile et plus exigeante que dans les temps calmes. Tandis que les impatiens ne cessent pas de réclamer des élections nouvelles, la masse des électeurs semble s'y refuser ou s'y prêter de mauvaise grâce : de là des abstentions de plus en plus nombreuses. Cette sorte de lassitude n'avait pas tardé à se manifester en 1848, lors des premiers essais du suffrage universel; elle s'est montrée encore en 1871, et les élections qui viennent d'avoir lieu dans les premiers jours de 1872 ont permis de constater l'intensité croissante du mal. Il semble, sur certains points, qu'il y ait une renonciation systématique à l'exercice d'un droit importun. L'abstention est prêchée par des hommes en possession d'une légitime influence, par des organes importans de l'opinion publique. Les uns en font une protestation contre le suffrage universel, ou du moins contre la manière dont il fonctionne; les autres, par une étrange aberration, y cherchent un moyen d'user plus vite les partis extrêmes, en leur laissant le champ libre; beaucoup s'en font un devoir entre des candidats qu'ils frappent d'une égale indignité et auxquels ils renoncent à en opposer de plus dignes. Les politiques sensés s'alarment à juste titre de cette désertion du devoir électoral, qui se produit surtout dans la majorité honnête, modérée, intéressée à l'ordre, et qui ne profite qu'aux minorités turbulentes ou factieuses. Divers remèdes ont été proposés; ils ont fait l'objet de vœux soumis aux conseils-généraux, de pétitions

adressées à l'assemblée nationale, et les moins chimériques prendront sans doute la forme de propositions de lois. Dans un moment où le salut du pays est plus que jamais attaché à l'exercice consciencieux du droit de vote, nulle matière n'appelle davantage l'attention du législateur. Il ne faut pas toutefois s'exagérer l'effet de l'action légale. On risque d'aggraver le mal, si on se borne à en prévenir ou en réprimer les conséquences sans remonter aux véritables causes; or ces causes sont surtout dans la confusion des idées et dans le trouble des consciences : elles relèvent beaucoup moins des lois que de l'opinion publique et des mœurs.

I.

Les abstentions, dans un temps comme celui-ci, ne sont pas seulement le fait de l'indifférence ou de l'apathie; elles attestent un profond découragement. Le propre des révolutions est de détruire la confiance à l'égard de ce qu'elles renversent, sans la faire naître à l'égard de ce qu'elles prétendent fonder. Si, dans les partis aux prises, les regrets et les espérances affectent le caractère d'une foi vive et militante, combien assistent incertains, inquiets, effarés, à des événemens qu'ils ne comprennent pas et où tout leur est un sujet de crainte! Et quand le découragement fut-il plus naturel que dans cette néfaste période, où il n'y a de clair qu'une série inouie de catastrophes? Quatre mois ne s'étaient pas écoulés depuis qu'une majorité énorme avait témoigné sinon une confiance entière dans l'édifice impérial, du moins une peur extrême de le voir tomber, lorsqu'il s'est écroulé en un jour par ses seules fautes sans trouver un défenseur. Cette chute laissait le pouvoir aux mains d'un parti qui, pour le pays, était un épouvantail, et ce parti assumait la double responsabilité d'une révolution à diriger en la contenant, d'une invasion étrangère à repousser! On ne sait que trop combien le parti républicain a échoué dans cette double tâche. Qu'il faille lui tenir compte des circonstances qui l'ont plutôt porté au pouvoir qu'il ne s'y est porté lui-même, que ses imprudences et ses excès ne doivent pas faire oublier ses efforts sincères, et qui n'ont pas tous été malheureux, pour maintenir l'ordre et pour sauver au moins l'honneur national, cela n'est douteux pour aucun esprit impartial. Il ne faut pas se laisser prendre à cette tactique impudente qui, en exagérant les fautes de la république du 4 septembre, cherche par comparaison à justifier ou à excuser l'empire. Est-il étonnant toutefois que beaucoup d'esprits droits et qui ne manquent pas de lumières, sans regretter l'empire, soient toujours dominés par la terreur que, dès son avénement, la république leur avait inspirée?

Une autre république s'est constituée par le vote et sous la direction suprême des représentans librement élus de la nation tout entière. A la tête a été placé le seul homme d'état dont la clairvoyance et les avertissemens patriotiques n'aient jamais manqué au pays en face d'une prospérité factice et des malheurs de tout genre qui en ont été la cruelle expiation. La nouvelle république a trouvé pour la gouverner un ministère qui rappelle les meilleurs jours de la monarchie constitutionnelle, et, ce que n'eût pu réaliser aucun autre gouvernement, elle a obtenu des membres de ce ministère l'ajournement ou l'oubli des plus profondes dissidences. Elle a rassuré les bons citoyens, on n'en saurait douter; mais elle n'a pas désarmé les oppositions d'intérêt ou de principes, et dans la masse flottante, qui ne se décide pas de parti-pris, elle a laissé subsister bien des causes d'inquiétude et d'alarmes. Comment en serait-il autrement? Cette république ne s'affirme qu'à titre provisoire : les uns l'acceptent comme un essai, les autres n'en veulent que comme une pierre d'attente. Elle n'a opéré, entre les partis mêmes dont elle s'est concilié le concours ou la neutralité, qu'une trêve qui n'a pas mis fin à leurs querelles, et qui laisse place à leurs revendications respectives. Dans l'assemblée qui l'a instituée, la majorité montre pour elle des dispositions peu favorables; la plupart de ses ministres sont libres à son égard de tout engagement. Son président lui-même ne s'est lié envers elle que par des déclarations officieuses et en quelque sorte toutes privées. Enfin cette étrange république n'est, pour ainsi dire, qu'une monarchie précaire dont les destinées semblent attachées à une seule bonne volonté, et cette bonne volonté a ses défaillances, — à une seule vie, et cette vie est chargée de jours. Dans de telles conditions, elle peut trouver une masse plus ou moins considérable qui s'y rallie, elle ne saurait avoir un parti à elle.

Entre les partis qui se disputent son héritage, deux seulement ont le droit de décliner la responsabilité de nos récentes infortunes : ce sont le parti légitimiste ou clérical et le parti orléaniste. Le premier a pu croire un instant que la France était avec lui; il a bientôt été détrompé. On l'avait suivi lorsqu'il avait pris l'initiative d'une réaction nécessaire contre la folie de la guerre à outrance, après s'être honoré par son dévoûment et par son courage tant que la guerre avait été possible; on s'est détourné de lui quand il a montré sa véritable bannière. L'orléanisme ne soulève pas les mêmes passions. La génération présente a peine à comprendre, après tout ce que la France a supporté patiemment depuis 1848, les causes qui ont fait tomber du trône le roi Louis-Philippe. Les fils et les petits-fils du roi constitutionnel de 1830 voient se tourner vers eux les dernières espérances non-seulement de ceux

qui leur ont toujours été attachés, mais de bien des légitimistes et de bien des républicains, par désespoir chez les uns de faire accepter à la France le nom, le drapeau, les principes du chef de la maison de Bourbon, par crainte chez les autres de ne pouvoir fonder une république libérale ou de ne pouvoir se passer pour la fonder d'un patronage princier, par une égale appréhension des deux parts des chances de retour que l'état actuel pourrait donner à l'empire. Les deux principes que représente l'orléanisme, la souveraineté nationale et le gouvernement parlementaire, se prêtent à la forme républicaine comme à la forme monarchique. Aussi, parmi ceux dont les préférences sont restées orléanistes, beaucoup ont donné un concours loyal soit aux deux républiques de 1848 et de 1871, soit à l'essai de l'empire libéral en 1870, et la royauté légitime, entourée de garanties constitutionnelles, ne leur inspirerait pas plus de répugnance. Cette situation impartiale est celle des princes d'Orléans eux-mêmes. Ils ont toujours déclaré que rien dans leur origine et dans leurs principes ne les liait à une forme exclusive de gouvernement. Sous l'empire, qui les avait spoliés, sous la république, qui après de regrettables hésitations les a rendus à leur patrie, ils n'ont jamais réclamé que le droit de servir la France, ils n'ont jamais affiché l'attitude de prétendans. C'est leur honneur comme citoyens, c'est aussi leur faiblesse comme chefs de parti. L'orléanisme n'a en général dans les élections ni organes, ni comités, ni candidats auxquels soient tentés de se rallier ceux qui se refusent aux appels des autres partis.

Telle est aussi la situation de beaucoup d'électeurs : d'un côté, ils sont en présence de prétentions qui les effraient, soit par le souvenir de fautes ou de crimes dont nos malheurs ne sont que les suites, soit par des griefs plus lointains, mais toujours cuisans; de l'autre, ils entendent des voix sages, honnêtes, libérales, toutefois timides, indécises, qui semblent craindre d'affirmer les institutions qu'elles leur offrent ou qu'elles leur promettent. Incertains eux-mêmes, découragés par le passé, n'entrevoyant rien de clair dans l'avenir, ils renoncent à remplir des devoirs qui supposent des opinions, et pour ne pas s'exposer à la responsabilité de mauvais choix, ils s'en remettent du soin de leurs destinées à la Providence ou au hasard.

Les déplorables manœuvres qui sont devenues les armes habituelles de tous les partis dans les luttes électorales contribuent encore à entretenir ce découragement. Sous l'empire, les candidats, leurs patrons et leurs agens se servaient à la fois, sans ménagement et sans scrupule, des promesses et des menaces. Aujourd'hui, après tant de déceptions, les promesses les plus impudentes manqueraient leur effet; celui des menaces est plus sûr : il n'est

que trop facile d'effrayer un peuple qui a tant souffert. L'évocation des fantômes sinistres fait tout le fond des polémiques dont se remplissent les journaux et dont se couvrent les murs en temps d'élections. Fantômes rouges, fantômes blancs, fantômes noirs, suivant les partis contre lesquels on les évoque, tous menacent également des intérêts prompts à s'alarmer, et sèment d'autant plus aisément l'épouvante qu'ils ne sont pas faits de pures chimères. Les uns, dans ce qu'ils ont de plus affreux, sont des réalités d'hier et seront peut-être, hélas! des réalités de demain; ce sont même des réalités présentes, comprimées, non étouffées et toujours prêtes à faire explosion. Les autres rappellent un régime détesté, que repousse ce qu'il y a de plus solide dans nos institutions et de plus vivace dans nos mœurs, mais qui n'est ni entièrement ni universellement désavoué dans le langage, dans les tendances et dans les actes de ceux qui en gardent l'impopularité. Il n'y a manœuvre déloyale ou égarement des imaginations que dans le grossissement et la multiplication de ces trop justes sujets d'alarmes, soit qu'on fasse de tout démocrate un buveur de sang, de tout catholique un suppôt de l'inquisition, ou de tout monarchiste un pourvoyeur du Parc-aux-Cerfs. Par de pareils moyens, on entraîne au vote les plus passionnés dans un sens ou dans un autre; quant aux électeurs impartiaux, s'ils ne sont pas assez éclairés pour reconnaître l'exagération, ils se laissent prendre à tous les épouvantails, et ne voient de refuge que dans l'abstention.

Beaucoup s'abstiennent encore par un scrupule honorable, mais mal entendu. N'ayant aucun espoir de faire prévaloir leurs opinions propres, pour lesquelles ils ne trouvent, dans leur circonscription, ni des adhérens assez nombreux, ni des candidats d'une orthodoxie suffisante, ils ne veulent pas s'unir à une ou plusieurs autres minorités pour lutter avec avantage contre le parti le plus redoutable. Ils craindraient de s'engager dans une coalition immorale. On abuse beaucoup, dans les luttes politiques, de ce mot de coalition et de l'odieux qui s'y attache. Ce qu'il faut flétrir, c'est une ligue de passions, d'intérêts ou d'ambitions qui n'ont d'autre lien que les mêmes haines ou un égal désir de parvenir, et que n'arrête aucune considération de principes, aucun souci du bien public pour satisfaire ces haines ou pour assouvir ce désir. Telle a été, dans l'histoire d'Angleterre, la célèbre coalition dont Fox et lord North ont pris l'initiative, et dont leur mémoire est justement entachée. Mais que des hommes d'opinions diverses, mettant au-dessus des intérêts ou des idées qui les divisent le sentiment commun des besoins les plus pressans de leur pays, s'accordent dans ce sentiment, cherchent à s'entendre sur les meilleurs moyens de lui donner satisfaction, et ajournent tout le reste, ils font acte de

bons citoyens et d'esprits vraiment politiques dans le sens le plus élevé. Le gouvernement actuel de la France ne s'est constitué et ne se soutient que par une alliance de ce genre. Or, si une telle alliance est à la fois honorable et nécessaire dans l'assemblée nationale, dans le pouvoir exécutif, comment ne le serait-elle pas dans le pays lui-même? Si M. de Larcy et M. Victor Lefranc peuvent, sans trahison envers leur passé, se donner la main dans un même cabinet pour une action commune, les amis politiques de M. de Larcy et de M. Victor Lefranc peuvent, à plus forte raison, se rencontrer sans scrupule dans les mêmes votes. Autre chose en effet est un acte direct et positif de gouvernement, autre chose le simple exercice du droit de suffrage. Il ne s'agit ici que d'un choix à faire, c'est-à-dire d'une préférence à exprimer, non pas le plus souvent entre le meilleur et le pire, mais entre un moindre mal et un plus grand. Lorsqu'il y a plus de deux partis en présence (et ç'a toujours été malheureusement l'état de notre pays), une majorité n'est possible que par une alliance, sinon formelle, au moins de fait, entre ceux de ces partis que séparent le moins soit leurs principes, soit leur appréciation de la situation présente. Ils se prêteront entre eux à des concessions mutuelles, ou bien, par un souci plus austère de leur dignité ou de la pureté de leurs principes, les plus faibles numériquement se feront l'appoint désintéressé du parti qui, pour le moment, peut lutter avec le plus d'avantage contre l'ennemi commun : leur isolement ou leur abstention serait un compromis d'un autre genre beaucoup moins justifiable, car ce ne serait pas autre chose qu'un concours négatif donné à la cause qu'ils considèrent comme la plus mauvaise. Dans cet éloquent *factum* où il fustige d'une main si vigoureuse son « collègue » M. Gambetta, M. Dupanloup résume en ces mots son sentiment et celui de la France sur la dictature du fougueux tribun : « après trois mois, vous pesiez sur nous *presque* plus que l'empire. » Ce *presque* laisse place pour l'hypothèse extrême où M. l'évêque d'Orléans, forcé de choisir entre M. Gambetta et l'empire, aurait pu se résigner à voter pour le premier. Des hommes très honnêtes, dans tous les partis, se refusent pourtant à comprendre des vérités aussi simples. Ils croiraient manquer à leurs antécédens et renier leurs principes, s'ils donnaient leurs voix à un adversaire politique, même contre un autre adversaire plus dangereux. Quelques-uns poussent encore plus loin le scrupule. Ils s'abstiennent de voter avec leur propre parti, dans l'intérêt de leurs propres principes, pour ne pas confondre leurs votes avec ceux d'un parti qui leur est odieux. J'ai entendu des députés dire tout haut : « Je ne vote pas pour telle mesure, dont je suis pourtant partisan, parce que je ne veux pas que mon nom se trouve accolé, dans le dépouillement du scrutin, à tels noms dont je re-

garde le contact comme une souillure. » J'ai vu, sous l'empire, des électeurs libéraux aider par leur abstention le candidat officiel à l'emporter sur un candidat qui leur était très sympathique, parce que celui-ci obtenait l'appui soit des révolutionnaires, soit des légitimistes. « Nous avons pour vous beaucoup d'estime, disait-on lors des élections de juillet 1871 à un candidat, nous n'avons aucun éloignement pour vos idées; pourquoi donc avez-vous des alliés avec lesquels, à aucun prix, nous ne voulons nous rencontrer sur un terrain commun? » Le candidat répondait en vain qu'il n'avait fait aucune avance, aucune concession à de tels alliés, qu'il les avait au contraire formellement et publiquement désavoués, que, s'ils le soutenaient, c'était, non par sympathie pour lui, mais par antipathie pour ses adversaires; il ne gagnait rien sur des répugnances d'autant plus fortes qu'elles étaient toutes de sentiment, non de raisonnement. Rien n'est plus difficile à vaincre que les scrupules d'honnêteté, et moins ils sont raisonnés, plus ils se montrent inflexibles. Comment persuader des hommes de bonne foi, qui, sans consentir à discuter la conduite qu'on leur propose, répondent invariablement : Ce serait immoral, ce serait une mauvaise action?

Ces scrupules ne sont pas toujours purs de tout esprit de parti, à l'insu même de ceux qui les conçoivent. On met son honneur, ou pour mieux dire son amour-propre, à faire passer avant tout intérêt l'affirmation de son drapeau. Il y a aussi, pour empêcher l'union contre un commun adversaire, une sorte de pression habilement exercée par cet adversaire lui-même. Sa tactique est de diviser, d'évoquer tous les griefs, anciens ou nouveaux, qui, peuvent creuser un abîme entre ceux qui le combattent, de flétrir à l'avance, comme une coalition honteuse, comme une désertion de leurs principes et de leur drapeau respectif, la seule possibilité de leur rapprochement momentané. L'empire était passé maître dans ce machiavélisme; les partis qui lui sont restés hostiles sont loin d'en laisser l'emploi à ceux qui poursuivent par tous les moyens sa restauration. On est unanime pour condamner l'abstention; mais on fait tout pour l'encourager en y intéressant la conscience et l'honneur de ceux dont on ne peut espérer l'alliance.

Une autre cause non moins considérable d'abstention, c'est la complication des intérêts qui sont en jeu dans toute élection française. Dans les pays où la vie politique a su trouver ses véritables conditions, l'Angleterre, les États-Unis, la Belgique, non-seulement les partis sont beaucoup moins nombreux, mais leurs divisions ne portent que sur un petit nombre de points. Aussi l'observateur superficiel, surtout l'observateur du dehors, ne discerne pas toujours en quoi la politique générale de ces pays est modifiée, lorsque la majorité, dans leurs parlemens, passe des whigs aux

tories, des républicains aux démocrates ou des libéraux aux catholiques. Il en est tout autrement parmi nous. Même dans les temps en apparence les plus calmes, nous éprouvons le besoin de tout mettre en question, depuis le moindre intérêt de clocher jusqu'aux bases de l'ordre social. Sous l'empire, où le rôle des députés était si restreint, il n'était rien de trop petit ou de trop grand pour qu'un candidat à la députation dédaignât ou se fît scrupule de lui donner place dans sa profession de foi. C'était rechercher à plaisir, souvent dessein, la confusion. Aujourd'hui le même entassement de montagnes, Ossa sur Pélion, se dresse inévitablement devant les candidats comme devant les électeurs. En vain voudrait-on écarter les plus gros problèmes, ils s'imposent, ils exigent qu'on se prononce sur eux par le seul fait de l'impatience de ceux qui n'en savent pas comprendre ou qui n'en veulent pas accepter l'ajournement. Si tous ces intérêts, plus ou moins urgens, se classaient suivant la division des partis, l'embarras serait grand encore pour la plupart des électeurs; mais telle est, dans ce double état de centralisation excessive où nous n'avons pas cessé de vivre et de trouble universel où nos fautes nous ont plongés, la confusion des idées, des besoins, des situations, que les esprits extrêmes, possédés par une passion unique, peuvent seuls être d'un seul parti et tout subordonner à une cause. — Tel candidat qui me promet son influence et sa voix pour le gouvernement de mes préférences inquiète mes sentimens religieux, il professe des doctrines économiques contraires à mes principes ou menaçantes pour mes intérêts, ou bien encore sa faveur est assurée à telle commune ou à tel canton au détriment de mon canton ou de ma commune. — Toutes ces préoccupations pèsent dans une élection. Les ardens se décident pour l'intérêt qu'ils comprennent le mieux ou qui leur tient le plus à cœur, et ce n'est pas toujours l'intérêt général : l'abstention paraît souvent le parti le plus sûr aux esprits sages ou timorés.

Joignez enfin la brusque suppression des candidatures officielles. Au temps où elles florissaient, l'électeur qui avait confiance dans le gouvernement impérial, ou qui craignait les conséquences de sa chute, savait pour qui il devait voter. Quant à celui qui cédait à des velléités d'opposition, *irréconciliables* ou non, il savait au moins pour qui il ne devait pas voter. Le système était détestable; cependant il avait ses avantages : il répondait à des besoins réels que peut reconnaître le libéralisme le plus ombrageux, et il y a quelque chose d'excessif dans la réaction qui l'a emporté tout entier. Les candidatures officielles s'appuyaient sur trois pratiques également mauvaises : elles substituaient au choix spontané des électeurs la désignation du gouvernement; elles faisaient intervenir, dans des luttes où la politique seule du gouvernement devait être en jeu, le nom

même du chef de l'état, et engageaient ainsi une responsabilité que la constitution proclamait sans doute, mais qui n'avait pas de sanction en dehors d'une révolution; enfin elles détournaient à leur profit tous les moyens d'action dont le gouvernement avait le devoir de disposer pour le bien de tous, non dans l'intérêt exclusif de ses partisans : l'argent des contribuables et l'influence des fonctionnaires de tout ordre. Il ne faut pas se lasser de flétrir ces pratiques; un gouvernement strictement libéral, tout en les répudiant, a pourtant le droit d'avouer les candidats qui représentent le mieux sa politique. C'est la condition même d'un ministère parlementaire que son existence soit sans cesse en question devant les représentans du pays et, à certains intervalles, devant le pays lui-même. S'il n'est pas permis aux ministres d'une monarchie ou d'une république constitutionnelle de découvrir le chef de l'état en dehors des limites de sa responsabilité propre, ou de recourir, pour gagner des voix, à des moyens d'intimidation ou de corruption, ils ont le droit et souvent même le devoir, à chaque vote du parlement, de déclarer et de soutenir leur opinion, — en d'autres termes, de plaider leur cause. Pourquoi n'auraient-ils pas le même droit, sous les mêmes réserves, chaque fois qu'ils font appel aux électeurs? Point de manœuvres corruptrices, point d'invocation à un patronage qui n'est pas en cause; mais y a-t-il lieu de s'indigner si ceux dont le maintien ou la chute dépend des choix qui vont être faits croient devoir indiquer nettement et loyalement quelle signification ils attachent à ces choix?

Ce rôle légitime est malheureusement interdit au gouvernement actuel. Il n'a que l'apparence d'un gouvernement parlementaire. Il ne représente pas un parti au pouvoir, se défendant contre un ou plusieurs partis opposans; il est, comme l'a si bien défini M. Thiers, « une moyenne acceptée par tous les partis raisonnables et imposée à ceux qui ne le sont pas. » De là sa nécessité et sa quasi-irresponsabilité, de là aussi pour lui un état de suspicion dont il ne peut pas se dégager pour user de tous ses droits et pour remplir tous ses devoirs. Aucun des partis que M. Thiers appelle raisonnables n'oserait prendre sur lui de le renverser, mais chacun d'eux lui demande des gages et se plaint de ceux qu'il donne aux partis rivaux. Il n'agit presque jamais sans mécontenter quelques-uns de ceux qui se disent ses partisans; il ne tient entre eux la balance égale qu'à la condition de se désintéresser de leurs luttes. Telle est aussi la situation de ses agens. Ils ne peuvent être, comme lui-même, qu'une moyenne entre les partis qui ne lui sont pas ouvertement hostiles. Toujours en butte, suivant leurs antécédens respectifs, aux défiances de tel ou tel parti, ils ne se soutiennent qu'à force de s'effacer. Lors même qu'ils se sentiraient assez forts

pour se permettre une certaine action politique, le souvenir des agissemens impériaux suffirait pour les condamner à une neutralité désarmée. Tous les partis sont en éveil contre la moindre ingérence de l'administration dans les élections, les uns pour montrer qu'ils sont toujours contraires aux candidatures officielles, les autres pour se venger de ne plus pouvoir en abuser. On ne repousse pas seulement l'influence des préfets qui représentent ou qui sont censés représenter la politique générale du gouvernement; on ne supporte celle d'aucun fonctionnaire, même de ceux qui n'ont pas un caractère politique. Sous le règne libéral de Louis-Philippe, malgré les reproches de l'opposition d'alors, un petit nombre seulement de fonctionnaires pouvaient être considérés comme les agens politiques du gouvernement; les autres jouissaient en fait dans les luttes électorales d'une très large indépendance. Nous avons connu des magistrats amovibles, des juges de paix par exemple, qui pouvaient, sans encourir une disgrâce, combattre publiquement les candidats ministériels. L'empire a tenu les fonctionnaires de tout ordre dans une telle dépendance, les réduisant au silence lorsqu'il ne pouvait pas leur demander ou leur arracher des services électoraux, que leur dignité, malgré le changement de régime, commande aujourd'hui une très grande réserve. Les maires eux-mêmes, quoiqu'ils aient conquis une liberté sans limites dans la plupart des communes, presque sans limites dans les villes grandes ou moyennes, ne peuvent prétendre à une influence quelconque comme citoyens, comme électeurs, sans se voir accusés de revenir aux pratiques des candidatures officielles. La réaction va si loin que certains esprits ombrageux refusent aux députés le droit d'intervenir dans les élections de leurs départemens respectifs et de revendiquer sur les candidatures qui représentent le mieux leurs opinions une sorte de patronage officieux. Un maire ne nous a-t-il pas demandé sérieusement si des conseillers municipaux pouvaient se mêler d'élections? Ces scrupules excessifs ou déraisonnables, s'ils n'arrêtent pas les hommes de parti, paralysent le zèle légitime de beaucoup d'hommes sages; ils laissent sans conseils efficaces, sans une direction utile, les électeurs ignorans ou indécis. Dans un pays où il y a si peu de grandes influences d'un caractère tout privé, et où règnent cependant des habitudes si invétérées, un besoin si persistant de recevoir une impulsion et d'obéir à un mot d'ordre, rien n'est plus dangereux que de trop abandonner le suffrage universel à lui-même. Le découragement d'aujourd'hui n'est pas le plus grand péril; Dieu fasse qu'à l'abstention ne succède pas un jour ou l'autre, par l'effet même d'une sorte de désespoir, l'entraînement vers les plus folles aventures!

II.

Si telles sont les principales causes qui détournent du devoir électoral tant de citoyens, il est aisé de voir que l'intervention du législateur ne suffirait pas à elle seule pour faire cesser ou pour diminuer utilement les abstentions. On a proposé des pénalités; elles seraient parfaitement justifiées. Dans une démocratie libérale, le vote universel et obligatoire, le service universel et obligatoire, sont deux termes qui s'appellent réciproquement, et, s'il fallait sacrifier l'un des deux, ce n'est pas assurément le premier. Le service militaire répond aux nécessités les plus pressantes d'un pays : la défense du territoire ou de l'honneur national contre les ennemis du dehors, le maintien de l'ordre contre les ennemis du dedans; mais ces nécessités exigent seulement que tous soient prêts pour y faire face. Sauf dans des circonstances exceptionnellement rares, elles ne réclament pas le concours effectif et simultané de tous, et même dans de telles circonstances il y a place pour des exemptions fondées sur des impossibilités physiques ou sur des devoirs d'un autre ordre. Le suffrage populaire, quand il sert de base aux institutions d'un pays, met en jeu tous ses intérêts; des jugemens qu'il est appelé à rendre dépend la paix ou la guerre, l'ordre ou le désordre, le salut ou la perte de la fortune publique et des fortunes privées. Or ce qu'il demande à chaque citoyen, c'est un effort d'un instant auquel tous peuvent se prêter à la fois, et qui ne porte préjudice à l'exercice d'aucune profession, à l'accomplissement d'aucun devoir : une impossibilité absolue peut seule donner le droit de s'y soustraire. L'obligation de voter est d'autant plus rigoureuse qu'elle s'accomplit en toute liberté. Protégé par le secret du vote, celui qui concourt à un mauvais choix n'est responsable que devant sa conscience, tandis que celui qui, par son abstention, favorise aussi, quoique d'une façon négative, un mauvais choix, encourt une responsabilité manifestée par un fait public, légalement appréciable et légalement punissable. C'est un déserteur dans le plus grave des combats, dans un combat qui peut prévenir ou empêcher tous les autres, si la victoire y est assurée au bon sens et au bon droit. Des peines contre l'abstention n'ont donc rien que de très légitime, et elles seraient loin d'être inefficaces contre l'indifférence ou l'inertie d'un trop grand nombre d'électeurs; mais quelle serait la valeur de ces votes obtenus par force sous la menace de l'amende ou de la prison? La contrainte légale ferait-elle la lumière dans ces esprits troublés qui ne voient partout qu'expériences malheureuses et tentatives pleines de périls, pour qui tout choix à faire est par quelque côté un sujet d'effroi, à qui ne s'offrent enfin que des conseils sus-

pects, plus propres, même les meilleurs, à les inquiéter encore qu'à les éclairer? Ils voteront, mais au hasard; ils mettront dans l'urne le premier bulletin qui leur tombera sous la main, ou bien, s'ils y apportent plus de choix, ils se laisseront guider par leur humeur du moment, par l'impression qu'ils auront gardée de la dernière affiche qui attirera leurs regards ou des dernières objurgations de tel ou tel meneur. Plus d'un cédera même à la tentation insensée de se venger par un vote d'opposition du gouvernement qui le forcera de voter. Le résultat le moins dangereux dans beaucoup de circonstances sera la dispersion des voix sur des candidatures de toutes nuances, dont la multiplicité donnera satisfaction à toutes les fantaisies comme à tous les scrupules, et qui ne feront, à la place des abstentions, qu'accroître le nombre des voix perdues. Qu'importe la quantité littérale des votes, si la qualité n'y gagne rien, si elle court même le risque de devenir plus mauvaise? Qu'on décrète donc le vote obligatoire, et qu'on lui donne une sanction pénale : la mesure est juste, elle peut avoir des avantages; mais une fois qu'elle sera prise, qu'on y voie une raison de plus de ne rien négliger pour éclairer les électeurs. On fait plus en effet que de leur mettre dans les mains une arme utile ou dangereuse, suivant l'usage qu'ils en feront : on les oblige de s'en servir, on les amène par force au combat, sans qu'on puisse savoir si l'on ne grossit pas le nombre de ses adversaires. En matière d'élections, la loi est aveugle, ses exigences profitent indifféremment à toutes les causes : aussi plus elle étend ses appels et ses moyens de contrainte, plus elle a le droit de compter sur les lumières et sur la vigilance des bons citoyens pour en détourner les mauvais effets.

On a demandé, dans quelques conseils-généraux, des mesures préventives contre ces polémiques irritantes qui ont pour résultat de dégoûter des élections les plus honnêtes citoyens. L'excès en ce genre est tellement général, il entache tellement toutes les élections, que les mesures répressives sont une arme impuissante dont on a renoncé à faire usage. Quelles protestations peuvent se produire avec succès, quelles poursuites peuvent être engagées, quelles annulations, quelles condamnations peut-on espérer, quand les torts sont partout réciproques, quand les délits d'injure, de diffamation, de calomnie, d'excitation à la haine des citoyens les uns contre les autres, sont partout commis au profit de tous les candidats contre tous les candidats? Des mesures préventives pourraient sans doute être plus efficaces, mais elles étoufferaient, avec les abus, les bienfaits de la liberté. On conseille de revenir à la législation impériale, qui n'autorisait que les affiches signées des candidats eux-mêmes. On suppose, non sans raison, que ceux qui se présentent aux suffrages de leurs concitoyens se feront un devoir,

dans leur intérêt même, d'une certaine modération relative ; mais c'est méconnaître les conditions nécessaires d'une élection que de vouloir que les candidats descendent seuls dans la lice. C'est réduire au silence et forcer à l'abstention les partis qui, ne pouvant espérer le succès pour eux-mêmes, se rallient par nécessité à la candidature dont ils conçoivent le moins d'ombrage. C'est autoriser la défaillance de ces électeurs irrésolus qui ont besoin de conseils répétés sous toutes les formes et des plus pressantes exhortations pour se décider, quand ils ne peuvent faire le meilleur choix, à faire le moins mauvais. C'est décourager enfin beaucoup d'hommes de bien dont le dévoûment ne se refuse point aux fonctions électives, mais qui répugnent à les briguer et à soutenir de leurs personnes, en vue du succès, des luttes où, quoi qu'on fasse, on perd toujours quelque chose de son calme et de sa dignité. Le plus sage est encore de se résigner à des excès qui semblent inséparables d'une élection libre. Les pays plus habitués que le nôtre à l'agitation politique en supportent de bien plus graves, qui sont passés dans les mœurs et qui se corrigent en quelque sorte par leur impunité même. Personne n'y prend plus à la lettre ces appels furibonds aux passions les plus violentes ou les plus grossières, qui sont comme un stimulant dont les natures les moins cultivées ont besoin pour s'intéresser aux luttes électorales. Notre situation n'a jamais été assez calme pour nous permettre une semblable tolérance, et la répression, toujours en réserve, d'autant plus efficace qu'on y a plus rarement recours, suffit pour les cas les plus graves, pour les provocations directes à la guerre civile et au renversement des lois, pour les violences matérielles, beaucoup plus rares d'ailleurs dans les élections françaises que dans les élections anglaises ou américaines. Quant au retour à un régime préventif, tout esprit non-seulement libéral, mais politique doit en écarter la pensée. Notre salut est dans la vie politique franchement acceptée avec tous ses périls; nous n'avons pas moins à craindre de l'inertie du plus grand nombre que du trop d'ardeur de quelques-uns, et, s'il est bon d'avoir toujours présent le souvenir de l'empire, c'est pour en tirer des leçons sur le danger du premier de ces maux, non pour lui emprunter des exemples en vue de conjurer le second.

Cherchera-t-on enfin un remède dans la réforme même de notre système électoral? Le scrutin de liste par département paraît universellement condamné. Le suffrage à deux degrés vient de trouver un habile défenseur (1). Beaucoup de bons esprits voudraient assurer la représentation des minorités. D'excellentes raisons sont données, soit pour faire ressortir les inconvéniens du régime ac-

(1) *Du Suffrage universel et de la manière de voter*, par M. Taine.

tuel, soit pour justifier quelques-unes des combinaisons proposées pour l'améliorer. L'illusion est de croire qu'en le modifiant dans tel ou tel sens on gagnera quelque chose sur l'indifférence ou le découragement des électeurs. On attendait beaucoup du vote à la commune; il n'a pas donné plus de résultat que le vote au chef-lieu de canton. On prétend même que, sur plus d'un point, il a augmenté le nombre des abstentions. L'esprit de défiance, si naturel aux paysans, s'accommoderait mal de l'obligation de voter sous les yeux de leur maire et des notables de leur commune; ils seraient plus enclins à s'abstenir que lorsqu'ils avaient à porter leurs suffrages dans une autre localité où ils étaient moins connus. Gagnera-t-on davantage à l'abolition du scrutin de liste? Les élections municipales à Paris y ont été soustraites, et les élections pour les conseils-généraux ne l'ont jamais connu; la circonscription, pour les premières, a été réduite à sa plus étroite limite, le quartier, elle n'embrasse qu'un canton pour les secondes; cependant ni les unes ni les autres n'ont vu se produire moins d'abstentions que les élections pour l'assemblée nationale. Le scrutin de liste a de graves défauts, il a du moins cet avantage que les considérations de personnes n'y ont qu'une importance secondaire. On vote pour le principe ou pour l'intérêt que représente une liste, et quand les opinions ou les passions se prononcent nettement dans un sens ou dans un autre, comme au mois de février 1871 sur la question de la paix, les plus circonspects se laissent aisément entraîner à voter pour des inconnus. Quand des noms propres sont en jeu individuellement, les antécédens de chaque candidat, ses opinions particulières sur tel ou tel point, son caractère et ses mœurs privées, ses relations, sa fortune même, sont l'objet d'autant de points d'interrogation, et, quelle que soit la réponse, il est presque impossible qu'elle ne lui fasse pas perdre des voix, qui souvent n'iront à personne. Peut-être serait-il sage de chercher un moyen terme entre le scrutin de liste, tel qu'il est pratiqué aujourd'hui, et le scrutin entièrement individuel; mais, quel que soit le mode de votation, l'influence qu'il pourra exercer sur les abstentions sera toujours à peu près insensible.

L'épreuve du suffrage à deux degrés a été faite à plusieurs reprises pendant la première révolution; elle n'a pas été renouvelée depuis. Il est permis de croire qu'on a commis une grande faute lorsqu'on est sorti brusquement, en 1848, du suffrage restreint sans renoncer en même temps au suffrage direct. Il serait plus difficile aujourd'hui de revenir aux deux degrés. Rien de plus délicat que de toucher à des droits consacrés par une longue jouissance, et ici la jouissance a pour elle près d'un quart de siècle. Nous ne voudrions pas toutefois, après tout le mal qu'a fait le suffrage uni-

versel direct, décourager les esprits indépendans et sensés qui cherchent à en modifier les conditions; nous ne considérons que le point de vue de l'abstention et les remèdes propres à la combattre. Or le suffrage à deux degrés, lorsqu'il était en vigueur, était loin d'empêcher l'abstention, il l'empêcherait encore moins aujourd'hui, car, si nous avons hérité de quelques-unes des passions de nos pères, nous n'avons plus leur foi ou leurs illusions. M. Taine invoque l'exemple des élections municipales; il croit y voir une preuve du zèle que l'on pourrait attendre des électeurs du second degré quand on ne leur demanderait que de choisir, dans leur commune ou dans leur quartier, les hommes les plus honorables et les plus capables, qu'ils chargeraient d'élire à leur place leurs conseillers-généraux ou leurs députés. L'exemple n'est pas concluant, car les abstentions ne sont pas plus rares dans les élections municipales que dans toutes les autres. L'analogie n'est d'ailleurs qu'apparente entre ces élections et un degré indirect de suffrage. Le choix de conseillers municipaux — mandataires directs de leurs concitoyens pour des intérêts qui les touchent de près et qui sont facilement compris de tous — rencontrera toujours des électeurs incomparablement plus zélés que celui de simples intermédiaires chargés du mandat indéfini de pourvoir, en faisant eux-mêmes de nouveaux choix, à des intérêts généraux qui n'éveillent chez la plupart des électeurs que de vagues et obscurs soucis.

On trouve, dans une pétition à l'assemblée nationale (1), une combinaison ingénieuse qui allierait les avantages du suffrage à deux degrés avec ceux du suffrage direct. C'est une sorte d'organisation légale, par voie d'élection, des comités électoraux. Le suffrage universel pourrait ainsi se soustraire aux influences sans mandat, qui garderaient d'ailleurs toute liberté pour se produire, soit individuellement, soit sous la forme de comités libres. Il choisirait lui-même ceux qui devraient l'éclairer dans ses choix définitifs, sans abdiquer entre leurs mains et sans s'interdire d'écouter d'autres conseils. L'idée n'est pas impraticable, et l'institution proposée pourrait rendre des services, si elle ne devait pas se heurter, plus encore que les élections dont elle serait la préface, à l'indifférence des électeurs. L'abstention du plus grand nombre laisserait trop souvent la haute main, dans les comités officiels, aux minorités ardentes, et ferait tourner à leur profit la confiance inspirée par le caractère électif de ces comités.

La représentation des minorités a été ici même (2) l'objet de remarquables études. Il semblerait qu'elle dût se faire sa place dans

(1) Pétitions à l'assemblée nationale, par M. Charles Beaussire.

(2) Voyez l'étude de M. Aubry-Vitet, 15 mai 1870, et tout récemment celle de M. de Laveleye, 1er novembre 1871.

la future loi électorale, si les raisons d'équité qui la recommandent étaient facilement accessibles à la logique trop simple et trop paresseuse de l'esprit français. Elle ne pourrait qu'intéresser à l'exercice du droit de suffrage beaucoup d'électeurs qui ne sentent pas le besoin d'aller voter quand ils ne voient aucune chance de succès pour le candidat de leurs préférences. Elle n'aurait pas toutefois beaucoup plus d'influence que les moyens précédens pour empêcher les abstentions. Les seules combinaisons sur lesquelles on puisse compter pour assurer, dans les résultats des élections, une valeur positive aux voix des minorités, supposent des minorités assez fortes, assez résolues, pour profiter, par le groupement et l'entente de leurs divers élémens, de tous leurs avantages légaux. Or c'est là précisément, dans l'état actuel, ce qu'il est le plus difficile d'obtenir des électeurs, même quand leur accord pourrait leur donner la majorité. Certaines minorités ne sont déjà que trop représentées, dans beaucoup d'élections, grâce à l'isolement de leurs adversaires. Les partis sentiraient encore moins le besoin de s'unir, si chacun d'eux pouvait espérer d'avoir ses représentans. Ce n'est pas tout. Notre plus grand mal n'est pas l'isolement des partis entre eux, c'est l'isolement des électeurs eux-mêmes par l'effet de la défiance, à tant d'égards trop bien justifiée, que leur inspirent tous les partis, toutes les opinions, toutes les résolutions à prendre. En vain leur offrirez-vous une représentation équitable de tous les groupes de volontés, s'ils ne savent de quel côté se ranger, si leur ignorance ou leur découragement oppose une force d'inertie à la formation soit d'une majorité, soit de minorités propres à exprimer fidèlement et clairement les divers besoins du pays.

III.

Le meilleur remède contre les abstentions serait de ne pas les provoquer par des élections trop fréquentes; mais il n'est pas toujours permis d'user de ce remède négatif. Même quand tous les corps électifs ont été constitués, la mort, les démissions, les annulations, les élections multiples, y font sans cesse des vacances. Il serait d'ailleurs imprudent de voir dans la répugnance des électeurs pour de nouveaux votes l'indice d'une grande confiance dans leurs mandataires actuels. La seule induction qu'on en puisse tirer, c'est qu'ils n'attendent rien de mieux de l'avenir que du présent. Lorsque par malheur une telle disposition domine dans un pays, elle fait la partie belle aux factieux, car l'abstention dans les élections laisse prévoir une abstention bien plus générale et bien plus funeste devant une révolution ou un coup d'état. Il ne faut donc pas

dédaigner ces mouvemens d'opinion en vue d'un nouvel appel au pays, dont les partis extrêmes sont toujours prêts à prendre l'initiative. S'il convient d'y résister lorsqu'ils sont tout à fait factices, il est sage de les observer avec soin, et il faut savoir y céder à temps, dès qu'ils acquièrent une certaine intensité. L'agitation électorale sera souvent la diversion la moins dangereuse à des impatiences qu'on doit craindre de pousser à bout, quand on n'a pour soi que l'indifférence ou le découragement du plus grand nombre.

Puisqu'on ne peut éviter, dans une période révolutionnaire, la fréquence des élections, le même problème subsiste toujours : comment faire en sorte que les élections, par l'affluence et le zèle éclairé des électeurs, soient vraiment la manifestation de la volonté du pays? Aux précautions légales, toujours insuffisantes, quelle qu'en soit la valeur, il faut joindre les moyens moraux. Ceux qui déplorent les défaillances du suffrage universel doivent avant tout compter sur eux-mêmes, sur leurs conseils, sur leurs exemples, pour le ramener à l'intelligence et au sentiment de ses devoirs. Il est moins ignorant qu'on n'est tenté de le supposer lorsqu'on voit quelles folies s'autorisent de son assentiment ou se prévalent de son abstention. Ses erreurs les plus regrettables sont presque toujours raisonnées et non sans un certain bon sens. S'il cède à des entraînemens funestes, il ne fait que pousser à leurs dernières conséquences des idées fausses auxquelles ne sont pas inaccessibles des esprits éclairés. S'il se refuse ou se prête avec mollesse aux appels qui lui sont adressés, il obéit à des mobiles contre lesquels ne se tiennent pas toujours en garde les plus sages et les plus honnêtes citoyens. Si nous voulons éclairer ses choix et stimuler son zèle, sachons d'abord combattre en nous-mêmes la légèreté, le découragement, les vains scrupules, la confusion des intérêts et des principes. Si nous voulons faire cesser l'abstention, ne l'encourageons pas par notre exemple. Nous nous reprocherions de ne pas voter, et nous répugnons à l'action électorale; nous laissons les fanatiques, les ambitieux, les intrigans, disposer en maîtres des comités, des réunions publiques et de presque toutes les manifestations de l'opinion; nous hésitons également à demander des conseils et à en donner; nous nous résignons à n'être que des unités impuissantes, quand nous avons plus ou moins charge d'âmes, suivant la mesure de nos lumières, de notre influence, des intérêts que nous représentons dans la société. Nous pratiquons encore l'abstention sous une autre forme, — dont la contagion n'est pas moins à craindre. Nous reculons devant des opinions précises et des volontés arrêtées. A part les esprits absolus et tout d'une pièce, enfermés dans certaines formules hors desquelles ils ne voient point

de salut, les hommes les plus propres par leur éducation et par leur position à diriger le suffrage universel montrent plutôt des passions que des idées. On sait à peu près ce qu'ils ne veulent pas; ils ne savent pas toujours eux-mêmes ce qu'ils veulent. S'ils entrent dans un parti ou dans une coalition de partis, ils n'y apportent ou n'y acceptent volontiers que des programmes négatifs, pleins d'équivoques ou de réticences quant au but qu'il s'agit de poursuivre. Ce n'est pas toujours duplicité; c'est souvent l'hésitation sincère d'une âme en proie au scepticisme. Il faut que l'élite du corps électoral sache réagir contre ces habitudes d'abstention sous une forme ou sous une autre, si elle ne veut pas que la masse recule à son tour devant des devoirs que les plus sages ont de la peine à bien comprendre et à bien remplir.

Le suffrage universel a surtout besoin de trouver dans l'assemblée qu'il a élue, dans le gouvernement institué par cette assemblée, une décision plus nette et plus ferme. Loin de nous la pensée d'incriminer deux pouvoirs qu'honorent les intentions les plus droites et qui ont également bien mérité du pays par les services les plus éminens. Nous reconnaissons les difficultés d'une situation sans exemple; nous souhaiterions seulement des efforts plus énergiques pour tourner ces difficultés, s'il n'est pas possible de les vaincre. On sait, par les scrutins publics, combien les abstentions sont nombreuses parmi les députés chaque fois qu'ils ont à prendre une résolution importante. Ces abstentions sont quelquefois une protestation légitime contre une question mal posée, dont la solution, quelle qu'elle soit, paraît inopportune ou dangereuse; mais souvent aussi elles trahissent la répugnance à se décider, à s'engager pour l'avenir. Beaucoup, quand ils ne s'abstiennent pas, ne prennent un parti qu'au dernier moment; ils forment comme une masse flottante sur laquelle nul ne peut compter et de qui le pays ne peut attendre aucune direction efficace. Sauf certains partis ou plutôt certaines individualités extrêmes, les divers groupes entre lesquels se partage l'assemblée ne suivent ni des principes fixes ni une ligne de conduite clairement tracée. Les uns réclament ou acceptent des institutions républicaines sans en définir les conditions essentielles, les autres avouent leurs préférences soit pour la monarchie en général, soit pour telle dynastie, sans toutefois s'engager absolument envers une forme quelconque de gouvernement; ils ne veulent être que des conservateurs libéraux, et ce serait le parti le plus sage, s'ils étaient d'accord entre eux et avec eux-mêmes sur les bases d'une conciliation sincère et durable entre les intérêts de l'ordre et ceux de la liberté. Les uns et les autres, par des motifs divers, soutiennent le gouvernement actuel, lui accordent des votes de confiance,

lui font souvent les concessions les plus graves, mais en réservant à son égard toute leur liberté d'action, en ne se faisant aucun scrupule de l'affaiblir par des critiques de détail ou par des applaudissemens donnés à ses adversaires déclarés, en laissant toujours suspendue sur le pays la menace d'un incident qui le renverse au profit de l'inconnu. Le gouvernement lui-même, soit sentiment de sa faiblesse vis-à-vis d'une assemblée dont il reçoit plutôt des assurances que des gages de confiance, soit nécessité des ménagemens réciproques entre les élémens divers dont il se compose, soit enfin irrésolution naturelle, pousse quelquefois jusqu'à l'abdication de ses plus incontestables devoirs la neutralité politique dont il s'est fait une loi. Il n'a de parti-pris que sur certaines questions qui ne sont pas proprement politiques; il y pousse parfois l'obstination dans ses idées jusqu'à soulever entre lui et la représentation nationale un de ces conflits qui laissent toujours les deux pouvoirs affaiblis, lors même qu'une rupture complète peut être évitée. Il affecte au contraire de s'effacer sur les questions où la nation aurait le plus besoin de savoir sa pensée et de sentir son influence. S'il sort de sa réserve, c'est par une intervention détournée, comme par une porte de derrière, ou bien par une sorte de coup de théâtre qui mécontente ceux dont il déroute les combinaisons sans satisfaire ceux dont il flatte inopinément les espérances et sans rassurer le pays, toujours inquiet au milieu des fluctuations et des surprises d'une politique d'expédiens.

C'est la plus funeste des chimères de croire qu'on peut accoutumer un peuple à se gouverner lui-même en s'abstenant de le gouverner. La vie politique ne serait que confusion, si elle ne trouvait pour la diriger certains organes, dont l'action n'est nulle part plus sensible et plus forte que dans les pays les plus libres. Les membres du cabinet en Angleterre sont les chefs non-seulement obéis, mais respectés de la majorité dans le parlement et dans la nation. Les minorités ont également leurs chefs, à qui elles ne marchandent pas leur confiance. Il y a enfin, pour conduire et pour contenir les masses populaires, une classe moyenne qui fait du soin vigilant des affaires publiques son premier intérêt comme son premier devoir. Le moment n'est pas encore venu où nous pourrons nous approcher de tels modèles. Nous avons toutefois dans notre gouvernement, dans notre assemblée nationale, dans notre bourgeoisie, de grandes influences, moins incontestées sans doute, moins maîtresses de leur action, mais qui peuvent encore s'exercer efficacement et utilement, si elles ne se manquent pas à elles-mêmes. Il faut que chacune d'elles, dans sa sphère, prenne la forme d'une volonté ferme, sachant clairement ce qu'elle veut et le voulant avec

résolution. Il ne s'agit pas ici d'une obstination inflexible dans des principes absolus; la suite et la décision dans la volonté n'excluent pas les concessions, les compromis même; elles exigent seulement qu'on sache mesurer d'avance d'un clair regard l'étendue des engagemens que l'on croit pouvoir prendre. Il faut se tracer un cercle et s'y maintenir résolûment, acceptant tous les concours utiles, répudiant toutes les alliances compromettantes et n'autorisant aucune équivoque sur ses intentions et sur ses actes. Il est, par exemple, parmi les représentans du pays et dans le pays lui-même beaucoup d'excellens esprits qui croient que la France ne peut désormais supporter avec quelques chances de durée qu'une république aussi voisine que possible d'une monarchie constitutionnelle, ou bien une monarchie aussi voisine que possible d'une république parlementaire, et qu'il n'y a que des nuances entre les deux formes de gouvernement ainsi définies : de tels esprits manqueraient entièrement de sens politique, s'ils ne savaient pas agir de concert, s'ils laissaient croire qu'ils sont du même parti, les uns que les républicains radicaux, les autres que les purs monarchistes. Une action commune ouvertement poursuivie par tous ceux qui peuvent honorablement s'entendre, soit pour un résultat immédiat, soit pour un but plus ou moins éloigné, sans rien se dissimuler de leurs desseins ou de leurs espérances, telle est donc la vraie politique, à la fois honnête et habile, pour tous les partis sérieux dans l'assemblée et dans le pays. Cette politique sera efficace, elle fera tomber les hésitations et les défiances, si chacun, ami ou ennemi, est en quelque sorte dans la confidence des premiers magistrats et des représentans de la nation, sait où ils prétendent le conduire, ce qu'ils lui promettent ou ce dont ils le menacent. C'est par là, à force de franchise, que les pouvoirs publics pourront influer utilement sur les élections sans se compromettre par une intervention directe. C'est par les mêmes moyens que peut se faire accepter l'action plus immédiate des influences privées. Les électeurs flottans, indécis, effrayés, se sentiront rassurés quand ils verront devant eux des hommes de résolution et d'action, qui ne seront pas en même temps des hommes de désordre; ils seront moins tentés de s'abstenir quand leurs suffrages seront à la fois éclairés et sollicités par des déclarations nettes et explicites auxquelles répondra une conduite politique sans inconséquence et sans faiblesse.

ÉMILE BEAUSSIRE.

LE CONTROLE

DES ARSENAUX

DE LA GUERRE ET DE LA MARINE

I.

Au milieu des graves questions politiques et sociales qui absorbent les esprits, on a sans doute laissé passer, sans y prêter l'attention qu'elle mérite, la mesure récemment prise par le ministre de la guerre au sujet du contrôle des arsenaux. Cette mesure d'économie administrative, cette rédaction d'un nouveau règlement sur la comptabilité des matières a, sous des apparences modestes, une importance considérable, car elle intéresse nos approvisionnemens militaires, et se lie d'une façon étroite au régime des arsenaux. Il ne suffit pas de faire entrer dans les rangs les forces vives de la population, il ne suffit pas de former une armée imposante par le nombre et la qualité des hommes; il faut encore qu'au moment du péril elle puisse trouver immédiatement, sans erreur ni mécompte, les armes, les effets d'équipement de tout genre, les vivres, les munitions, en un mot ce matériel indispensable sans lequel les troupes les plus vaillantes sont frappées d'impuissance. On doit donc établir des magasins destinés à contenir et à préparer ces ressources militaires: il est indispensable de les réunir longtemps à l'avance, avec le soin le plus grand, avec l'application la plus intelligente. On sait ce que valent et ce que coûtent les approvisionnemens faits à la hâte. Le pays a le devoir de s'imposer chaque année les sacrifices suffisans pour former, compléter et entretenir tout ce

COMMENT

S'IMPROVISE UNE CAPITALE

ÉTUDES SUD-AMÉRICAINES.

C'est un des spectacles attachans auxquels il m'ait été donné d'assister que la fondation de la nouvelle capitale de la province de Buenos-Ayres. J'ai vu en trente mois sortir de terre une ville de 30,000 habitans. La pierre fondamentale a été posée le 19 novembre 1882, et cette cérémonie en plein champ, avec ses fanfares, ses banquets sous la tente, ses discours, ses banderoles aux vives couleurs s'alignant le long de rues imaginaires, dut paraître aussi incompréhensible qu'alarmante aux milliers de moutons et de bœufs à demi sauvages, uniques hôtes de ce plateau agreste. On se figure l'air de curiosité, de surprise et de terreur qui dilatait ce jour-là les expressifs yeux ronds des vaches de la prairie, rangées en cercle aux confins de l'horizon, vers lesquels elles avaient détalé tout d'abord, et contemplant tête baissée, dans une attitude ambiguë entre l'attaque et la fuite, cette bruyante invasion de leur domaine. Pour le premier jour d'une ville, c'est là un groupe de spectateurs peu ordinaire. Si l'instinct qui porte les animaux des *estancias* à revenir aux lieux où ils ont grandi ramenait vers son ancien pâturage un de ces honnêtes ruminans, quel travail s'opérerait dans sa cervelle devant les transformations accomplies, et comme les desseins de l'homme lui paraîtraient aussi étonnans et mystérieux que le paraissent à l'homme ceux du destin !

Sans être un vil bétail, quand on parcourt aujourd'hui les larges avenues de la nouvelle ville, l'impression est saisissante. Ce qui frappe, ce n'est pas tant la pittoresque silhouette de quelque palais en construction, encore emmailloté d'échafaudages, coiffé d'un enchevêtrement de charpentes inachevées; ce n'est pas le contraste entre la belle ordonnance d'édifices flambant neuf et les cahutes de bois qu'ils dominent de toute la hauteur et de tout l'orgueil de leurs colonnades. On n'est point seulement en face d'un spectacle peu banal et par conséquent curieux, d'un grand effort accompli, d'une émouvante quantité de travail humain accumulée en peu de temps sur un même point. On sent par-dessus le marché qu'on a affaire à une œuvre de longue haleine et de haute portée, conçue avec ampleur, mûrie avec soin et appelée à des développemens bien autrement surprenans que l'ébauche vigoureuse que l'on a devant les yeux.

Tout d'abord cette ville s'appelle La Plata, et ce nom n'a en soi rien de modeste. Il implique la prétention d'en faire à brève échéance une des plus importantes places commerciales, et comme qui dirait la personnification, au point de vue des échanges internationaux, des vastes états que l'on englobe sous ce nom générique.

Pour une cité d'aussi fraîche date, cette ambition peut paraître singulière. Elle serait outrecuidante dans de vieux états, où les courans du commerce sont depuis longtemps canalisés et ne se laissent pas détourner d'une façon arbitraire de la direction que les siècles leur ont tracée. On y a bien vu de temps en temps la fantaisie d'un souverain essayer de se substituer aux lents effets des forces économiques qui président à la formation des grandes villes. Presque toujours le résultat a démontré que la tentative était vaine, et qu'en pareille matière le temps ne consacre que les œuvres auxquelles il a collaboré. Il n'en va pas de même dans des pays neufs. En Europe même, Saint-Pétersbourg est une expérience presque contemporaine : la Russie était toute neuve quand elle y a réussi; mais c'est surtout dans des contrées dont la population augmente par des alluvions du dehors, et qui changent d'aspect à vue d'œil, que la création de centres improvisés et rapidement prospères n'est pas une utopie, une entreprise au-dessus du pouvoir de l'homme. Sans doute il ne lui est pas permis là plus qu'ailleurs de faire violence aux lois naturelles ; mais il peut en aider singulièrement la marche et en accélérer les effets.

Puisque nous voilà en présence d'une ville au berceau, essayons donc de tirer son horoscope, comme dans les contes de fée, dont le souvenir revient à l'esprit par une involontaire association d'idées, en presence de phénomènes aussi en dehors de nos habitudes. Ici l'horoscope n'est point fondé sur les caprices d'un pouvoir occulte. Il s'appuie sur l'observation de causes très simples, qui acquièrent

simplement, dans une république en mal de croissance, un instructif et dramatique caractère d'intensité. Il n'est pas inopportun d'expliquer premièrement, car, à distance, la chose pourrait ne point paraître absolument naturelle, comment la province de Buenos-Ayres se trouvait obligée de résoudre le problème de la création d'une capitale, et dépossédée de la ville dont précisément elle porte le nom.

I.

C'est en 1880 qu'elle lui fut prise, et c'est là un événement qui, de quelque façon qu'on l'envisage, marque une date considérable dans l'histoire de la république argentine. Ce fut le dénoûment d'un long antagonisme, tantôt latent, tantôt déclaré, d'un côté entre la ville et la province de Buenos-Ayres, ardentes au progrès, ouvertes aux idées, aux hommes, aux inventions des pays les plus avancés, et de l'autre, le bloc compact de provinces intérieures, fort supérieures en étendue, mais sensiblement plus dépourvues d'élémens décisifs d'influence et de prospérité. Cette incompatibilité d'humeur avait déjà produit une scission. En 1852, Buenos-Ayres s'était déclaré indépendant, et avait goûté pendant une dizaine d'années de l'autonomie absolue. Cette expérience avait prouvé deux choses qui n'étaient pas faites pour rabattre l'opinion que se formaient ses fils de leurs droits à la suprématie. D'abord les forces du reste de la république avaient été impuissantes à réduire la province chef : elle rentra dans le giron de la famille argentine de son plein gré, triomphalement, après une bataille gagnée, et imposa les conditions, du reste, empreintes d'une patriotique générosité, auxquelles elle entendait être réintégrée dans la confédération. La seconde vérité que la sécession avait mise en évidence, c'est que, sans parler de la douane et du commerce d'outre-mer, dont Buenos-Ayres tenait la clé, l'activité des échanges et l'accroissement de richesse dus à l'esprit industrieux de ses habitans fournissaient à la nation le plus clair de ses revenus. De là à penser et à dire que c'était pure largesse de laisser profiter de cette aubaine le groupe besogneux de ses sœurs, qui, réduites à la portion congrue, avaient fait piètre figure, il n'y avait vraiment qu'un pas. « Buenos-Ayres est la vache à lait de la république : » cette formule, qui revenait à tout bout de champ dans les conversations des *porteños* sur la politique générale, laisse deviner de quel air de protection le sacrifice était consenti.

Ces querelles de gros sous n'étaient, du reste, que le petit côté de la question. Si la richesse peut être une condition de supériorité pour un état, c'est qu'elle est d'ordinaire la conséquence et la manifestation

tangible de qualités plus dignes d'estime. Buenos-Ayres était riche parce que ses habitans étaient plus instruits, ses champs mieux cultivés, ses races d'élevages mieux choisies et mieux soignées, ses méthodes de travail plus parfaites que sur le reste du territoire. De toutes les provinces argentines, aucune n'exerce une attraction aussi puissante sur les émigrans qui affluent dans les ports de La Plata. A peine débarqués, elle les accapare. Ce n'est pas là un simple bénéfice de situation. Elle a le bon esprit de comprendre et d'avouer ce qu'elle doit aux efforts de ces déshérités de l'Europe qui l'ont initiée à une foule de connaissances nobles et utiles dont la vive intelligence créole a merveilleusement profité: elle met à les recevoir un empressement où il entre un peu d'égoïsme et beaucoup d'engageante cordialité. Elle en a tant accueilli et mis en bon point qu'elle a fini par former une population cosmopolite au milieu de laquelle les arrivans, ceux surtout de race latine, se trouvent en quelques jours comme chez eux. Une fois assimilés à cette nationalité indécise, qui n'est ni l'argentinisme pur ni leur nationalité d'origine, ils deviennent eux-mêmes des agens actifs de propagande et d'assimilation pour les nouveau-venus.

En tout temps et en tout lieu, la densité de la population est un facteur important de progrès. Les perfectionnemens de l'industrie, de l'instruction, du mécanisme administratif, de la police, de toutes les fonctions sociales, en dépendent étroitement. Dans un pays d'immigration, il se présente, en outre, ce phénomène, que les améliorations s'accélèrent, pourrait-on dire, en raison directe du carré des résultats déjà obtenus. Aussi l'avance prise par cette province allait-elle s'accentuant d'année en année de façon à inspirer aux autres non plus seulement de la jalousie, mais de l'inquiétude. Elle présentait avec toutes une si écrasante disproportion qu'on en avait peur. Aux abords de 1880, c'est sur elle, outre son budget particulier, qu'étaient prélevées les trois quarts des recettes de la nation, et elle supportait cette charge allégrement. Sur 2 millions 1/2 d'habitans que renfermaient les quatorze états autonomes qui forment la Confédération argentine, elle en pouvait revendiquer plus de 800,000. Quant à la richesse territoriale, la comparaison serait plus difficile à établir. Le gouvernement national fait bien, à intervalles fixes, et avec assez de soin, un recensement général de la population d'après lequel le congrès détermine les circonscriptions électorales ; mais la province de Buenos-Ayres a été jusqu'à présent la seule pourvue d'administrations assez diligentes pour dresser des comptes en règle, comme une maison de commerce bien tenue, de l'accroissement de son capital industriel et foncier (1).

(1) Le dernier grand travail statistique officiel a été publié en 1883 sous ce titre : *Censo general de la provincia de Buenos-Ayres, demográfico, agricola, industrial,*

On ne peut donc apprécier qu'au juger le rapport entre sa richesse absolue et celle des treize autres provinces ; mais il n'est pas douteux que, sur ce chapitre, le manque d'équilibre entre les états confédérés ne fût tout aussi accentué, et qu'en matière de valeurs déjà créées, Buenos-Ayres n'eût représenté, comme en matière d'impôts, les trois quarts de l'inventaire total de la république. Un détail qui a son éloquence, c'est qu'en 1880, sur 6,865,000 lettres manipulées dans les bureaux de poste argentins, 5 millions appartiennent à ceux de la province. C'est toujours la même proportion, 75 pour 100 ; on la retrouve dans toutes les manifestations de la vie économique. Voici un autre fait concluant : tandis que la Banque nationale, qui avait pour principal actionnaire et pour protecteur décidé le gouvernement central, menait depuis plusieurs années, avant 1880, une existence précaire, la Banque de la province, devenue un des établissemens financiers les plus considérables de l'Amérique du sud, pouvait en mainte occasion délicate et pressée mettre ses ressources et son crédit au service de la nation.

Et voilà pourquoi il parut utile et équitable aux autres provinces, qui trouvèrent leur belle en 1880, à la suite d'une révolution du reste aussi mal engagée que mal conduite par le gouvernement local de Buenos-Ayres, de couper en deux cet état trop peuplé, trop encombrant, trop prospère. A une manière plus large d'entendre la politique il joignait d'inquiétantes ressources pour faire prévaloir ses vues. Il fallait bien vite changer tout cela avant qu'il devînt décidément prépondérant. La ville, avec ses 300,000 habitans, son port, un des plus fréquentés des côtes hispano-américaines, et le prestige attaché au berceau de l'indépendance des républiques du Sud, fut adjugée au gouvernement national. Jusque-là, il n'y était toléré que comme un hôte ; il y fut désormais chez lui. Tout le groupe des conquérans de Buenos-Ayres en conçut un tel orgueil que, durant longtemps, il affectait d'appeler le gouvernement de la province, désormais hôte et toléré à son tour, « un gouvernement rural. »

Ce n'est pas le moment de juger la révolution de 1880, qui ne touche qu'indirectement à notre sujet. Elle a certainement donné plus de cohésion à une république où il était à craindre qu'on n'en vînt à pousser le principe de l'autonomie des provinces jusqu'à l'émiettement et l'anarchie. En ce sens, elle représente un progrès. Chose singulière, et qui prouve combien les destins logiques

comercial, verificado el 9 de octubre de 1881, bajo la administracion del doctor don Dardo Rocha. Il donne une sorte de photographie de la province prise le 9 octobre 1881, et forme un volume in-4° de plus de 600 pages. C'est un modèle de méthode et de conscience. Nous y avons puisé la plupart des renseignemens numériques qu'on trouvera dans cette étude. Depuis 1881, tous ces chiffres se sont encore améliorés.

des peuples cherchent et trouvent leur voie au travers et en dépit des aveugles luttes des partis, c'est la politique traditionnelle de Buenos-Ayres, ce sont ses tendances unitaires qui ont prévalu dans cette campagne menée à ses dépens au nom des théories fédératives. En considérant ce résultat et en présence du fait accompli, il est oiseux de rechercher s'il eût été préférable que la besogne eût été faite par la province la plus avancée, au lieu de l'être contre elle. Elle est faite, c'est l'essentiel. Il semble que l'erreur du gouvernement national, quand il a épousé les rancunes des fédéralistes, a été de croire qu'il lui suffirait de se déclarer possesseur d'une ville pareille pour l'obliger à penser suivant sa fantaisie; en réalité, il pourrait se faire, malgré la garnison assez nombreuse dont il l'a gratifiée, qu'il n'ait jamais été plus dominé par cette cité éclairée, indépendante et gouailleuse, que depuis qu'elle lui appartient. On a beau se raidir contre les manifestations de cet esprit public exigeant et éveillé qui, en chaque pays, se développe dans sa plus grande ville et donne le ton aux autres, c'est un voisin à la collaboration duquel on ne se soustrait qu'imparfaitement. Le gouvernement argentin, dont le but, en l'espèce, était de le mater, n'avait pas assez médité la théorie de l'influence des milieux. Il s'est placé dans la gueule du loup au lieu de mettre, comme il le croyait, le loup dans sa poche. Il faut en féliciter tout le monde et surtout lui-même: mais revenons à la province de Buenos-Ayres, que nous avons laissée amputée de sa capitale et rêvant aux moyens de s'en procurer une nouvelle.

Les premiers momens qui suivirent la secousse furent de cruel désarroi. La solution que la brusquerie des événemens militaires avait amenée passait, la veille même, pour tellement invraisemblable, que personne n'y avait arrêté sa pensée, pas même ceux qui l'imposèrent. Que devait-ce être de ceux qui la subissaient! La législature provinciale dissoute, le régime de l'état de siège proclamé, le pouvoir confié à des intérimaires pressés d'abandonner un poste ingrat, telles étaient les conditions où l'on se trouvait. Elles n'étaient rien moins que favorables pour arrêter un plan réfléchi et s'organiser sur nouveaux frais. On faisait semblant de s'en occuper. Personne qui n'eût son mot à dire sur les conditions que devait remplir la future capitale de la province. Les principales villes et même des villages ambitieux se mettaient à l'envi sur les rangs, énumeraient leurs titres à cet honneur. L'un faisait valoir sa situation; l'autre, son commerce; un troisième, l'abondance des matériaux de construction ou la salubrité du climat aux environs. On eût pu longtemps discuter de la sorte. La question commença seulement à se circonscrire lorsque le docteur don Dardo Rocha vint prendre possession du gouvernement de la province. Il fut

évident, dès les premières résolutions qu'on lui vit adopter, qu'il avait là-dessus des opinions très méditées et très nettes, et qu'il arrivait au pouvoir avec son siège tout fait. Coup sur coup, on apprit que la capitale se bâtirait en plein champ, sur des terrains d'*estancia* achetés expressément pour cet usage, et que les travaux du port de la Enseñada, dont les marais s'étendaient jusqu'au pied de la nouvelle ville, allaient immédiatement commencer.

La première partie de ce programme était de nature à susciter, et suscita en effet les plus vives contradictions. Quelle idée d'aller s'installer sur un plateau nu comme la main, lorsque tant de villes de 15 ou 20,000 âmes offraient un noyau tout formé et le moyen d'éviter les lenteurs, les désagrémens et les frais d'un premier établissement! D'un autre côté, quelle faute d'établir la nouvelle capitale à 60 kilomètres seulement de l'ancienne, où tous les membres du haut personnel administratif étaient fixés de longue date et avaient comme pris racine par les goûts, les habitudes, les relations! On voulait donc fonder une sorte de Versailles, une ville déserte en dehors des heures de bureau, à laquelle certains trains de chemins de fer apporteraient et d'autres retireraient une animation factice, entrecoupée de momens de solitude et de tristesse sépulcrales?

Ces objections et bien d'autres, à ne considérer qu'une moitié du projet qui venait d'être présenté aux chambres et accepté par elles, ne laissaient pas d'être plausibles. Pour les gens attentifs, elles étaient victorieusement réfutées par la seconde moitié. Les dispositions relatives à l'établissement du port donnaient à la conception sa signification précise et permettaient d'embrasser les proportions du plan vraiment grandiose conçu par le docteur Rocha. Au lendemain d'une crise dont sa province sortait battue et amoindrie, au moment même où les vainqueurs se livraient à une joie où il entrait plus de gloriole que de sagacité, les vaincus à un découragement boudeur qui n'était guère plus politique, le nouveau gouverneur prouvait par là que seul il concevait l'espérance et combinait les moyens de réparer si bien la perte qu'on venait de faire, qu'en peu de temps il n'y parût plus. Quelle plus éclatante réponse pouvait-il faire aux reproches adressés à son attitude durant les derniers événemens que de rendre à la province le rang qu'elle avait perdu, sans marchander à la nation les avantages qu'elle venait de conquérir? On n'a pas besoin de dire, en effet, puisqu'il était élu à un moment où le pouvoir exécutif national, maître de tout, même des urnes du scrutin, s'attachait à consolider un ordre de choses établi à main armée, qu'il avait prêté son adhésion à ce qui venait de se passer. Il avait voté comme sénateur la fédéralisation de sa ville natale. Ses compatriotes avaient du mal à le lui pardonner. Pour employer une expression fort en usage dans le pays et qui

donne la note du patriotisme exubérant, mais compliqué, qui règne dans le plus brillant et le plus impressionnable des états confédérés, ils prétendaient que, placé entre la petite patrie et la grande, il avait assez cavalièrement fait bon marché de la première. En tout cas, on put voir dès lors que personne n'avait, au sujet des destinées et des ressources de cette petite patrie, tout étourdie du choc et trop disposée à s'abandonner elle-même, des idées plus fermes, une foi plus tenace et plus agissante.

Pendant les trois ans qu'a duré son administration, de 1881 à 1884, il a donné au travail industriel et au développement de la richesse une si vive impulsion que le gouvernement national n'est pas fort éloigné d'en prendre ombrage et de trouver qu'en 1880 il n'a pas assez abusé de la victoire. Il ne manque pas de maladroits amis pour lui souffler à l'oreille qu'il faudrait démembrer de nouveau cette province incorrigible, qui s'obstine à faire plus de progrès que toutes les autres ensemble. D'autres, plus radicaux, ne parlent de rien moins que de la fédéraliser tout entière, comme on a fédéralisé sa principale ville, et de la mettre entre les mains du gouvernement national comme une captive. Voilà un rare et instructif exemple du degré d'absurdité auquel peut conduire une politique étroite et envieuse. C'est au nom du principe fédéral que l'on se livre à ces belles imaginations, dont l'exécution marquerait invariablement la fin de toute organisation fédérative.

L'excès même de ces alarmes montre du moins quelle force de ressort possède l'état qu'on voulait courber et quels ont été pour lui les effets d'une administration sachant vouloir et sachant agir. Pour marquer d'un trait la part du gouvernement du docteur Rocha dans cette œuvre de relèvement rapide de la province, il suffira de dire qu'on y a construit et livré à la circulation depuis 1881 près de 1,000 kilomètres de chemin de fer. Ce vigoureux coup de collier y a porté à 2,400 kilomètres l'extension du réseau ferré. Pour un état presque aussi grand, il est vrai, que la France, mais dont la densité de population dépasse à peine en moyenne 1 habitant 1/2 et dans les régions les plus favorisées n'atteint pas 6 habitans par kilomètre carré, c'est une belle proportion. Aussi des districts entiers, hier encore à peu près déserts et où la terre était à vil prix, ont-ils vu quadrupler leur importance et leur production. Un nouveau réseau de 1,500 kilomètres, dont le tracé est arrêté depuis 1883, a été sollicité par une compagnie nord-américaine. Divers incidens en ont retardé la concession; mais, du jour où elle sera accordée, on estime qu'il ne faut, pour achever les travaux, qu'un délai de quatre ans. Quand ce réseau supplémentaire sera fait, la province sera outillée, en fait de rails, d'un façon remarquable, et il ne restera plus à établir que les lignes d'intérêt local, les affluens des grandes lignes,

qui leur apportant le tribut des zones intermédiaires. On ne peut reprocher à l'administration du docteur Rocha d'avoir méconnu cette vérité bien moderne, que l'économie politique domine la politique, et que faciliter la circulation des produits est la meilleure manière d'encourager les gens à en créer.

Eh bien ! les linéamens généraux du plan de conduite que le docteur Rocha s'était tracé, et dont il a poursuivi le développement avec une grande sûreté de conception et une souple, mais infatigable volonté, étaient reconnaissables dès ses premiers pas. Ils se laissaient pressentir dans l'idée caractéristique d'aller camper sa capitale aux lieux où, peut-être, si les premiers occupans se fussent donné le temps d'étudier la côte avec plus de soin, où s'ils eussent pu avoir la moindre idée des futures exigences de la grande navigation, Buenos-Ayres aurait dû être bâti. Dieu me garde de dire du mal de don Pedro de Mendoza et de ses hardis compagnons ! Pour l'année 1535, les fondateurs de Buenos-Ayres étaient d'habiles gens et qui savaient voir les choses de loin. Ils firent preuve de coup d'œil en plaçant la ville où elle est; mais on ne peut tout prévoir et ils n'avaient, certes, pas prévu les dimensions de nos paquebots. Ils sont obligés de mouiller à 14 milles de la ville, et cette traversée de 26 kilomètres dans de petites embarcations, si elle est émouvante pour des passagers sur une mer ouverte, où les vents de sud-est et de sud-ouest soufflent fréquemment en tempête, est bien autrement accidentée, gênante et onéreuse pour les marchandises. Ce ne serait rien encore ; mais la plage est tellement plate et le niveau du fleuve tellement changeant qu'il faut parfois les transborder d'une allège dans une autre plus petite, et de celle-ci dans un char, dont les chevaux ont de l'eau jusqu'au cou, pour les faire arriver à terre. Quand tout va bien, cette série d'opérations incommodes n'a pour effet que d'aggraver de 12 à 15 pour 100 le fret payé depuis le port d'Europe jusqu'à la grande rade, ce qui est déjà une joli denier ; mais ce qu'il est impossible de calculer, c'est le nombre de ballots avariés ou disparus, de fûts et caisses de liquide ayant éprouvé des malheurs, entre les mains de bateliers irresponsables, soustraits à toute surveillance, et dans des conditions de navigation et de livraison aussi anormales.

Les fondateurs de Buenos-Ayres avaient sans doute conscience qu'ils jetaient les bases d'une fort grande ville. Ils ne prirent pas garde qu'ils la dotaient d'un simple port de cabotage, qui ne deviendrait un port de grand commerce qu'à son corps défendant. Cette méprise avait été reconnue du temps même de la domination espagnole. Ce ne fut pas à propos des convenances du trafic que l'on y prit garde. Les bateaux légers qui pouvaient pénétrer dans la petite rade ou dans la rivière du Riachuelo suffisaient amplement à l'insignifiance

des échanges auxquels une législation douanière insensée réduisait les états de la Plata. L'occasion qui fit remarquer l'insuffisance du port donne la caractéristique de ce genre de civilisation dont l'Espagne présentait alors un parfait modèle, et qu'Herbert Spencer, sans la moindre intention de leur appliquer un nom flatteur, appelle des civilisations militaires.

La surveillance et la garde d'une colonie qui travaillait et rapportait si peu exigèrent l'envoi dans ces parages de vaisseaux de guerre de haut bord, et il fallut bien trouver à les loger. La côte orientale, granitique et descendant en pente raide vers le fleuve, était longée par un chenal profond et offrait un certain nombre de havres mal abrités, mais capables de donner accès à de forts navires. C'étaient autant d'emplacemens de villes tout indiqués, Montevideo, La Calonia. En face, au contraire, entre Buenos-Ayres et l'océan, la rive est basse et s'enfonce insensiblement sous les flots. Les dépressions sinueuses et bordées de bancs dangereux, qui forment de ce côté le thalweg du Parana à travers l'estuaire de la Plata, y sont partout séparées du rivage par plusieurs milles de couches de marne à fleur d'eau, d'amas de sable et de boue. Le seul point où la vallée sous-marine pousse une pointe vers la terre est La Enseñada. Les fonds de 21 pieds ($6^{m},40$) en basses eaux s'y trouvent à seulement 5 kilomètres du bord. Cette profondeur est celle du chenal que l'on suit pour venir de Montevideo à Buenos-Ayres. Elle marque la limite du tirant d'eau des plus grands bateaux qui puissent être affectés à cette navigation. C'est celle qui a été admise par les compagnies européennes de *steamers* qui font le service de la Plata. Les frégates et même les vaisseaux à trois ponts du siècle dernier se contentaient de moins, et La Enseñada leur convenait à merveille. Le lit du fleuve étant formé en cet endroit de matières d'alluvion peu consistantes, il avait suffi d'une toute petite rivière, l'arroyo Santiago, qui déverse dans la Plata le trop plein des marécages environnans, pour creuser dans cette masse affouillable un canal où la flotte de guerre de l'Espagne pouvait passer. Elle entrait même dans l'arroyo lorsque la barre, une barre assez capricieuse, voulait bien le lui permettre.

Voilà donc la Enseñada élevée dès ces temps reculés à la dignité de port militaire. Ce titre pompeux ne doit pas faire illusion. Quelques chaumières couvertes de paille abritaient l'officier chargé de ce coin perdu et un petit nombre d'agens subalternes, et c'était tout. Elles étaient exhaussées sur pilotis, car dans la saison pluvieuse ou lorsqu'un vent de sud-est faisait sortir la Plata de son lit, la plage se transformait en lac jusqu'à 4 ou 5 kilomètres vers l'intérieur. Encore dans ces circonstances pouvait-on gagner en canot le demi-cercle de hautes terres qui ferme l'horizon. Quand les eaux se retiraient, il fallait une parfaite connaissance des lieux pour n'enfoncer

à cheval que jusqu'à la sangle dans une glaise fétide. Sans guide, on risquait de n'en pas sortir.

Un port aussi déshérité de communications terrestres devait tomber à l'état de pur souvenir historique durant la guerre de l'indépendance et la période agitée qui la suivit; mais une tradition persistante empêchait de perdre de vue les services qu'il rendrait un jour. Vers 1826, un président intrépide, don Bernardino Rivadavia, faillit y commencer des travaux. C'était un esprit éminent qui a mis en circulation, sinon en train, presque toutes les idées décisives pour la grandeur de son pays. Il ne lui manqua, pour devenir un vrai grand homme, que d'être un peu moins en avant de sa génération et de son milieu. Il fut renversé après un an de gouvernement. Les hautes visées des politiques de son groupe et de son école étaient fort au-dessus du niveau intellectuel du parti fédéral, qui lui succéda au pouvoir et y maintint pendant vingt-cinq ans une dictature brutale et fantasque. Il faut en arriver aux présidences du général Mitre et de M. Sarmiento pour voir remettre sur le tapis les grandes questions de travaux publics. C'est sous l'administration de ce dernier, en 1870, qu'un des plus infatigables représentans, dans l'Amérique du Sud, des tendances et de l'énergie de la race anglo-saxonne en ces matières, M. Wheelwright, obtint la concession du chemin de fer et du port de la Enseñada.

Voici les traits essentiels du projet de M. Wheelwright : il draguait la barre de l'arroyo Santiago, en garnissait les bords de quais de déchargement et reliait le port ainsi obtenu avec Buenos-Ayres par un chemin de fer de 56 kilomètres, destiné dans sa pensée à accaparer le transit de tout le commerce de la république avec les pays d'outre-mer. Le plan était judicieux, bien qu'étriqué. La difficulté d'établir dans des terrains submersibles les docks et les entrepôts nécessaires pour emmagasiner les denrées avait été éliminée. On avait implicitement admis qu'une gare maritime suffirait à tout le service du port. C'était là une hypothèse tout à fait en désaccord avec les statistiques du tonnage journalier, même en 1870. La disposition du bassin entre quais était gênante. Resserré dans une rivière étroite, il affectait la forme d'un corridor. Toutefois une solution presque identique a été adoptée à Buenos-Ayres même, au port du Riachuelo, pour des navires calant jusqu'à 15 pieds, et il faut convenir que les travaux exécutés suivant ces données réalisent un immense progrès sur les conditions antérieures et sur le prix du chargement et du déchargement des marchandises.

En tout cas, il n'y eut dans tout cela d'exécuté qu'une chose, le chemin de fer de la Enseñada. Des difficultés financières, la sourde hostilité de Buenos-Ayres, qui voyait de mauvais œil ce déplace-

ment du mouvement maritime, la mort de M. Wheelwright, qui était l'âme de l'entreprise, renvoyèrent le reste aux calendes grecques. Aussi rien de plus mélancolique durant une douzaine d'années que les comptes d'exploitation de cette pauvre ligne, appelée sans transition, il y a trois ans, à devenir extrêmement productive. Reste lamentable d'un projet tronqué, ne traversant que des terrains bas et de chétive production, aboutissant à un trou, c'est tout au plus si elle parvenait à vivoter. Quant à des dividendes, il n'en était pas question.

Les affaires du bourg de la Enseñada ne marchaient pas mieux. Le guignon semblait le poursuivre, et toutes les tentatives pour le relever tournaient mal. Au moment où il devenait tête de ligne, il avait eu cette chance inespérée qu'un décret du gouvernement provincial avait en même temps forcé à abandonner les bords du Riachuelo et à émigrer vers les rives de l'arroyo Santiago plusieurs des vastes établissemens, appelés *saladeros*, où l'on abat et où l'on prépare, par des procédés horriblement primitifs, des milliers de bœufs par jour. Cela amena quelque population. Il y a d'ailleurs toujours des audacieux qui, dès qu'un chemin de fer s'installe, s'empressent d'aller s'établir au point extrême, où se développe d'ordinaire un mouvement assez actif. Cela leur réussit presque toujours; mais cette ligne-ci trompa toute attente. Quant aux *saladeros*, la décadence progressive de cette industrie, qui ne peut prospérer que lorsque le prix du bétail tombe à presque rien, et qui recule par conséquent à mesure que la république avance, achevait d'abattre les espérances des Enseñadiens les plus entêtés. Une furieuse inondation en fit partir un grand nombre. Ils s'en allèrent sur la hauteur, emportant de leurs maisons ce qui pouvait s'enlever, les portes et les fenêtres, et laissant le reste à l'abandon. Pauvres débuts pour une bourgade devant laquelle se sont ouvertes tout à coup des perspectives si brillantes!

Il fallait au docteur Rocha une certaine intrépidité d'esprit pour ne pas se laisser émouvoir par des précédens aussi fâcheux. Pour lui, la capitale politique n'était que le corollaire de la capitale commerciale; mais celle-ci était encore plus difficile à installer que l'autre. En revanche, si on la réussissait! « Eh! mon ami, ne pouvant la faire belle, tu l'as faite riche! » disait Phidias à un sculpteur médiocre qui avait surchargé de joyaux une Vénus. Le docteur Rocha serait certainement désolé que sa ville encourût la première partie du reproche; mais il a tenu avant tout à ce qu'elle justifiât le second point de la remarque de l'artiste grec. Il la voulait riche, persuadé qu'en tout cas, avec la richesse, la beauté ne tarderait point à lui venir par surcroît. Pour cela, il fallait tirer parti des circonstances favorables qui s'offrent du côté

de l'eau et sauver la difficulté des abords du côté de la terre, de façon à réaliser à la Enseñada le port le plus pratique, le plus commode, le plus attirant du pays et des pays circonvoisins. Ici tout dépendait du mérite et de la sagacité du constructeur.

Le docteur Rocha a eu la main heureuse pour le choix de son collaborateur technique dans cette œuvre considérable, la plus considérable qui ait été encore réalisée dans l'Amérique du sud. Il engagea en Hollande, pour formuler le projet, un ingénieur qu'ont rendu célèbre les nouveaux ports d'Amsterdam et de Batavia, qui sont tous deux de sa façon. M. Waldorp, après avoir étudié le terrain avec la sûreté de coup d'œil que donnent un talent solide et une vieille expérience, eut vite pris son parti. Il n'est pas de meilleure façon de faire plaisir à un ingénieur hollandais que de lui donner des marais à rendre habitables. A l'instant, mille ressources se présentent à son esprit. Laissant de côté l'arroyo Santiago, qui ne lui eût fourni qu'un boyau étranglé, et renonçant à établir des constructions à la mer, dont l'approche eût été défendue par des fondrières, M. Waldorp résolut de placer son bassin principal dans les terres, à un bon kilomètre du rivage et au beau milieu précisément des mares et des joncs qui rendaient ce parage célèbre par l'abondance des moustiques et des canards sauvages, mais avaient réduit la Enseñada jusqu'alors à une existence si languissante. Cette idée était une trouvaille. Outre que les travaux de fouille (pour lesquels on n'avait à se préserver que des eaux d'infiltration) s'exécutaient plus économiquement, les terres extraites de l'excavation venaient à point pour remblayer la plaine. Le port, en se creusant, fournissait lui-même les matériaux de la plate-forme sur laquelle devaient s'installer les immenses docks et les nombreuses voies ferrées nécessaires à son service.

Ce bassin aura 1,150 mètres sur 140 au plafond, ce qui représente 2,200 mètres de développement de quais. C'est tout ce qu'il faut pour le quart d'heure, mais on a eu soin de se réserver assez d'espace pour tripler cette capacité. La disposition du port en bassins creusés en pleine terre rend aisés les élargissemens à mesure qu'ils deviendront nécessaires. Il est relié à la mer par un canal en ligne droite en partie ouvert à sec, à l'excavateur, en partie dragué. Par un hasard heureux, ou plutôt par une conséquence prévue des phénomènes géologiques qui ont présidé à la formation de la baie, ce canal traverse des terrains argileux assez compacts pour qu'il ne puisse être obstrué par les éboulemens, assez faciles à tailler pour que soit l'excavateur, soit la drague, y donnent de beaux rendemens. On a pu sans inconvéniens, étant données ces facilités de travail, lui faire traverser une île à demi submergée qui se trouve dans sa direction, et qui, le sol en étant relevé du même coup, en-

clôt pour les bateaux moyens un avant-port abrité du vent et du flot du large. Du reste, le canal d'accès tout entier, qui a 150 mètres de largeur et dont les bords sont protégés par des jetées, un canal auxiliaire qui le joint à l'arroyo Santiago en arrière de la barre et l'arroyo Santiago lui-même forment autant d'avant-ports très sûrs et assez vastes pour empêcher, quelle que soit l'affluence des navires, tout encombrement. Ce canal d'accès a une longueur de 5 kilomètres, dont 3 où il y a peu à faire pour le mettre de niveau avec les fonds de 21 pieds en basses eaux, profondeur qu'il présente uniformément ainsi que le bassin. Les navires du plus fort tonnage qui fréquentent ces mers pourront faire leurs opérations à quai. C'est là, pour le commerce et pour la plupart des branches de production de la province, une véritable révolution.

Il en résultera une économie de 5 francs par tonne, au bas mot, pour la mise à bord ou la mise à terre des denrées. On se fera une idée de l'allègement que cela représente sur l'ensemble des transactions si l'on songe que le mouvement d'importation et d'exportation total de Buenos-Ayres a été, en 1883, de 6 millions de tonnes. Pourtant ce n'est point là encore la considération la plus frappante. Toute suppression de frais improductifs est favorable sans doute au développement des affaires ; mais ce qui est plus décisif, c'est que le port rendra possibles une foule d'exploitations qui, maintenant, ne le sont point. Un abaissement de 5 francs par tonne dans le prix du charbon, par exemple, permet d'appliquer la vapeur à des usages où elle serait aujourd'hui ruineuse, et donne un coup de fouet à l'activité des usines où on l'emploie. Il n'en faut pas davantage pour que les environs du port se garnissent promptement de ces hautes cheminées qui font le désespoir des peintres et le bonheur des économistes. Cette plaine marécageuse est, d'ailleurs, si peu avenante que les peintres seront forcés de convenir que, même au point de vue plastique, elle n'a rien à perdre à ce changement. C'est particulièrement l'agriculture dont la face sera renouvelée par des installations qui permettent le transbordement direct des céréales du wagon qui les apporte de l'intérieur à la cale du navire qui doit les emporter en Europe. On ne peut estimer dans ces conditions à moins de 10 francs par tonne la diminution du prix de transport et d'embarquement. Cela ouvre aux produits argentins, dans toute la zone desservie par les chemins de fer, la porte des marchés étrangers. Cette surtaxe était comme le loquet qui la leur tenait fermée.

M. Waldorp ne s'en est pas tenu là. Après les grands transatlantiques, il s'est occupé du cabotage, et si la nécessité de remblayer son marais et de tirer à cet effet des terres d'où il pouvait a été pour quelque chose dans cette sollicitude, il n'est pas moins incontestable

que l'ensemble du projet, au point de vue de la commodité du service, s'en est trouvé considérablement amélioré. Il a entouré le port proprement dit et l'espace laissé en réserve pour l'agrandir d'un canal en forme de fer à cheval, dont les branches parallèles, qui débouchent dans le fleuve, ont 5 kilomètres de long et peuvent donner passage, dans les plus basses eaux, à des bateaux calant 2 mètres. Le troisième côté du fer à cheval, qui longe les faubourgs de la nouvelle capitale, communique avec quatre bassins dont les quais présenteront 2,500 mètres de développement. On a donc attribué au cabotage autant d'espace qu'à la grande navigation. Cela n'a rien qui doive surprendre si l'on considère l'immense étendue des pays baignés par les trois grands fleuves qui forment l'estuaire de La Plata. Les innombrables bâtimens de rivière méritaient qu'on leur consacrât un port de cette ampleur, mais plus économique de construction que le grand bassin. Enfin, ces canaux latéraux, dont le fond est placé plus haut que celui du port des transatlantiques et qui communiquent avec lui par des saignées obliques, y favorisent la production de courans qui en renouvellent et en rafraîchissent les eaux.

Voilà un projet qui a certainement grande allure, et ce port, dans sa robuste simplicité de lignes, est taillé sur un patron qui n'a rien de mesquin. Le devis, présenté par M. Waldorp, était de 55 millions de francs. Les travaux, mis en adjudication, ont été soumissionnés à forfait pour une somme ronde de 50 millions. Aujourd'hui qu'ils sont assez avancés pour que l'on puisse indiquer presque à jour fixe l'époque où ils seront terminés, on sait qu'il n'y aura pas de mécomptes sur ce chapitre. Même en supposant que la province n'envisageât l'opération que comme un simple actionnaire, c'était, à ce prix-là, un excellent placement. C'est, du reste, à peu près le rôle que la province s'était attribué, et elle avait sollicité la concession du port comme aurait pu le faire une compagnie financière. Aussi les chambres provinciales se hâtèrent-elles d'autoriser l'emprunt qui devait procurer les fonds nécessaires, et un syndicat anglo-français mit-il un véritable empressement à le souscrire. Le gouvernement national lui-même, dont on aurait pu redouter l'opposition, ne fit aucune difficulté à laisser à la province de Buenos-Ayres l'honneur et la charge de l'exécution. Les vastes terrains qu'on lui donne autour du port, en les entourant d'une muraille qui fera des quais, des docks et de leurs accessoires un îlot de territoire fédéral, lui promettent, d'ailleurs, de beaux profits, car il est opulent ou besogneux selon que l'importation, qui lui paie des droits élevés, s'étend ou se resserre.

Les deux gouvernemens étaient à ce moment dans les meilleurs termes. L'époque de l'élection présidentielle était encore éloignée,

et c'est un fait digne de remarque que l'entente cordiale entre eux s'affirme lorsqu'on s'écarte et décroît à mesure qu'on se rapproche de cette période critique. C'est généralement du côté du gouvernement national que se manifestent les premiers symptômes de refroidissement. Rien de plus naturel : il se considère comme le paladin de la candidature officielle, à laquelle la province de Buenos-Ayres peut seule faire contre-poids. Cette fois-ci encore, ça n'a pas manqué. Les belles proportions du port de La Enseñada, déjà visibles sur le terrain, la vigueur de l'exécution, qu'il admirait au début, lui inspirent maintenant de la mauvaise humeur : le docteur Rocha est candidat à la présidence de la république. Aussi le président en exercice a-t-il cru nécessaire de dresser port contre port et a-t-il fait voter en toute hâte par le congrès un crédit de 100 millions de francs pour en donner un à la capitale de la nation. Les études n'en sont même pas commencées. Malheureusement ce chiffre, bien qu'établi sur des données assez vagues, ne présente que trop de vraisemblance. La distance où se trouve Buenos-Ayres du mouillage des grands navires, la dureté des bancs de marne où devraient être creusés les bassins et une partie du canal d'accès, le coûteux entretien de ce dernier, sont des difficultés dont on ne triomphera qu'à force d'argent. C'est une question qu'il serait téméraire de préjuger avant qu'elle ait été éclaircie par des renseignemens techniques sérieux et par l'expérience que va fournir l'inauguration du port de La Enseñada, que celle de savoir à quel moment le développement des relations maritimes et le raffermissement du crédit de la Confédération argentine à l'étranger justifieront une aussi forte dépense et permettront de s'y lancer.

Quant à la ville même de Buenos-Ayres, elle ne laisse pas d'avoir là-dessus des idées assez égoïstes. Elle n'admet pas qu'il puisse exister, sur tout le territoire, un autre port de premier ordre que le port traditionnel, le port par excellence, celui qui a fait donner à ses habitans le nom, dont ils sont fiers, de *porteños*. Elle commença par accueillir avec une incrédulité dédaigneuse l'annonce des premiers travaux. Depuis qu'ils ont pris une telle tournure que l'incrédulité cesserait d'être avisée et spirituelle, ils lui procurent un malaise qu'elle ne dissimule qu'à moitié. Au fond, Buenos-Ayres, toute susceptibilité de coterie et de clocher mise à part, serait-elle donc menacée d'une déchéance parce que les paquebots d'Europe, au lieu de mouiller à une trentaine de kilomètres de la place Victoria, iraient mouiller à soixante, et y trouveraient une sécurité et des facilités de manœuvre qui ne peuvent qu'être favorables aux progrès du pays entier ? M. Waldorp, ayant à se prononcer à cet égard au cours d'une conversation familière, exprimait une opinion qui mérite d'être citée, car elle se fonde sur une abondance d'obser-

vations personnelles, comme peu d'ingénieurs pourraient en invoquer de pareilles à l'appui de leurs prévisions. Il a construit, ou a dû étudier de près, plusieurs ports relégués à une certaine distance de villes très commerçantes, qui cédaient à regret à la nécessité de remplacer, par des installations appropriées aux coques des vapeurs de notre époque, le vieux port, devenu insuffisant, autour duquel elles avaient grandi et prospéré. Ces villes avaient été chercher les eaux profondes là où la nature les avait mises, sans essayer de faire des miracles pour les amener jusqu'à leurs ports. Brême est du nombre, et, pour la haute situation commerciale aussi bien que pour la solidité du jugement, cette ancienne ville hanséatique est un terme de comparaison qui n'a rien d'humiliant pour Buenos-Ayres. Or Brême se trouva-t-il ruiné ou seulement amoindri par la substitution à son ancien port du port plus parfait de Bremerhafen, éloigné d'une douzaine de lieues? En aucune façon. Les grandes maisons et les grandes affaires ne se déplacèrent point. Ce qui se transporta à proximité des nouveaux docks, ce furent des commis, des portefaix et des douaniers. Ce furent les opérations secondaires et mensuelles de son commerce, ce n'en fut ni la tête ni la caisse. Une ville ne perd pas son rang parce qu'elle ne se charge pas directement de la manipulation des ballots.

Il y a beaucoup de vrai dans cette appréciation et quelques réserves à y faire. Si l'on veut se borner à dire qu'au point de vue des échanges comme au point de vue politique, Buenos-Ayres est assurée de rester la première ville de la confédération, rien n'est plus évident. Beaucoup de gens pensent même qu'elle est appelée à devenir la première ville du continent sud-américain. Aller plus loin et en conclure que des centres d'activité, doués d'une vie propre et d'un mouvement d'affaires indépendant, ne peuvent s'établir près de ce foyer absorbant, ce serait ne pas tenir compte de quelques-uns des élémens les plus importans de la question. Il ne faut jamais oublier que l'on a ici affaire à un organisme sociologique à peine arrivé à l'âge adulte, et qu'il est indispensable d'appliquer aux résultats d'expériences hollandaises ou allemandes ce qu'un géomètre appellerait, dans une langue contestable, mais expressive, un coefficient d'exubérance. La province de Buenos-Ayres, qui a 310,000 kilomètres carrés de superficie, et pourrait nourrir 30 millions d'habitans, en avait 526,000 en 1881 et seulement 317,000 lors du recensement de 1869. La population y a, par conséquent, augmenté en douze ans de plus de 66 pour 100, et le courant d'immigration grossit chaque année. Il est difficile de ne pas convenir, en présence de ces chiffres, qu'il n'est que temps que la cité qui avait accaparé jusqu'à présent le monopole des échanges de cette région et, du reste, de la république par-des-

sus le marché, accepte et même recherche la collaboration de places commerciales secondaires. L'importance qu'elles peuvent acquérir élargit son rôle au lieu de le diminuer. Elle doit être plus sensible à l'honneur d'être, au milieu d'un groupe de villes florissantes, le *primus inter pares*, qu'à l'étroite satisfaction de se détacher seule au-dessus de misérables villages. La marche des événemens, du reste, ne dépend pas de ses préférences.

Il n'est pas besoin d'avoir creusé bien à fond les phénomènes que présentent les contrées vers lesquelles essaime le trop plein des vieilles races pour s'apercevoir qu'elles se développent à peu près comme grossit la boule de neige que roulent des enfans dans la cour toute blanche du collège. Les accroissemens sont longtemps minimes. A partir d'une certaine masse, ils deviennent tout d'un coup surprenans. Les États-Unis étaient une puissance fort modeste au moment de leur indépendance. Il ne semble pas que, durant le premier empire et la restauration, l'Europe y ait beaucoup pris garde et ait supposé qu'avant peu ils auraient dans le monde un certain poids. Quand elle fut amenée à tourner les yeux de ce côté, elle fut étonnée de trouver un colosse là où elle avait laissé un nain. La république argentine, et très particulièrement la province de Buenos-Ayres, ne datent guère que de 1852, car la longue dictature de Rosas forme une solution de continuité dans leurs traditions de développement historique. Elle paraît parvenue au moment où la boule de neige prépare des surprises à ceux qui passent quelque temps sans en surveiller les progrès. Durant la période que nous venons de considérer, l'augmentation annuelle de la population a été, dans la province de Buenos-Ayres (sans parler de la ville, où elle a été plus considérable) de 54 pour 1,000. Elle n'a été que de 30 aux Etats-Unis. On sait, comme terme de comparaison, qu'elle ne dépasse pas en France 5 pour 1,000. Il ne faudrait pas que cette progression se maintînt longtemps pour arriver à des résultats qui forceraient l'attention des plus distraits. Or rien n'indique que le mouvement soit en train de se ralentir.

Il est manifeste que le docteur Rocha, et il faut l'en louer, a eu constamment devant les yeux, dans l'élaboration des mesures qu'il a prises, une province deux ou trois fois plus peuplée que celle qu'il avait réellement à administrer. Il doit aimer et cultiver la statistique, et c'est un goût qui se comprend fort bien chez le chef d'un état où les chiffres fournis par elle sont si flatteurs. Rien n'est plus significatif que les chemins de fer qu'il a tracés et qui seront un de ses principaux titres d'honneur. Ceux qui existaient rayonnaient tous de Buenos-Ayres vers l'intérieur des terres. Il a enté sur ce réseau des embranchemens qui, sous couleur de le compléter, en changent entièrement l'esprit et la physionomie. Il a com-

pris que ce qu'il fallait aux produits d'exportation, c'étaient des facilités de gagner la mer par le plus court, aux denrées d'importation, des moyens de débarquer le plus près possible des lieux d'emploi; car c'est le transport par terre qui enraie surtout les échanges avec l'étranger. Il a donc recoupé les anciennes voies ou en a combiné le prolongement de façon à inscrire dans le périmètre de la province un triangle de grandes lignes ferrées dont les trois sommets s'appuient à la côte, l'un au nord, à San-Nicolas, l'autre au sud, à Bahia Blanca, le troisième au centre, à La Plata.

San-Nicolas est une ville sur le Parana, à laquelle peuvent arriver les bateaux de 15 pieds de tirant d'eau. Bahia Blanca est un port magnifique sur l'océan, où les plus grands vaisseaux et les plus belles flottes du monde peuvent tenir. J'ai peut-être quelque mérite à en avoir annoncé ici même (1) le bel avenir lorsque le village et le district, à soixante lieues à la ronde, n'avaient pas dix-huit cents habitans. Tout cela est bien changé ! Quant à La Plata, il est superflu de dire que, sous le rapport des chemins de fer, elle a été traitée en enfant gâté. Presque toutes les lignes qui convergeaient vers Buenos-Ayres n'ont pas demandé mieux que de s'infléchir pour pousser leurs rails jusqu'au port et s'assurer cette source de trafic. Elle présente déjà sur les cartes de voies ferrées une particularité propre aux villes importantes et qui permet de les reconnaître au premier coup d'œil ; elle rappelle l'aspect d'un carreau qui a reçu un projectile et dont les fêlures rayonnent en tout sens.

Voilà trois villes évidemment destinées à opérer ce que l'on pourrait appeler la décentralisation commerciale de la province et à devenir, chacune pour son compte, un centre d'attraction pour les produits importés ou exportés par la zone où elles se trouvent placées. Que Buenos-Ayres le veuille ou non, ils ne seront plus dans l'obligation de passer par ses entrepôts. Elle aurait tort de faire grise mine à cette conséquence inévitable d'un mouvement ascendant dont il y a lieu de s'enorgueillir. Les temps ne sont plus où une seule porte ouverte sur la mer suffisait au commerce extérieur d'une province qui lui présente en façade 1,500 kilomètres de côtes. Il y en a maintenant quatre, et on ne s'en tiendra pas là. On doit voir d'après ce qui précède que, si la nouvelle ville de La Plata était une capitale improvisée, cette improvisation-là, comme la plupart de celles qui ont du succès, avait été préparée avec le plus grand soin. Il est temps de ne plus s'occuper que d'elle.

(1) Voir, dans la *Revue* du 15 décembre 1877, *Cent lieues de fossé.*

II.

Autant les terres basses qui bordent le fleuve autour de La Enseñada étaient rebelles à la conquête industrielle et exigeaient qu'on se mît en frais de talent, d'ingéniosité et d'argent pour y installer les dépendances et les voies d'accès d'un grand port de commerce, autant le plateau qui les domine semblait fait à souhait pour y asseoir une ville populeuse. Le terrain, par une pente assez rapide, s'y relève d'une vingtaine de mètres, et ses points culminans se relient aux plaines indéfinies de l'ouest par de lentes ondulations et une suite de vallons en miniature.

Ce n'est pas une altitude bien importante qu'une vingtaine de mètres. Pourtant, dans une contrée où si peu d'accidens interrompent l'implacable horizontalité des lignes, elle suffit pour donner bon air à la ville. On l'aperçoit de plusieurs lieues à la ronde. Grâce aux plis de terrain qui rident le sol, tout humbles qu'ils soient, chaque quartier a une physionomie particulière et une sorte d'individualité. Ils assurent le facile écoulement des eaux pluviales, et, comme les pentes sont faibles, concilient dans un heureux terme moyen les convenances du pittoresque et celles du camionnage.

Le propriétaire de ce domaine s'en était amouraché et s'était plu à l'embellir. Il avait planté, autour de son habitation et sur la hauteur, un parc de 2,000 hectares. Quand une terre a des quatre et cinq lieues carrées d'étendue, on peut tailler en plein drap. Ce parc n'était pas bien ancien. Il n'avait guère plus de dix ou douze ans. Il n'en faut pas davantage pour que les eucalyptus, qui se plaisent dans le sol et sous le ciel de Buenos-Ayres, deviennent de grands arbres. Quelques essences européennes, — un taillis de chênes malingres, des hêtres, des sapins, — faisaient ressortir plus vivement la belle venue de leurs voisins. Dans les premiers temps de la fondation de la ville, le chemin de fer pénétrait au faubourg de Tolosa par une allée en ligne droite, d'un quart de lieue de long, formée d'une quadruple rangée d'eucalyptus magnifiques. On les a conservés tant qu'on a pu, et il en reste encore quelques-uns ; mais la plupart ont dû laisser la place aux innombrables voies de service, aux dépôts et aux ateliers d'une gare de marchandises qui sera la plus importante de la république. Ainsi le veut le progrès, et c'est dommage.

On a eu soin de réserver au nord-est de la ville, et dans les parties les mieux tracées et les mieux venues de l'ancien parc, un bois de 300 hectares. Il interpose entre la capitale et le port, sur une longueur de 3 kilomètres, la masse vigoureuse de ses feuillages

sombres et les échappées de vue des larges percées qui le traversent. C'est une bonne fortune inestimable pour une aussi jeune cité d'avoir eu à ses portes la seule chose impossible à improviser, de beaux ombrages. Ses fondateurs ont bien compris ce que valait une pareille aubaine. Ils ont assoupli le dessin rectiligne et géométrique de leur ville pour lui faire enserrer par des courbes avenantes ce petit bois de Boulogne tout trouvé. Il offre une transition de solitude et de verdure entre la ville haute, réservée à la vie officielle, au commerce de luxe, et la ville du bas, qui ne tardera pas à présenter l'aspect animé, exotique et plébéien du trafic maritime, des entrepôts de douane et des fabriques. On y a logé tout ce qui pouvait animer ses pelouses et ses massifs, — un jardin zoologique, le musée, l'observatoire, le chalet élégant, mais tout en bois, qui a servi dès le début et sert encore de résidence au gouverneur de la province, enfin le champ de courses, car concevrait-on une ville sud-américaine sans un champ de courses aménagé avec amour?

On a vu que le plan de la ville, à part quelques exceptions motivées par le respect qu'inspirait le parc, est crûment rectiligne. Dans l'Amérique du sud, où les villes se font d'un seul jet, on a pris depuis le temps de la conquête l'habitude de les tracer en damier. Les premiers conquérans, qui, venus par mer, avaient des boussoles et ne possédaient guère d'autre instrument de précision, orientaient simplement leurs rues du sud au nord et de l'est à l'ouest, découpant ainsi sur le sol des carrés réguliers. On a fini par remarquer que les vents dominans, qui sont de sud-est et sud-ouest, formaient un angle de 45 degrés avec la direction des rues. Celles-ci étaient dans les plus mauvaises conditions pour être ventilées et assainies par les courans atmosphériques. Les villes nouvelles sont donc taillées sur un patron un peu différent. Les rues y suivent la direction des vents, et à La Plata on a, en principe, adopté cette règle. Seulement le projet de la capitale a été étudié avec plus de soin que celui d'un simple village, et on y a évité le grave inconvénient des villes rigidement quadrangulaires, où, pour aller d'un point à un autre, il faut parcourir les deux côtés d'un triangle rectangle au lieu de suivre la ligne droite qui les joint. On a recoupé les rues à angle droit par des avenues obliques réparties symétriquement. Elles relient les quartiers entre lesquels on suppose que la distribution des places principales et des édifices publics déterminera la circulation la plus active. C'est sans doute là un procédé artificiel, et le développement qu'est appelé à prendre un quartier, ainsi décrété d'avance et marqué sur une épure, peut donner lieu à bien des mécomptes. Les villes ne croissent pas suivant des règles géométriques aussi simples; mais là-bas, c'est une

chose entendue qu'elles se tracent d'abord sur le papier et se rapportent ensuite sur le terrain, comme une simple maison. Elles ne sont qu'une maison plus grande.

Il est bon d'entrer dans quelques détails sur le plan de celle-ci, qui est un échantillon perfectionné de ce qui s'exécute couramment dans le pays pour les créations de même genre. La loi provinciale du 1er mai 1882 détermine l'étendue des terrains à exproprier pour la former. Elle est de six lieues carrés et vingt-deux centièmes. Comme il s'agit ici de lieues de 5 kilomètres, cela représente 150 kilomètres carrés ou 15,000 hectares environ.

Sur cette surface, 900 hectares, ou un carré de 3 kilomètres de côté, sont réservées à la ville proprement dite, et divisées en moulons réguliers de 120 mètres de côté en général. Dans les parties centrales où ce sont les mètres de façade qui ont de la valeur, les rues sont plus serrées. Ces carrés sont de temps en temps traversés en écharpe par des avenues diagonales dont il vient d'être parlé, et cela y détermine des surfaces triangulaires dont l'aménagement en appartemens fait pour le quart d'heure le désespoir des architectes argentins, habitués de temps immémorial à construire en rectangle. Les rues ont 20 mètres, les avenues et les boulevards 40 et 50 mètres de large. Dans certaines avenues principales, en ligne droite sur les 4 kilomètres de long, on a ménagé au centre une voie de piétons bordée d'arbres. Les premières qui furent tracées de la sorte ont été ornées de palmiers. C'est un arbre tropical bien décoratif sans doute que le palmier : il forme, le long de certaines allées de Rio-Janeiro, des colonnades végétales d'un effet saisissant ; mais dans les régions tempérées de La Plata il est tout dépaysé. Son panache de feuilles prend un air minable : la belle perspective de ses fûts élancés s'alignant à perte de vue en est toute gâtée. Les rues, à l'instar de celles des États-Unis, ont pour nom un simple numéro. Cela ne laisse pas d'être commode. Il suffit de s'être mis, et c'est l'affaire d'un quart d'heure, le plan de la ville dans la tête, pour qu'une adresse qu'on vous donne : — rue 6 au coin de 73, — vous indique à l'instant la direction à suivre et la distance à parcourir. Les Nord-Américains goûtent fort cette simplification ; mais il semble que le génie latin, plus concret, préférera toujours, même pour une rue, un nom individuel à un chiffre abstrait. Déjà ici, les grandes avenues cumulent, et, en plus de leur numéro d'ordre, ont un nom propre : avenue-Indépendance, avenue de la Liberté. C'est une résistance instinctive contre la glaciale régularité d'une nomenclature arithmétique.

Les fondateurs de la Plata auraient été impardonnables, le terrain qu'ils avaient à lotir ayant à ce moment peu de valeur, de se montrer parcimonieux d'espace, d'air et de pelouses pour les futurs

habitans des parties centrales de la ville. Ils n'ont eu garde de tomber dans ce travers, fort démodé, du reste, depuis que les saines notions d'hygiène se sont généralisées. Si, selon une expression juste et vive, les *squares* sont les poumons d'un quartier, tous les quartiers de La Plata pourront respirer largement. Non-seulement les places et la verdure abondent ; mais encore, par une innovation heureuse, les nombreux édifices publics qu'une capitale comporte occupent, en quatre rues, le centre d'un carré de 120 mètres, bordé de grilles et dessiné en jardin. Dans un sol et sous un climat où les arbres poussent comme par enchantement, où les gazons et les fleurs ignorent à peu près les gelées de l'hiver, il ne faudra pas quatre ans pour que ce coquet arrangement des rues officielles, qui sont en même temps les plus commerçantes, donne à la ville une originalité aussi utile à la santé que charmante à la vue.

A la suite de la partie réservée aux maisons viennent deux zones concentriques affectées, la première aux *quintas*, la seconde aux *chacras*, c'est-à-dire aux jardins potagers ou d'agrément et aux petites fermes. C'est encore une des traditions de la conquête. On admettait en ce temps-là que toute ville nouvelle devait se suffire. C'était un îlot de civilisation battu de tous côtés par les vagues de la barbarie, qui l'isolaient du reste du monde, et n'ayant à compter pour sa subsistance que sur ses propres ressources. Il lui fallait produire à ses portes les légumes et le blé, ou se résigner au régime exclusivement carnivore, qui est encore le régime habituel de l'homme de campagne dans les plaines argentines. Toutes les villes sud-américaines sont ainsi entourées d'une double ceinture de *quintas* et de *chacras*, également découpés en carrés, mais plus grands à mesure qu'on passe d'une zone à l'autre. C'est là, si la ville s'étend, l'ébauche des quartiers qu'on devra lui adjoindre. Il suffit d'ouvrir quelques rues pour que des pâtés réguliers de maisons se juxtaposent aux anciens. La ville se reproduit, pour ainsi parler, par scissiparité. Si les idées des conquérans sur le plan d'une cité étaient marquées au coin d'une symétrie un peu froide, on ne peut leur refuser un caractère de simplicité et de prévoyance pratique qui leur a mérité d'être conservées par leurs successeurs.

Dans l'enceinte de la ville proprement dite, les lots de terrains à bâtir avaient, lors de la distribution primitive, 600 mètres carrés. Tantôt cette surface était donnée par 10 mètres de façade sur 60 de fond, tantôt par 15 mètres de façade pour 40 de profondeur, selon la situation du lot dans le moulon. Pour les lots d'angle et les surfaces triangulaires, on s'était arrangé de manière à ne pas trop s'éloigner de cette dimension-type. Le prix à verser, d'après la loi, pour les acheter dans les premiers mois de la fondation était fort bas. Il variait suivant les quartiers, de 0 fr. 15 à 0 fr. 60 le

mètre carré. Pour moins de 400 francs, on pouvait devenir propriétaire d'un lot de 600 mètres carrés dans les rues de plus grand avenir. Les fonctionnaires provinciaux, pour lesquels la résidence allait devenir obligatoire au moment de la translation des bureaux, avaient le privilège d'acquérir pour la moitié de ce prix l'emplacement de leur future demeure. Une émission de bons amortissables à long terme, par l'abandon d'une fraction minime de leurs appointemens, leur permettait de la construire tout de suite. L'acheteur d'une parcelle devait, sous peine de déchéance, l'enclore d'un mur de briques, élever une construction d'au moins 16 mètres carrés par chaque 10 mètres de façade et établir le trottoir conformément aux ordonnances de voirie, successivement mises en vigueur du centre aux extrémités de la ville. Il devait en outre contribuer pour une quotité déterminée au pavage de la chaussée, lorsqu'il s'exécuterait. Somme toute, ces conditions étaient libérales. A Buenos-Ayres, le prix du terrain à bâtir est, dans les beaux quartiers, de 50 à 100 francs le mètre carré. Il n'était pas de 5 il y a vingt ans, et si La Plata n'est pas Buenos-Ayres et ne prétend pas l'égaler, elle entend bien marcher sur ses traces comme rapidité de développement. Pourtant ces obligations étaient assez sérieuses pour empêcher l'accaparement. Si elles n'ont pas coupé court aux spéculations de la première heure, elles n'ont pas tardé, dès qu'on a tenu la main à l'exécution rigoureuse de la loi, à faire revenir les parcelles urbaines entre les mains d'acquéreurs décidés à les mettre en valeur. On est maintenant en plein dans la période sérieuse de construction après une série de tâtonnemens et d'*à-coups*.

Les *quintas* ont depuis 1 hectare 1/2 jusqu'à 7 1/2, selon la distance à la ville. Les *chacras* ont de 12 à 30 hectares. Durant deux mois, à partir de la promulgation de la loi, on eut le droit d'en acheter en payant au gouvernement le prix de coût augmenté de 75 pour 100. Une loi de 1883 a fixé le prix des terres encore disponibles à 700 francs l'hectare pour les *quintas* et à 450 pour les *chacras*, payables une faible partie au comptant, le reste en cinq ou huit annuités, selon les cas. Ici encore, l'acheteur ne peut laisser son domaine à l'abandon. Il doit l'entourer d'une clôture en fil de fer, en défricher une moitié, y planter un certain nombre d'arbres et construire une habitation.

Une fois que ces dispositions, longuement mûries, eurent été consacrées par une loi, on se mit vivement à l'œuvre. Le 12 juin 1882, les chambres votèrent un crédit de 85 millions de francs pour la création de la nouvelle capitale. Sur cette somme, 55 millions devaient être versés par le gouvernement national et représentaient une partie du prix consenti pour la cession d'immeubles ou établissemens provinciaux situés à Buenos-Ayres, et dont la na-

tion prenait charge en y installant sa capitale; 30 millions devaient être fournis par la vente de terres publiques de la province, des terrains de la nouvelle capitale et de quelques propriétés qui lui restaient encore dans l'ancienne.

Le docteur Rocha, qui mettait un amour-propre vigilant à surveiller les moindres détails de sa grande œuvre, voulut ouvrir un concours pour les plans des principaux édifices. Les programmes furent envoyés à profusion dans le vieux continent. Il ne semble pas que cet appel ait été entendu en France. Trois projets venus de l'extérieur ont été couronnés; ils appartiennent tous trois à des professeurs d'écoles d'architecture du Hanovre. Il n'est pas défendu de voir là un symptôme du soin avec lequel l'Allemagne suit le mouvement des pays étrangers et de la négligence que nous mettons à savoir ce qui s'y passe. Ces trois édifices, aujourd'hui en construction, ont un fort accent germanique; mais l'un d'eux surtout présente de sérieuses qualités. C'est la Municipalité. L'auteur s'est inspiré des hôtels de ville du Nord, berceau en Europe des libertés communales à une époque où florissait une architecture aussi virile que la vie militante de la bourgeoisie émancipée. Il a donné à son monument une allure massive, mais fière, qui ne perd point sa saveur sous le ciel éclatant et au milieu de la civilisation démocratique de La Plata.

L'école française ne laisse pourtant pas d'être représentée. Elle l'est, il est vrai, par un Belge, M. Dormal, élève de l'École centrale d'architecture de Paris et établi depuis longtemps dans le pays. Il a été chargé de l'œuvre la plus importante de la nouvelle capitale, le palais du gouverneur. Son projet, de belle ordonnance, rappelle un peu, par les lignes générales, le Luxembourg. Il a moins de sérieux et de fermeté, sans doute, mais offre un caractère de caprice élégant et de luxe gai tout à fait aimable.

On pourrait dire, à la rigueur, que la tradition française a également inspiré M. Benoît, qui était alors à la tête du service d'architecture à la direction des travaux publics, et dont le nom, qu'il est impossible de ne pas mentionner à propos de la fondation de La Plata, révèle assez l'origine. Seulement, Argentin de naissance et d'éducation, M. Benoît n'a pas démenti, dans les nombreux travaux qu'il a exécutés, les tendances et la facilité d'assimilation d'un pays cosmopolite. On peut citer de lui, entre autres, un ministère de style italien, une cathédrale gothique, un arc de triomphe renaissance, conçus avec une tranquille et correcte distinction.

Voilà, dira-t-on, d'après ces échantillons, beaucoup de magnificences. Est-il possible que la construction privée ait pu emboîter le pas et suivre, même de loin, ces splendeurs administratives? Franchement, c'est ce que l'on est tenté de reprocher à tous ces palais,

non pas certainement au point de vue de l'art, qui a ses droits, mais au point de vue des conditions d'exécution de toute œuvre humaine. On a voulu trop faire d'un coup.

Ce n'est pas tant l'argent qu'ils ont coûté qui représente une fausse manœuvre. Au règlement de comptes de décembre 1884, en deux ans, on n'avait déboursé de ce fait qu'une dizaine de millions de francs. Dans ce chiffre n'entrent point quelques somptueux bâtimens provinciaux, ceux par exemple élevés par la Banque de la province et la Banque hypothécaire, qui, bien qu'établissemens d'état, ont un budget particulier, ou les immenses constructions du chemin de fer de l'Ouest, qui appartient à la province, mais jouit aussi de ressources propres et travaille avec ses deniers. Dix millions ne sont pas une dépense exagérée si l'on ne considère que l'importance de l'entreprise et le but qu'on avait en vue; mais, sur un point où la veille il n'y avait ni un ouvrier ni une brique, des travaux de bâtisse menés avec cette fougue avaient l'inconvénient de paralyser les travaux particuliers. Ce qui constitue une capitale, ce ne sont pas les palais, ce sont les maisons. Des palais, il est toujours temps d'en faire. Se figure-t-on ce qu'un pareil cube de maçonnerie exige de milliers de briques? Un nombre effrayant. On avait beau en produire fiévreusement, autour de La Plata, des centaines de mille par jour, — le faubourg où ont été concentrés les fours à briques n'a jamais cessé d'occuper depuis sa fondation et occupe encore 5,000 ouvriers, — on avait beau en faire venir de plusieurs lieues à la ronde et encombrer les chemins de fer, le gouvernement n'en avait jamais assez. Il ne se portait pas seulement, comme entrepreneur, un préjudice direct en faisant hausser le prix des matériaux et des salaires; il en recevait un plus considérable de l'hésitation qu'éprouvaient les propriétaires prudens à bâtir dans ces conditions.

Il fallait pourtant des logemens. Il en fallait pour les employés qui allaient venir, pour la population ouvrière, qui affluait, pour les commerces indispensables à toute agglomération d'hommes. Aux États-Unis, où le cas qui se présentait là est fréquent, on a un moyen de tourner la difficulté. C'est l'installation de maisons de bois transportées de loin à peu de frais et montées en un clin d'œil. Les particuliers ne négligèrent point cette ressource. Tout ce qu'il y avait de planches et de tôles ondulées à Buenos-Ayres y passa. Le gouvernement même fit venir de l'Amérique du Nord des chargemens entiers d'habitations toutes faites. On les fabrique là-bas aussi couramment que de la toile. Il les louait à bas prix à ses employés, qu'il tenait à attirer le plus tôt possible aux abords de leurs nouveaux bureaux. Si ces logemens n'avaient rien de monumental, ils ne laissaient pas d'être bien entendus et conforta

bles. Pendant longtemps pourtant il a eu du mal à décider ses fonctionnaires à émigrer à La Plata. L'habitant de Buenos-Ayres a pour sa ville une affection passionnée et tire de sa résidence une certaine vanité. Les hommes, passe encore ! ils se seraient, en général, résignés à changer de pénates, mettant en balance d'un côté les avantages qu'on leur faisait, de l'autre les mesures coercitives par lesquelles on les obligeait à une rigoureuse assiduité et l'ennui de passer en chemin de fer quatre heures par jour ; mais leurs femmes et leurs filles étaient plus récalcitrantes. Ç'a été un triomphe quand on a vu quelques fraîches toilettes égayer l'aspect masculin et effaré de la population : « C'est seulement à présent, disait un observateur, que je commence à croire que La Plata est fondée. » Il y a une chose certaine : de même que la première hirondelle annonce le retour du printemps, la première femme élégante qui a débarqué à La Plata avec tout son attirail de malles et de colis a marqué pour la ville le début d'une phase nouvelle. C'était une façon très exacte et fort attrayante d'avoir la mesure des progrès qu'elle réalisait que de comparer, à de courts intervalles, l'animation que présentaient les bals officiels. Nous avons ici affaire à un peuple éminemment sociable, chez qui toutes les manifestations de la vie mondaine se modèlent avec empressement sur les vicissitudes et les succès de la vie de lutte. Tant que les habits noirs et la politique y dominèrent, la ville fut un campement le jour, la nuit un tombeau. Dès qu'il devint nécessaire d'agrandir les salons trop exigus du château renaissance qu'on appelle le Chalet, à cause de la légèreté des matériaux dont il est construit, de le flanquer de deux vastes pavillons auxquels il est relié par des serres, d'emménager et d'illuminer par des fêtes de nuit la partie du parc réservée au jardin particulier du gouverneur dès que les accords d'un orchestre invisible, le frôlement des robes à traîne, l'éclat de blanches épaules, égayèrent ce coin d'*estancia*, tout imprégné, quelques mois auparavant, à la nuit tombante, de rébarbative solitude, il n'y eut plus à douter, sans avoir été y voir, que des quartiers entiers s'étaient levés de terre. La Plata a changé depuis lors à vue d'œil. La bâtisse officielle, prudemment ralentie, a permis à la construction privée de prendre tout son essor. Lorsque, du haut d'un monument élevé, on embrasse l'ensemble de la jeune capitale, on sent qu'elle est à point pour devenir véritablement, au jour prochain de l'inauguration du port, une grande, très grande ville.

En attendant, à part les affaires de bâtiment, qui sont très actives, le commerce y est rudimentaire et la population volante encore considérable. L'animation se concentre autour de la gare, laquelle est,

du reste, au cœur même de la cité et sur une place dont le palais du gouverneur et le corps législatif occupent deux autres côtés.

Les Argentins des villes traitent leurs chemins de fer comme les Arabes leurs chevaux, en camarades, en membres de la famille. On laisse les trains circuler dans les rues, comme dans la campagne, sans barrière. Ils n'effarouchent personne, et il n'y a guère d'exemple qu'ils aient endommagé quelque passant. C'est une des surprises du nouvel arrivant dans une capitale sud-américaine, de voir les wagons aller, venir, côte à côte avec les charrettes qui croisent librement la voie dès que la locomotive est passée. Les tramways traversent le chemin de fer le plus naturellement du monde. Il y en a à La Plata deux réseaux, un à traction de chevaux, un autre à vapeur. Dans un pays où la production et les échanges n'ont pas de plus grand ennemi que les distances, on a un tendre pour les voies ferrées sous toutes les formes. Comment ne se recouperaient-elles pas dans les rues d'une ville? On y est fait. A peine de loin en loin un garde-ligne, un drapeau à la main, fait-il signe aux cochers d'attendre un peu, si le train est en vue, dans un point où une courbe trop prononcée ou la disposition des édifices voisins cache la voie aux voitures qui se disposent à la franchir.

L'éclairage, la distribution d'eau, la canalisation souterraine, ont été, avant que la ville eût une seule maison, l'objet de toute la sollicitude de ses fondateurs. Pour l'éclairage, l'électricité devait séduire des gens pressés. Cela s'installe en un moment. On a plus vite fait de tendre des fils aériens que de loger en terre une conduite en fonte, et établir une machine à vapeur sous un hangar léger est autrement simple et court que de bâtir une usine. Trois ou quatre cents lampes Brush ont satisfait les besoins urgens. Le plus remarquable de ces foyers lumineux est justement sur cette place de la gare, un des points les plus élevés de la ville. Les quatre lampes accouplées qui le forment sont placées à 30 mètres de hauteur et soutenues par une charpente métallique fine comme une toile d'araignée, pourvue de deux ascenseurs élégans à force de légèreté et d'audace. C'est un parfait échantillon de l'esprit pratique et intrépide des fabricans des États-Unis. Voilà le phare de l'avenir, économique et léger, montant, si l'on veut, jusqu'aux nues, avec quelques bouts de fer, et prenant à distance, au loin, les élémens de sa puissance lumineuse. Bien que situé à 8 ou 10 kilomètres du chenal navigable, ce foyer fait déjà fonction de phare. Il est très connu des marins de ces parages.

Pour tout dire, il faut bien avouer que la lumière électrique de La Plata, charmante quand on erre la nuit sous les ombrages du parc, où elle fait l'illusion du clair de lune, parfaite quand elle est

réchauffée, pour une décoration de fête en plein air, par les lanternes vénitiennes pendues aux arbres, intéressante à considérer quand elle adoucit les plans avancés et relève d'ombres vigoureuses les colonnades et les saillies de quelque palais, ne résout que d'une façon imparfaite le problème de l'éclairage public. Elle est à la fois aveuglante et boréale. On fera mieux, on est en train. Néanmoins, on vient de donner à une compagnie la concession de l'éclairage au gaz, et plusieurs grands établissemens, que l'électricité ne satisfaisait point, se sont mis à fabriquer le gaz pour leur compte. Le théâtre est éclairé à la lumière électrique, au moyen de dispositions provisoires comme l'édifice lui-même!

La distribution d'eau est conçue dans les idées de simplicité et de rapidité d'exécution qui ont présidé à tout le reste. On a profité, pour l'établir, d'une nappe qui règne sous la plus grande partie de la province et dont les eaux, lorsque pour les atteindre on pousse un forage à travers les marnes aquifères supérieures, où sont creusés les puits ordinaires, s'élèvent à peu près au niveau de ceux-ci. Elles ne sont pas artésiennes, en ce sens qu'elles n'arrivent pas au jour, mais remontent d'une vingtaine de mètres dans le trou de sonde. Cette nappe est absolument inépuisable, c'est un fleuve immense coulant dans les profondeurs du sol. L'eau en est d'une limpidité extraordinaire. Elle est préservée de tout mélange par une mince couche d'argile bleue d'une vingtaine de centimètres qui lute le dessus du vaste bassin qui la contient. Son seul défaut est d'être trop pure : tamisée durant son long voyage souterrain par des sables siliceux, elle manque de sels calcaires. On s'est contenté d'élever le liquide au moyen de fortes machines dans un petit réservoir en tôle : c'est un simple régulateur de pression posé sur colonnes et établi sur le point culminant de la ville. Il se répand de là dans toute la conduite. Chaque maison, moyennant une faible redevance, a de l'eau à discrétion.

Les travaux d'égout sont à peine commencés, mais ils le sont. Ce sera la première ville sud-américaine où l'on n'ait pas attendu, pour les entreprendre, les avertissemens de la peste. Le principe adopté est celui de « tout à l'égout, » en donnant à celui-ci de petites dimensions, de fortes pentes, et en distribuant l'eau assez libéralement pour être complètement assuré de la dilution des matières qui ont à le traverser. Les eaux vannes, disait le décret qui, dès 1882, traçait leur programme aux ingénieurs chargés des études, pourront être ou rejetées dans le fleuve ou employées à l'irrigation. A Buenos-Ayres, c'est la première idée qui a été suivie ; à La Plata, c'est la seconde qui a prévalu. Voilà encore un problème fort discuté ailleurs et ici attaqué de front.

Il n'a été jusqu'à présent question que d'installations matérielles.

Elles ne sont pourtant ni le côté le plus méritoire ni le gage d'avenir le plus assuré d'une civilisation naissante. Les choses de l'esprit occupent une place d'honneur dans le vaste programme du docteur Rocha. Ce n'est pas sans un sentiment de sympathie et d'émotion que l'on voit figurer parmi les premiers établissemens d'une ville embryonnaire un observatoire, un musée d'anthropologie et de paléontologie, une bibliothèque. Il n'y avait pas à songer à établir des facultés d'enseignement supérieur : Buenos-Ayres est trop près, et celles que la province y avait fortement organisées passaient aux mains de la nation. On n'en a pas moins résolu d'éclairer ce centre de politique et de trafic par un rayon de science.

L'observatoire a été confié à un officier distingué de la marine française, dont le nom est bien connu des astronomes, M. François Beuf, ancien directeur de l'observatoire de Toulon. Faire retentir le nom de La Plata dans un autre monde que celui du commerce, lui donner la consécration qui s'attache aux découvertes scientifiques, c'est une noble ambition. M. Beuf est déjà attelé à une grande et laborieuse série d'observations et de calculs sur les phases de la lune. Le premier mémoire qu'il publiera sur ce sujet sera comme la lettre de faire part, adressée aux savans de l'univers, de l'existence de l'observatoire nouveau. A côté de ces recherches purement théoriques, l'établissement a d'ailleurs une destination pratique. Un service météorologique y a été installé. Le voisinage du port, le développement de l'agriculture, l'intérêt croissant que prennent les questions de climatologie, lui donnent une réelle importance. Le directeur est, en outre, chargé de déterminer, avec la rigueur des méthodes astronomiques, la situation de cinquante points de la province. Ils formeront le canevas d'une grande opération géodésique pour en lever la carte et en établir le cadastre, qui n'a encore été tracé que d'après les procédés sommaires des arpenteurs. Un des desseins favoris de M. Beuf, c'est de former autour de lui une pépinière de jeunes astronomes. A ce point de vue, l'observatoire de La Plata rendra au pays un service que n'a pas su lui rendre l'observatoire national de Cordoba, dirigé par des savans nord-américains, du reste d'un grand mérite. Ils ont mené à bien des travaux distingués et utiles, mais n'ont pas du tout contribué à répandre parmi la jeunesse studieuse le goût de cette branche si élevée des connaissances humaines. Qu'il soit permis de constater ici que c'est à l'ardeur communicative et à la bonne volonté persévérante d'un missionnaire de la science française que ce résultat a été dû. M. Beuf aura attaché son nom dans la république argentine à la réorganisation de l'école navale et à la diffusion des études astronomiques.

L'anthropologie et la paléontologie devaient fleurir dans La Plata. Elles s'y sont développées spontanément. Ces plaines infinies, dont

aucune force cosmique n'a dérangé la formation, ont conservé intacts et presque à fleur du sol les restes des faunes tertiaire et quaternaire. Les recherches y sont attachantes parce que les trouvailles y sont nombreuses. C'est dans cet ordre de révélations que M. Burmeister, le célèbre directeur du musée de Buenos-Ayres, a conquis quelques-uns de ses meilleurs titres à la renommée. M. Francisco Moreno, directeur du musée de La Plata, a eu la bonne fortune, dans ses hardies excursions jusqu'au fond de la Patagonie, de surprendre quelques secrets de l'histoire géologique de ce continent. Quant à l'âge de la pierre polie, il y est comme chez lui. La collection de crânes de ce temps dont il a fait cadeau à la province est des plus complètes. Lui aussi prend souci de faire des élèves et y réussit. Musée, institutions d'enseignement supérieur, bibliothèque, la province avait cédé à la nation le plus clair de ses richesses scientifiques, elle s'est attachée avec ardeur à se constituer un capital nouveau. Pour un pays d'élevage et de négoce, voilà qui ne sent pas trop le terre-à-terre de la vie d'affaires. Il va sans dire que la ville a été pourvue d'un lycée. C'était d'abord le gouvernement national, au moment de sa grande tendresse pour les chefs de la province, qui avait voulu l'en gratifier. Une loi du congrès de 1884 avait affecté 250,000 francs à cette fondation. C'est sur ces entrefaites que les rapports se refroidirent. Cette loi resta lettre morte. Le gouvernement de la province a spirituellement répondu à ce manque d'empressement en créant un lycée pour son compte et en lui donnant une dotation, des programmes et un personnel enseignant qui en font, dans son genre, un établissement de premier ordre.

Il eût peut-être fallu commencer cette énumération par l'enseignement primaire, qui est la base des autres et comme le réservoir où ils s'alimentent, Je l'ai gardé pour la bonne bouche. La république argentine attache une importance extrême à le développer. Le gouvernement national et les provinces les plus avancées, celle de Buenos-Ayres en tête, mettent une vive émulation à le doter richement. Pour ne parler que de cette dernière, où l'instruction primaire est gratuite et obligatoire, la loi y a institué et déclaré inviolable un fonds permanent des écoles. On ne peut y toucher que pour les dépenses pédagogiques et la construction d'édifices scolaires. Il est administré par un conseil supérieur, investi de facultés très étendues. C'est une tendance argentine de décentraliser les services afin d'éviter les engorgemens et le manque d'initiative d'une bureaucratie compliquée. Ce fonds commun, outre les sommes qui se trouvaient déposées pour cet objet à la Banque de la province au moment où il fut créé, est alimenté par le produit de toutes les amendes auxquelles une loi antérieure ne fixe pas un emploi spécial, par la valeur intégrale des successions qui font retour à

l'état, et par les prélèvemens suivans sur les autres : 5 pour 100 des legs à des collatéraux, à partir du second degré, 10 pour 100 des legs au-dessus de 1,000 piastres fortes faits à des personnes non parentes, 50 pour 100 des legs faits aux églises ou à des établissemens religieux, enfin par les donations particulières, qui sont fréquentes. C'est un budget royal.

Sous l'influence de cette loi, les écoles primaires se sont multipliées dans la province de Buenos-Ayres. Elles s'y multiplient tous les jours. Au recensement général de 1881, il y en avait 429, dont 285 publiques et 144 particulières. Elles étaient fréquentées par 46,000 enfans de six à quatorze ans. La population enfantine était de 116,000. Cela donne la mesure des efforts qu'il reste encore à faire pour rendre l'instruction universelle. Ce n'en sont pas moins des chiffres fort honorables, si l'on tient compte des immenses régions où les chaumières sont à plusieurs lieues les unes des autres et où l'assiduité des jeunes écoliers est chose impossible, si hardis cavaliers qu'ils puissent être, à peine sortis de la mamelle. A La Plata, en y joignant le bourg de La Enseñada, aujourd'hui englobé dans la capitale, il existe 25 écoles primaires. Comme à Buenos-Ayres, du reste, on leur a construit des bâtimens luxueux. Quand on parcourt les deux villes, la préoccupation assidue dont l'enseignement est l'objet saute aux yeux. C'est sur cette observation favorable que je veux finir cette étude.

En l'écrivant, je me suis peu défendu du sentiment de sympathie que ce pays inspire à ceux qui l'ont habité longtemps. Ne faut-il pas sympathiser avec les gens pour les bien comprendre, et un critique chagrin ne voit-il pas en général plus faux qu'un observateur bienveillant? Il me semble qu'il se dégage de ce tableau, peut-être complaisamment éclairé, mais tracé d'après nature, l'impression d'une nationalité vivace, agissante. Elle est encore en formation, beaucoup d'élémens hétérogènes viennent s'y amalgamer. Il doit suffire, pour que nous nous y intéressions en France, que la plupart de ces élémens soient latins, et que ceux qui ne le sont point se latinisent en s'y absorbant. C'est une civilisation latine qui est en train d'éclore, et elle paraît appelée à jeter un certain éclat. Il ne doit pas nous être indifférent que les rejets de la sève latine poussent vigoureusement quelque part, ne fût-ce que pour mettre un peu de diversité dans la teinte anglo-saxonne qui envahit les autres parties du monde colonial.

ALFRED ÉBELOT.

LES

POLÉMIQUES RELIGIEUSES

AU SECOND SIÈCLE

Aubé : *Histoire des persécutions de l'église*, t. II.

L'ouvrage important dont M. Aubé vient de publier le second volume ne répond pas tout à fait à son titre, et nous donne beaucoup plus qu'il ne nous promet. M. Aubé avait entrepris de raconter les persécutions de l'église, et son premier volume nous conduisait depuis Néron jusqu'à Marc-Aurèle. Arrivé là, il n'a pu entièrement se soustraire à l'attrait qu'on éprouve aujourd'hui pour l'histoire des origines du christianisme. Il a tout d'un coup agrandi son cadre et s'est beaucoup moins occupé de son sujet particulier que du christianisme en général. Il faut bien avouer que l'économie de l'ouvrage en est quelque peu dérangée; par exemple, le volume nouveau s'ouvre par un chapitre sur le gnosticisme, qui est beaucoup trop long pour une histoire des persécutions, où il n'a que faire, et beaucoup trop court et trop incomplet pour une histoire de l'église; c'est une cinquantaine de pages à supprimer d'une prochaine édition. Le reste se rattache mieux au sujet. M. Aubé y traite, sinon des persécutions même, au moins de certaines résistances que l'église a rencontrées à partir du second siècle, et qu'elle n'a pas vaincues sans peine. Ses adversaires ne se contentaient pas de la combattre par la force, de la livrer aux bourreaux et aux supplices, ils lui opposaient des écrits satiriques où ils la tournaient en ridicule, et des traités sérieux où ils essayaient de réfuter sa doctrine. C'est cette polémique qu'étudie M. Aubé dans son second volume. Il a bien fait de s'y arrêter, elle méritait d'être mieux connue du public. J'en vais reprendre l'étude après lui, en complé-

tant son travail par ceux des critiques allemands qui se sont occupés des mêmes questions.

I.

Ce furent les persécutions qui firent connaître les chrétiens. Dans ce grand monde de Rome, où l'on était livré avec tant d'ardeur aux plaisirs de la vie et aux soucis de la fortune, on ne se serait guère enquis de ces sectaires obscurs, s'il n'avait pris fantaisie à Néron de les punir de supplices extraordinaires. Sa cruauté attira l'attention sur eux; elle pouvait être un grief de plus contre le tyran, et la société distinguée de Rome, qui le détestait, se trouvait tentée de plaindre ses victimes rien que pour avoir un nouveau prétexte de maudire leur bourreau. C'est ainsi que leur nom, qui la veille était ignoré du plus grand nombre, fut connu de tous le lendemain.

Mais on ne connaissait encore que leur nom, et peu de personnes s'inquiétaient de leur doctrine. Leur condition, qui en général était basse, leur origine, qui les rattachait à une race méprisée, les rendaient suspects. On les accusait sans preuve de crimes abominables; ceux mêmes qui les plaignaient par un sentiment d'humanité généreuse, comme Tacite, s'empressaient d'ajouter que du reste « ils étaient coupables et qu'ils méritaient les dernières rigueurs, *adversus sontes et novissima meritos.* » Pour que la nouvelle religion pût s'étendre, il fallait d'abord que ces préjugés fussent dissipés. C'est ce qu'elle tenta de faire dès qu'elle commença à gagner les classes éclairées, quand elle eut pénétré dans ces écoles de rhéteurs et de sophistes qui en général lui demeurèrent hostiles jusqu'à la fin, mais où elle fit pourtant dès le début quelques conquêtes éclatantes. Le premier soin de ces nouveaux convertis, qui tenaient une plume et savaient s'en servir, fut de défendre la doctrine qu'ils venaient d'embrasser. Il leur était difficile, en la défendant, de ne pas attaquer la doctrine contraire; ils ne pouvaient se justifier de l'avoir quittée qu'en montrant ce qu'elle contient de déraisonnable et d'immoral. Leurs apologies renfermaient donc à la fois une exposition de la nouvelle religion et une critique violente de l'ancienne.

Ainsi ce furent les chrétiens qui entamèrent le combat, et l'on peut préciser le moment où la lutte a dû commencer. Les écrivains de l'époque de Trajan connaissent mal le christianisme et commettent des erreurs grossières quand ils en parlent. Au contraire Celse, qui vivait dans les dernières années de Marc-Aurèle, l'a étudié de très près, et dès lors les lettrés, les gens du monde paraissent être beaucoup plus familiers avec lui. Or on sait que dans l'intervalle, pendant les règnes d'Hadrien et d'Antonin, ont paru les premières

apologies dont on ait gardé le souvenir, celles de Quadratus, d'Aristide et de saint Justin. Elles étaient adressées à l'empereur et au sénat, c'est-à-dire aux plus grands personnages de Rome, et ce qui semble prouver qu'ils les ont lues, c'est qu'à partir de ce moment la doctrine chrétienne est plus connue et mieux comprise dans le monde païen.

On peut donc affirmer que de l'an 118 à l'an 160, les écrits des apologistes répandirent la connaissance du christianisme parmi des gens qui en avaient à peine entendu parler, et qui le détestaient de confiance. Mais est-il probable que les chrétiens, pour répondre aux calomnies dont on les poursuivait, n'aient eu recours qu'à des écrits, et qu'ils n'aient pas employé aussi la parole, c'est-à-dire la prédication et la controverse? La parole n'était pas surveillée avec autant de rigueur qu'on le croit dans cette société si sévèrement gouvernée. On parlait sans se gêner dans les écoles, et c'était un lieu commun d'y déclamer contre les tyrans. Des philosophes couraient le monde, traitant tous les sujets devant le public réuni, s'attaquant sans être censurés aux questions les plus délicates de la religion et de la morale, se livrant entre eux à des tournois de parole où les personnes et les systèmes se choquaient ensemble dans de libres discussions. C'était une occasion commode pour les chrétiens de développer leurs opinions et de se faire des adeptes; mais il semble qu'ils n'en ont guère profité. On les accuse, dans l'*Octavius*, de « fuir le grand jour, de se taire en public, et de n'être bavards que lorsqu'ils vous tiennent dans un coin, *latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula.* » Celse leur fait le même reproche avec encore plus de violence. « On ne voit pas, dit-il, les coureurs de foire et les charlatans ambulans s'adresser aux hommes de sens et oser faire leurs tours devant eux; mais s'ils aperçoivent quelque part un groupe d'enfans, d'hommes de peine ou de gens sans éducation, c'est là qu'ils plantent leurs tréteaux, exhibent leur industrie et se font admirer. De même quand les chrétiens peuvent attraper en particulier les enfans de la maison ou des femmes qui n'ont pas plus de raison qu'eux, ils leur débitent leurs merveilles. » Après tout, il était assez naturel qu'une religion qui se savait méprisée et poursuivie, que le rescrit de Trajan plaçait dans cette situation fâcheuse d'être tolérée à la condition de ne pas se faire connaître et d'être punie dès qu'elle sortait de son obscurité, n'osât pas parler haut, et se répandît plutôt par une sorte de propagation intérieure et domestique que par des prédications bruyantes. Cependant, à l'époque même où Celse composait son livre, elle venait d'être publiquement prêchée à Rome dans des circonstances qui méritent d'être rappelées. Un chrétien, sorti des écoles de philosophie, saint Justin, profita de cette liberté de parole

qu'on accordait si facilement aux rhéteurs et aux philosophes pour soutenir à Rome même, avec le cynique Crescens, une controverse dont le christianisme était le sujet. On raconte que Crescens, qui ne se sentait pas le plus fort, trouva plus commode de dénoncer son rival à la police impériale que de lui répondre, et l'accusa d'être chrétien : d'après la loi de Trajan, c'était le livrer au supplice. Voilà la première mention d'un débat public entre les deux religions. Dès ce moment, la lutte est engagée au grand jour ; elle durera deux siècles.

Vers le même temps, sous Marc-Aurèle, le paganisme trouva pour sa défense un bien plus important personnage que le cynique Crescens : c'était le plus grand orateur de l'époque, le maître même de l'empereur, Cornelius Fronton. Si ce fait n'était attesté à deux reprises par Minucius Felix, nous aurions peine à le croire. Fronton nous semble si occupé de sa rhétorique, si noyé dans les soucis futiles du beau langage qu'on ne l'aurait jamais soupçonné d'avoir pris quelque part à des débats aussi sérieux. Comment fut-il amené à le faire? Minucius n'en dit rien, et l'on est réduit à des conjectures. M. Aubé paraît penser que Fronton attaqua les chrétiens dans une sorte d'écrit ou de factum comme ceux que composèrent plus tard Celse et Porphyre : je n'en crois rien. Minucius Felix dit positivement que c'était un discours (*Cirtensis nostri oratio*) ; ce qui ne doit pas surprendre quand on se souvient que Fronton n'a jamais été qu'un orateur. Quant aux circonstances pour lesquelles ce discours a pu être écrit, il me semble qu'on n'en peut raisonnablement imaginer que deux (1) : ou bien il fut prononcé dans le sénat, pour appeler la sévérité de l'empereur sur les chrétiens, ou bien il fut composé simplement pour quelque débat judiciaire. Il se peut que Fronton, rencontrant un chrétien parmi

(1) M. Aubé pourtant en imagine une autre : il suppose que Fronton, qui avait été désigné pour remplacer Quadratus dans le proconsulat d'Asie, a dû étudier par avance la situation de la province qu'il devait gouverner, et qu'il fut sans doute instruit des progrès dangereux qu'y faisait le christianisme. « Sa santé, ajoute M. Aubé, le retint à Rome ; mais ce lettré, gouverneur improvisé de province, et incapable, par des circonstances indépendantes de sa volonté, d'aller remplir au loin sa charge, ne jugea-t-il pas à propos de faire, dans son cabinet et à sa manière, œuvre de politique et de défense sociale, en écrivant contre des hommes réputés factieux et ennemis publics? » Je relève, dans cette phrase, une expression qui ne me paraît pas juste. Fronton n'était pas un *gouverneur improvisé* de province ; il arrivait à cette charge après avoir rempli régulièrement toutes celles qui y conduisaient. Il avait fait son apprentissage comme tout le monde dans des fonctions inférieures, et son *cursus honorum*, cité par M. Aubé lui-même, prouve qu'il avait été déjà questeur en Sicile. Le reste n'est qu'une opinion fort hasardeuse qu'il me paraît aussi difficile de défendre que de combattre. Il arrive quelquefois à M. Aubé d'imaginer ainsi des suppositions ingénieuses, qu'il édifie avec beaucoup d'habileté, et qu'il abandonne tout d'un coup en reconnaissant que ce sont « des hypothèses un peu gratuites. » Il ne me semble pas d'une saine critique d'encombrer ainsi d'hypothèses une histoire déjà si obscure et si controversée. Il vaut mieux se résoudre franchement à ignorer ce qu'il n'est pas possible de savoir.

ses adversaires, les ait tous attaqués afin d'atteindre plus sûrement son ennemi. C'était une pratique familière à Cicéron, qui n'hésitait pas à maltraiter les Gaulois, les Alexandrins, les Asiatiques et les Juifs quand il pouvait en tirer quelque profit pour sa cause. Cette dernière hypothèse me paraît la plus vraisemblable. On ne peut s'expliquer le peu de bruit qu'a fait le discours de Fronton qu'en supposant qu'il ne s'occupait des chrétiens que par hasard et dans une cause privée. Si un personnage de cette importance, qui garda toute sa renommée jusqu'à la fin de l'empire, avait consacré tout un discours à les combattre devant le sénat, il me semble qu'on en aurait parlé davantage et qu'il en resterait plus de traces. Quoi qu'il en soit, Fronton s'était contenté de ramasser contre eux quelques calomnies populaires, sans prendre la peine d'en vérifier l'exactitude : c'étaient ces vieilles accusations d'inceste et d'assassinat dont les Romains ont été de tout temps si prodigues. « Il ne parle pas, dit Minucius, avec la gravité d'un témoin qui vient affirmer un fait; il lui suffit de nous injurier comme un avocat. » C'était encore une tradition de l'ancienne rhétorique. Cicéron recommande à ceux qui veulent réussir au barreau d'embellir leurs plaidoyers de quelques petits mensonges bien imaginés, *causam mendaciunculis adspergere*. En recueillant avec soin et en répétant pour son compte des calomnies qui pouvaient servir à déconsidérer un adversaire, Fronton était fidèle aux leçons de ses maîtres.

C'est Minucius Felix, un avocat de Rome, un contemporain de Fronton, qui nous a conservé seul quelque souvenir de son discours. L'ouvrage où il en parle, l'*Octavius*, est un dialogue où il fait discourir ensemble un païen et un chrétien. Comme le païen, Cæcilius, reproduit les accusations de Fronton dont on vient de parler, M. Aubé ne peut s'empêcher de croire que c'est de Fronton aussi qu'il a pris ses autres argumens, et que nous avons conservé dans le petit livre de l'avocat chrétien « tout l'essentiel de la polémique du rhéteur de Cirtha. » Cette hypothèse paraît d'abord très séduisante; mais voici les raisons qui m'empêchent de la croire vraie. — D'ordinaire, quand on choisit pour exposer ses idées la forme du dialogue, et qu'on met aux prises une personne qui les attaque et une autre qui les défend, on est tenté de ne pas se créer un adversaire trop habile pour que la victoire soit plus facile et plus complète. Minucius Felix semble avoir voulu se préserver de ce défaut. Ce païen idéal, qui doit représenter tout son parti, et auquel il s'est chargé de répondre, il ne l'a pas tout à fait imaginé à sa fantaisie, et il est allé le prendre chez un écrivain autorisé. Cicéron, dans ses dialogues *de la Nature des dieux*, attribue le premier rôle à un personnage important, Aurelius Cotta, qui fut grand pontife, et auquel il donne cette double tâche de ruiner les systèmes théo-

logiques des philosophes et de défendre la religion de son pays. C'est le modèle que Minucius Felix a fidèlement reproduit; Fronton aurait parlé d'une autre façon. Cæcilius, tout apologiste qu'il prétend être du paganisme, est en somme une sorte de sceptique qui ne croit guère à cette religion qu'il défend, qui ne s'y rattache que faute de mieux et pour couper court à des discussions inutiles. Au contraire, Fronton était un dévot sincère et un païen pratiquant. Il raconte qu'il sacrifiait à tous les autels, quand un de ses amis était malade, qu'il visitait toutes les chapelles et faisait ses dévotions à tous les arbres des bois sacrés. Il n'est donc pas le modèle sur lequel Minucius Felix a formé son personnage. C'est plutôt à Cotta ou même à Cicéron qu'il songeait en le faisant parler; et, comme à la fin de son dialogue il représentait Cæcilius convaincu par les argumens de son adversaire et promettant d'embrasser la foi qu'il vient de combattre, il devait lui sembler que c'était Cicéron lui-même qu'il amenait au christianisme. Convertir Cicéron, quelle joie et quel triomphe pour un chrétien ami des lettres!

J'avoue que je trouve M. Aubé singulièrement sévère pour le charmant ouvrage de Minucius Felix. En général on le traite mieux, et, pour ne parler que des derniers venus, M. Halm, un des plus fins critiques de l'Allemagne, qui vient d'en donner une nouvelle édition, l'appelle « un livre d'or. » M. Aubé n'y voit qu'une déclamation d'école, et consent tout au plus à y trouver quelques jolis détails. Ce qu'il y a de plus surprenant, c'est qu'il reproche surtout à l'*Octavius* ce qui en fait précisément l'intérêt. Il n'est pas écrit sans doute pour les foulons et les cordonniers dont Celse parle avec tant de mépris, et qui composaient, selon lui, le fond de la secte nouvelle. Ceux-là ne lisaient guère, et l'on n'employait pas pour les convaincre des livres écrits en beau langage. Minucius Felix s'adresse aux gens du monde, et il se sert des moyens qu'il sait les plus sûrs pour les gagner (1). Est-ce un crime, après tout, et le service qu'il voulait rendre à la religion qu'il avait embrassée était-il si méprisable? Les pauvres gens lui avaient fait un bon accueil, et ils étaient venus vers elle en grand nombre dès les premiers temps. Il fallait bien qu'elle conquît à leur tour les riches. Une doctrine qui ne parvient pas à entamer les classes dirigeantes et lettrées est destinée à périr obscurément. C'était donc une nécessité absolue pour le

(1) Il cherche surtout à écrire dans le style qui leur plaît le plus. La façon d'écrire de Minucius Felix, qui ne peut guère se comparer qu'à celle de son contemporain Apulée, serait fort curieuse à étudier de près. C'était la langue de la société polie de l'époque des Antonins; elle ne ressemble pas sans doute à celle de Tertullien, qui écrivait dans un autre temps et pour un autre public; mais elle est encore plus différente de la langue de Cicéron. J'ai peine à comprendre comment M. Aubé suppose que l'*Octavius* « pourrait être sorti de l'officine de quelque néo-cicéronien du XVIe siècle. » Jamais cicéronien d'aucun temps n'a parlé ce langage.

christianisme au second siècle de sortir de ces bas-fonds où ses ennemis disaient qu'il était confiné et d'attirer à lui la société distinguée de l'époque. Ce qui faisait que cette société ne lui était pas favorable, Minucius Felix le savait bien. Il n'était pas un chrétien de naissance, mais un lettré converti, et l'on soupçonne à quelques mots qui lui échappent que sa conversion ne s'était pas accomplie sans peine. Il connaissait donc à merveille, et par son expérience personnelle, d'où venait la résistance que la société lettrée opposait à la doctrine du Christ : c'était, n'en doutons pas, de la peine qu'éprouvaient ces gens d'esprit à se séparer des admirations de leur jeunesse, à renoncer à l'étude de la philosophie, à la pratique des lettres, au culte des arts, à dire adieu à tous ces nobles divertissemens qui semblaient seuls donner du prix à la vie. On les croyait incompatibles avec le christianisme, qui paraissait les condamner rigoureusement, et plutôt que de se résigner à les abandonner pour toujours, beaucoup refusaient de devenir chrétiens. Minucius Felix voulait prouver que ce sacrifice n'était pas nécessaire. Au lieu d'insister, comme faisaient tant d'autres, sur les différences qui séparent la sagesse antique de la doctrine chrétienne, il fait voir que souvent elles s'accordent. On veut faire des philosophes d'autrefois des adversaires irréconciliables des disciples du Christ; quelle erreur! « Leurs opinions sont tellement semblables qu'on est forcé de croire ou que les chrétiens d'aujourd'hui sont des philosophes ou que les philosophes d'autrefois étaient déjà des chrétiens. » Et le voilà qui va chercher dans Zénon, dans Aristote, dans Platon les vérités que les docteurs de l'église ont depuis reprises et confirmées. C'est précisément le travail auquel se livrent aujourd'hui les ennemis du christianisme pour montrer qu'il n'était pas nécessaire, qu'il n'a rien apporté de nouveau dans le monde, et Minucius Felix employait pour le défendre les argumens dont on se sert pour l'attaquer. Le christianisme prêche l'unité de Dieu ; mais les plus grands philosophes l'avaient proclamée avant lui : « Leurs idées à ce sujet sont tout à fait les nôtres. » Il glorifie la pauvreté, il honore les martyrs; mais le paganisme lui-même ne tient-il pas en haute estime le mépris des biens de la fortune, n'a-t-il pas ses martyrs aussi, les Mucius Scœvola, les Regulus, « qu'il porte jusqu'au ciel? » Pour montrer que sur la nature de Dieu et ses rapports avec le monde, sur l'immortalité de l'âme, sur l'existence et le rôle des démons, la doctrine des philosophes n'est pas aussi contraire qu'on le dit à celle de l'église, il les cite, il les commente, il transcrit de longs passages de leurs œuvres, heureux qu'ils puissent trouver quelque place dans l'écrit d'un docteur chrétien. S'il leur fait des emprunts si peu voilés, ce n'est pas simplement pour faire voir « qu'il sait par cœur les bons auteurs; » il a d'autres intentions et

un dessein plus noble que de s'attirer les applaudissemens et de satisfaire sa vanité. Chaque fois qu'il cite ainsi textuellement Cicéron, Sénèque ou quelque autre, il semble se retourner vers les détracteurs dédaigneux du christianisme et leur dire d'un air de triomphe : « Vous voyez bien que nous ne sommes pas des barbares! Ces philosophes, dont vous êtes si fiers, nous pouvons invoquer aussi leur autorité. Loin de nous condamner, comme on le prétend, ils avaient pressenti nos croyances, ils étaient déjà chrétiens sans le savoir. Et vous aussi, vous pouvez le devenir sans vous mettre en contradiction avec eux, sans craindre qu'ils vous blâment, sans être forcés de renoncer à les lire et à les admirer. » Minucius pensait donc qu'entre la sagesse antique et la religion nouvelle il n'y avait qu'un malentendu, et il voulait le faire cesser. Le premier peut-être il a travaillé à unir ensemble les deux élémens qui forment notre société moderne. Ce n'est certes pas l'œuvre d'un rhéteur vulgaire, et l'on ne peut pas dire que « cet avocat en vacances, » comme l'appelle dédaigneusement M. Aubé, tentât une entreprise qui fut sans profit et sans grandeur.

Ce dessein se retrouve dans tout son ouvrage. — A côté des opinions qui étaient communes au christianisme et à la philosophie, il y en avait qui appartenaient au christianisme seul et qui devaient choquer ce grand monde auquel l'*Octavius* s'adressait. S'il ne peut pas tout à fait les taire, il en parle le moins possible. Du Christ lui-même il ne dit qu'un mot. Pour répondre à ceux qui croient que les chrétiens adorent un homme crucifié, il se contente de leur dire : « Vous êtes très loin de la vérité; » et il ne leur donne pas d'autre explication. Nulle part il ne parle des dogmes, et il semble vouloir réduire le christianisme à n'être qu'une réforme morale. « S'abstenir de toute fraude, dit-il, c'est la meilleure des prières; sauver son prochain d'un danger, c'est le plus efficace des sacrifices. Voilà les victimes, voilà le culte que nous offrons à Dieu. Chez nous, c'est le plus juste qui est le plus religieux. » Il triomphe du beau spectacle que présente au monde la société chrétienne, il montre en quelques phrases énergiques et précises pourquoi cette réforme morale l'emporte sur toutes celles qui avaient été tentées jusque-là dans les écoles philosophiques. On y a écrit de beaux ouvrages et prononcé de beaux discours, mais toute cette sagesse n'est pas entrée dans la pratique. « Nous autres, dit-il, nous ne nous contentons pas d'avoir un extérieur vertueux, nous portons la vertu dans nos cœurs; nous ne disons pas de grands mots, nous les vivons, *non grandia loquimur, sed vivimus.* » Ainsi le christianisme a mis dans la vie ce que les philosophes avaient laissé dans leurs livres. « Il se glorifie d'avoir atteint ce qu'ils ont cherché avec tant de peine sans parvenir à le trouver. Est-ce une raison d'être

ingrats envers Dieu et mécontens de nous-mêmes si cette moisson de vérité depuis longtemps semée dans le monde vient enfin de mûrir? » Voilà ce qu'il convenait de dire à cette société élégante pour vaincre ses préventions et l'attirer à la foi nouvelle. Nous savions déjà de quelle manière l'Évangile s'est répandu chez « les foulons et les cordonniers; » le livre de Minucius nous montre comment on le prêchait aux gens du monde.

II.

Nous voici arrivés à celui qui fut le plus vigoureux ennemi du christianisme au second siècle. Il convient de s'arrêter un moment devant cette énergique figure. C'est un hasard, et un hasard fort heureux, qui nous a conservé la plus grande partie du « Discours véritable » de Celse. Vers le temps d'Alexandre Sévère, un chrétien pieux, qui sans doute l'entendit vanter par des païens dans des polémiques religieuses, eut l'idée de le signaler à Origène, qui était alors le grand docteur de l'église, et de lui demander d'en faire une réfutation. Origène ne connaissait pas l'ouvrage, et il n'en saisit pas du premier coup toute la portée. Il pensa d'abord qu'il suffisait d'y répondre à grands traits et sans insister sur les détails; mais en avançant il s'aperçut que l'adversaire était plus sérieux qu'il ne le croyait, et méritait une réfutation minutieuse et complète. Il se mit donc à le suivre pas à pas, et, pour qu'on ne pût pas l'accuser d'affaiblir ou de dénaturer ses raisonnemens, il s'astreignit autant que possible à reproduire ses expressions.

Ainsi Celse à peu près entier se trouve dans Origène : c'est ce qu'on avait toujours soupçonné; c'est ce qu'un savant français, M. J. Denis, a récemment établi avec beaucoup de détails et une grande abondance de preuves. Il ne restait qu'à tirer le petit livre du philosophe païen de l'ouvrage où son contradicteur l'a si longuement réfuté. Un théologien de l'université de Zurich, le docteur Keim, l'a fait en 1873 dans un livre intitulé *Celsus' wahres Wort*, qui contient quelques opinions contestables, mais où la plupart des questions qui concernent Celse sont traitées d'une manière définitive. M. Aubé, dans le volume que nous étudions, a cru devoir reprendre le même travail. Il a beaucoup emprunté à son devancier, mais à l'occasion il le discute et le complète. Nous avons, grâce à lui, le traité de Celse traduit pour la première fois en français. Il ne nous le rend pas tout entier sans doute, et Origène en a plus supprimé qu'il ne le dit; mais l'essentiel y est, et depuis qu'on peut le lire de suite, sans être arrêté à tout moment par des contradictions et des réfutations indigestes, il me semble qu'on en saisit mieux l'importance. Tel qu'il est, et malgré les lacunes qui le déparent, c'est en quelques

pages un des pamphlets les plus violens et les plus forts qu'on ait jamais dirigés contre le christianisme (1).

L'importance de l'ouvrage nous fait vivement souhaiter d'en connaître l'auteur. Quel pouvait être ce Celse qui s'avisa d'écrire contre les chrétiens, et à quelle époque son ouvrage fut-il publié? Origène, qui aurait dû le savoir, ne répond pas à ces questions d'une manière très précise. Le renseignement le plus sûr qu'il nous donne, c'est que l'auteur du livre auquel il a entrepris de répondre « n'est plus parmi les vivans, et qu'il y a longtemps qu'il est mort; » il ajoute « qu'il a vécu au temps d'Hadrien et au-delà. » A la façon dont il en parle, M. Keim, et après lui M. Aubé, sont convaincus que c'est le même personnage à qui Lucien a dédié son dialogue du *Faux Prophète*. D'autres au contraire en doutent, et font remarquer que ce Celse auquel s'adresse Lucien devait être un épicurien de doctrine et qu'il avait écrit contre les magiciens, tandis que le nôtre est disciple de Platon et qu'il paraît croire à la magie. Dans tous les cas, ce qui est sûr, ce que M. Keim a établi d'une manière qui me semble irréfutable, c'est que l'ouvrage a été composé en 178, c'est-à-dire à la fin du règne de Marc-Aurèle.

Il est écrit en grec; mais ce n'est pas une raison de croire, comme on l'a fait, que l'auteur habitât Alexandrie ou Antioche. C'est en grec aussi que Marc-Aurèle, tout empereur qu'il était, rédigeait ses pensées. M. Keim essaie de prouver que le livre de Celse a dû être composé en Italie et qu'il est l'ouvrage d'un Romain. De preuve directe, à vrai dire, il n'en a pas, mais tout se réunit pour le faire croire. Celse est un sujet dévoué, il n'entend pas qu'un citoyen déserte ses devoirs; il veut qu'on aide le prince à gouverner l'état en prenant part aux fonctions publiques; il ne peut comprendre qu'on refuse de jurer par le chef de l'empire. « Il n'y a pas de mal à le faire, dit-il, car c'est entre ses mains qu'ont été remises les choses de la terre, et c'est de lui que nous recevons tous les avantages de la vie. » Celse est un patriote ardent, et ce qui l'excite surtout contre le christianisme, c'est qu'il est convaincu qu'il expose

(1) Au dernier moment, nous recevons un ouvrage nouveau sur Celse; c'est une thèse de doctorat soutenue par M. Pélagaud devant la faculté des lettres de Lyon, et qui fait honneur au jeune savant qui l'a faite et à la faculté qui l'a inspirée. Il est seulement fâcheux que, dans cette *Étude sur Celse*, M. Pélagaud ait cru devoir remonter trop haut. Il n'était pas absolument nécessaire, pour nous raconter « la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme naissant, » de nous faire un tableau de la religion romaine et des origines du christianisme. Ces généralités, quoique d'ordinaire bien présentées, sont inutiles, et l'intérêt véritable du livre ne commence que quand on est enfin arrivé à Celse. M. Pélagaud connaît bien son auteur, il a lu avec soin les critiques allemands qui l'ont étudié. Comme M. Aubé, il part de l'ouvrage de Keim; il en discute les conclusions, et il émet pour son compte quelques conjectures ingénieuses dont j'aurai l'occasion de parler. C'est en somme un début heureux et qui promet.

l'état aux plus grands périls. Un Grec n'éprouverait pas autant de passion pour la grandeur et la durée de l'empire. Ils ont beau célébrer d'un ton lyrique les mérites du peuple qui les a vaincus et s'évertuer à flatter leurs maîtres, sous leurs protestations les plus bruyantes d'admiration et d'obéissance se cache toujours un sentiment de dédain ou un levain d'envie. Il est donc très probable que Celse était un Romain de naissance, ou tout au moins un de ces Grecs, comme Dion Cassius, que leurs liaisons, leurs habitudes ou leur séjour dans les fonctions publiques avaient faits Romains de cœur.

Mais ce Romain n'avait pas tous les préjugés de son pays : il ne se contentait pas d'aimer la philosophie grecque et de la connaître à fond, sa curiosité s'étendait à tout. Origène, qui le loue le moins qu'il peut, est bien forcé de l'appeler « un homme très savant et fort instruit.» Quoiqu'il fût un zélé conservateur et qu'il se retournât volontiers vers le passé, il s'enquérait aussi des choses nouvelles. Alors, comme aujourd'hui, les problèmes religieux préoccupaient beaucoup les esprits. Il y avait des gens qui ne se contentaient pas de les étudier, comme les anciens sages, par des réflexions et des méditations solitaires; ils couraient le monde pour connaître de plus près les religions des divers peuples, ils visitaient tous les temples, assistaient à toutes les fêtes et se faisaient initier à tous les mystères. Tels étaient Apulée et ce Cléombrote de Samos dont Plutarque nous dit qu'il avait parcouru l'Égypte et les bords de la Mer-Rouge « non pour faire le commerce, car il était riche, mais pour rassembler les élémens de ses études théologiques. » Celse a-t-il fait comme eux? On est tenté de le croire, quand on le voit si instruit des cultes de l'Orient. Une fois même, il semble le dire en termes exprès. Il est amené à parler de ces prétendus prophètes qui, de son temps, couraient la Phénicie ou la Palestine, annonçant qu'ils étaient les fils ou les envoyés de Dieu, que la fin du monde approchait et qu'ils reviendraient au dernier jour honorer ceux qui les auraient bien reçus et plonger les autres dans le feu éternel. « De ceux-là, dit-il, j'en ai entendu plus d'un de mes oreilles, et, après les avoir convaincus, je les ai amenés à avouer leur point faible, et qu'ils débitaient au hasard tout ce qui leur passait par la cervelle. »

Dans ses excursions à travers les religions de tous les peuples, il ne pouvait manquer de rencontrer bientôt le christianisme. C'était la plus nouvelle de toutes, et celle aussi dont les progrès avaient été le plus rapides. Elle s'avançait sans bruit, profitant des sévérités autant que des faveurs des princes, grandissant pendant la paix, fortifiée par les persécutions et recueillant sur sa route les mécontens et les désabusés des autres cultes. Il est naturel qu'elle ait tenté la curiosité de Celse et qu'il ait voulu la connaître à fond. C'était un dessein assez nouveau. Jusque-là le mépris qu'on éprou-

vait pour les chrétiens empêchait d'étudier sérieusement leurs doctrines; aussi, dans ces premières années, les écrits et les discours de ceux qui les attaquaient devaient-ils contenir plus d'injures que de raisons. Celse eut le mérite de comprendre que le temps des injures vagues était décidément passé. On pouvait détester le christianisme; il n'était plus possible de le dédaigner : ses conquêtes rapides effrayaient tout le monde. Baur a raison de dire que la façon sérieuse dont Celse le traite, les études qu'il a faites et la peine qu'il se donne pour le confondre indiquent assez les préoccupations qu'il causait dès lors aux hommes d'état et aux esprits sensés. Tous ceux qui se sont occupés de Celse dans ces dernières années, M. Keim, M. Aubé, M. Pélagaud, rendent hommage à sa science profonde. Il connaissait parfaitement la Bible, ce qui lui a permis d'user dans son livre d'un artifice ingénieux de controverse : comme un païen pouvait être suspect d'ignorance ou de prévention, il y a introduit un docteur juif qui argumente tour à tour contre Jésus et les chrétiens. La façon dont il le fait parler, les raisonnemens qu'il lui prête, prouvent qu'il était tout à fait au courant de la polémique juive contre le christianisme. Il a lu les évangiles et les épîtres de Paul, dont il cite textuellement quelques passages. M. Pélagaud pense qu'il a dû profiter beaucoup des écrits de saint Justin. Qui sait s'il n'était pas présent aux luttes du saint apologiste contre le cynique Crescens? C'était une fête pour un curieux comme lui, et soyons sûrs que, s'il se trouvait à Rome, il n'a pas manqué d'y assister. Il s'est faufilé sans doute dans les réunions de toutes les églises dissidentes. Il connaît si bien les diverses sectes des gnostiques, les marcelliniens, les harpocratiens, les marcionites, etc., que son érudition embarrasse Origène lui-même. Pour étudier le christianisme orthodoxe, qu'il appelle « la grande église, » il s'est entretenu avec des prêtres, il a lu des livres obscurs de controverse, il a fait parler des bavards, en sorte qu'il peut dire d'un ton de satisfaction visible : « Je sais tout ce qui se fait et se dit parmi eux! »

En approchant les chrétiens de plus près, il dut sentir beaucoup de ses anciennes préventions se dissiper. Le fait est que, quelque sévère qu'il soit pour eux, on ne retrouve plus chez lui les accusations ridicules qu'on avait jusque-là répétées. Il n'est plus question du dieu à tête d'âne qu'ils adorent, des incestes qui se commettent dans leurs réunions, et des petits enfans qu'ils mangent pendant le repas sacré. Il n'affirme pas non plus sans aucune preuve, comme Tacite, que ce sont des gens « détestés pour leurs abominations et qui méritent le dernier supplice; » au contraire, il avoue « qu'il en est parmi eux dont les mœurs sont honnêtes et qui ne manquent pas de lumières. » Ce qui est bien plus remarquable encore, c'est qu'il ne songe plus à leur reprocher d'être fidèles à leur foi et de braver

la mort plutôt que d'y renoncer. C'était un crime irrémissible pour Pline le Jeune. « Quels que soient les faits qu'ils avouent, écrit-il à Trajan, je n'ai pas hésité à penser que leur obstination et leur inflexible entêtement méritaient d'être punis; » et il les envoyait au supplice parce qu'ils refusaient d'être parjures. Celse parle d'une autre façon : « Je ne saurais, dit-il, leur reprocher leur fermeté. La vérité vaut bien qu'on souffre et qu'on s'expose pour elle, et je ne veux pas dire qu'un homme doive abjurer la foi qu'il a embrassée ou feindre de l'abjurer pour se dérober aux dangers qu'elle peut lui faire courir parmi les hommes. » Ce sont là, il faut le reconnaître, de nobles sentimens, qui montrent une étendue et une liberté d'esprit singulières chez un contemporain de Fronton.

Celse a été pourtant bien sévère, bien injuste pour les chrétiens, et cette sévérité, qui l'entraîne à des erreurs étranges, paraît assez surprenante chez un esprit qui avait d'abord semblé si large et si éclairé. Peut-on tout à fait l'expliquer par l'ardeur de ses convictions et les exigences de sa foi? Je ne le crois pas. Les plus intolérans, dans les querelles religieuses, sont d'ordinaire les sceptiques et les dévots, les premiers parce qu'ils ne comprennent pas qu'on ait une opinion, les seconds parce qu'ils ne peuvent pardonner qu'on en ait une autre qu'eux. Or Celse n'est pas un sceptique, comme Lucien, ni même un indifférent. M. Freppel s'est étrangement trompé quand il fait de lui, comme de Voltaire, un matérialiste acharné à détruire le christianisme, sans avoir aucune doctrine philosophique à lui substituer. Il a au contraire des idées bien arrêtées et tout un système de croyances; mais ce n'est pas non plus un fanatique. Il croit, comme tous les sages de l'antiquité, à l'existence d'un Dieu unique, qu'il retrouve dans toutes religions du monde. « Qu'importe, dit-il, qu'on l'appelle Jupiter, ou le Très-Haut, ou Adonaï, ou Sabaoth, ou Ammon, comme les Égyptiens, ou Pappæos, comme les Scythes? » Sous ces dénominations diverses, c'est le même Dieu que le monde entier adore. Ce Dieu, pour Celse, est le Dieu des philosophes, surtout celui de Platon. Il réside au ciel, et ne peut pas en être descendu, ainsi que le prétendent les chrétiens, pour s'incarner dans un homme. « Prenons les choses de haut, dit-il, et raisonnons un peu : Dieu est bon, beau, heureux; il est le souverain bien et la beauté parfaite. S'il descend dans le monde, il subira nécessairement une déchéance, sa bonté se changera en méchanceté, sa beauté en laideur, sa félicité en misère, sa perfection en une foule de défauts. Qui donc voudrait changer de la sorte? Une altération de cette espèce est compatible sans doute avec une nature mortelle, mais l'essence immortelle doit demeurer nécessairement identique et immuable. J'en conclus qu'un pareil changement ne

saurait convenir à Dieu. » Cet argument, dirigé contre le Dieu des chrétiens, se retourne à plus forte raison contre ceux de la fable, qui vivent avec les hommes et qui leur ressemblent. Celse ne l'ignore pas, mais la mythologie populaire lui est indifférente, et il laisse percer à plusieurs endroits le dédain qu'il ressent pour elle. A aucun prix, il ne veut d'un Dieu matériel, et c'est ce qui lui fait repousser avec tant d'énergie la manière dont les Juifs racontent la création. « Non, il n'est pas permis de dire que Dieu parle et qu'il travaille, car il n'a ni main, ni bouche, ni rien de ce que vous lui attribuez; non, Dieu n'a pas fait l'homme à son image, parce qu'il n'a pas la forme de l'homme, ni d'aucune autre chose sensible. Il ne s'est pas reposé le sixième jour comme un lâche ouvrier que le travail fatigue et qui a besoin de chômer pour se refaire. » Voilà, à ce qu'il semble, un défenseur du paganisme qui compromet sa cause. Sous prétexte de combattre le Dieu de la Bible, il s'éloigne étrangement aussi des divinités de la fable. Il y revient pourtant, grâce à la théorie platonicienne des démons, qui fut si commode aux grands esprits de ce temps pour s'accommoder avec les religions populaires. Si le grand Dieu reste immobile dans le ciel, les démons, sorte de divinités intermédiaires, ministres et serviteurs du Dieu suprême, sont chargés par lui de veiller sur le monde et de distribuer ses bienfaits aux hommes. C'est à eux que Celse rapporte tous les récits de la mythologie. Les dieux antiques perdent ainsi beaucoup de leur importance, puisqu'ils sont tous relégués au second rang, et, de maîtres qu'ils étaient, deviennent des serviteurs. On doit néanmoins les adorer, car ils peuvent nous être fort utiles, et le grand Dieu n'en sera pas plus jaloux que le grand roi ne songe à se blesser des hommages qu'on rend à ses satrapes. Telles étaient les théories religieuses de Celse et de beaucoup d'esprits distingués de cette époque. Elles ne semblaient pas de nature à faire des fanatiques : des philosophes qui n'acceptaient les divinités populaires qu'au moyen d'un compromis ne pouvaient pas être bien ardens pour elles; comme ils n'y croyaient guère pour leur compte, ils n'étaient pas disposés à verser le sang de ceux qui n'y voulaient pas croire. A la vérité, Celse subit par momens l'influence de son siècle, qui était porté à la dévotion. Il ne parle de Dieu qu'avec une émotion sincère, et déclare « que ceux qui ont l'âme pure se portent d'un élan naturel vers lui et ne désirent rien tant que de diriger toujours de ce côté leur pensée et leur entretien. » Sa religion, toute vague qu'elle est dans ses principes, a parfois des élans pleins de passion. « Jamais, dit-il, en aucune occasion, il ne faut abandonner Dieu, ni en public, ni en particulier. Nous devons continuellement, et dans nos paroles, et dans nos actions, et même quand nous ne parlons ni n'agissons, tenir notre âme élevée vers Dieu. » C'est tout

à fait de cette façon que s'expriment Épictète et Marc-Aurèle. On trouve aussi chez lui, comme chez tous ses contemporains, des complaisances fâcheuses pour les devins et pour la magie. Il croit aux oracles, il redoute les sortilèges, il pense qu'avec certaines recettes on peut guérir les maladies et opérer des prodiges. Ce sont des concessions que ce sage, au fond si peu superstitieux, fait à l'esprit de son temps. Mais, malgré ces nuances de dévotion qui se mêlent à sa philosophie, on ne peut pas dire, je crois, que ses convictions religieuses l'aient seules entraîné à combattre les chrétiens. Il s'y joignait, comme on verra, d'autres sentimens, surtout des préoccupations patriotiques, et c'est ce mélange qui a donné à sa polémique un caractère si violent.

La polémique de Celse contre les chrétiens, si on la débarrasse de beaucoup de détails accessoires et de développemens parasites, se résume en deux argumens principaux. Il essaie d'établir que tout ce qui est bon et sage dans leur doctrine leur vient des Grecs, et que tout ce qui est nouveau ne vaut rien.

Le premier de ces deux argumens a pris, depuis Celse, une grande importance. C'est un de ceux dont se servent le plus volontiers aujourd'hui les adversaires du christianisme. Ils veulent établir qu'il a tout emprunté de ses devanciers, et fouillent avec une science et une sagacité merveilleuses les religions et les philosophies antiques pour y découvrir l'origine des idées chrétiennes. Celse est encore très loin de ces études approfondies, et il affirme ici beaucoup plus qu'il ne démontre. Quelques citations d'anciens philosophes lui suffisent pour déclarer « que les chrétiens n'ont presque rien dit de nouveau. » Il ne doute pas que leurs premiers apôtres n'eussent « une vague connaissance des livres de Platon, » et qu'ils n'en aient tiré ce qu'il y a de plus élevé dans leurs doctrines. Même leurs beaux préceptes sur le pardon des offenses et la charité, il ne veut pas leur en faire honneur, et croit les retrouver chez Platon et chez les hommes divins qui vivaient avant lui. La manière dont Origène réfute Celse sur ce point me paraît victorieuse. Il accorde, comme Minucius Felix, que les vérités développées par le christianisme ont été souvent entrevues par les anciens sages, mais il ajoute « qu'elles n'avaient pas chez eux la même force pour gagner les âmes et les bien disposer. » Il me semble que c'est la meilleure réponse qu'on ait faite à ceux qui partagent les idées de Celse.

Quand il s'agit de montrer que tout ce que les juifs et les chrétiens ont tiré d'eux-mêmes et imaginé tout seuls est ridicule, Celse triomphe. La Bible lui semble pleine d'absurdités. Comment admettre « que Dieu a de ses mains fabriqué un homme, qu'il a soufflé sur lui, tiré une femme d'une de ses côtes, qu'il leur a donné des ordres contre lesquels un serpent s'est élevé, et que ce serpent à la fin a pré-

valu contre les commandemens de Dieu, fable bonne pour de vieilles femmes, récit où, contre la piété, on fait Dieu si faible dès le commencement qu'il ne peut se faire obéir d'un seul homme qui est son ouvrage. » Il distingue en termes très nets et très précis la différence qui sépare l'ancienne loi de la nouvelle. « Comment le Dieu des Juifs leur commande-t-il par l'organe de Moïse de chercher les richesses et la puissance, de se multiplier de façon à remplir la terre, de massacrer leurs ennemis, sans épargner les enfans, et d'en exterminer toute la race? Comment les menace-t-il, s'ils manquent à ces lois, de les traiter en ennemis déclarés, tandis que son fils, l'homme de Nazareth, donne des lois tout opposées, déclare que le riche n'aura pas accès auprès de son père, ni celui qui recherche la puissance, ni celui qui affecte la sagesse ou la gloire; enseigne qu'on ne doit pas plus s'inquiéter des besoins et de la subsistance de chaque jour que ne font les corbeaux, qu'il faut se mettre moins en peine du vêtement que les lis, que, si on vous donne un coup, il faut se présenter pour en recevoir un autre? Qui donc ment ici, de Moïse ou de Jésus? Est-ce que le père, quand il a envoyé son fils, a oublié ce qu'il avait dit en tête-à-tête à Moïse? Est-ce qu'il a changé d'opinion, condamné ses propres lois, et chargé son délégué d'en promulguer de nouvelles? » Il reprend, en l'accompagnant d'un commentaire railleur, tout le récit de la vie de Jésus; il prétend expliquer ses miracles, il plaisante sur sa naissance et sur sa mort, surtout il nie sa résurrection. « Vivant, il n'avait rien pu pour lui-même; mort, — prétendez-vous, — il ressuscita et montra les marques de son supplice et les trous de ses mains. Mais qui a vu cela? Une femme hystérique, à ce que vous dites vous-mêmes, et quelque autre peut-être de la même troupe ensorcelée. S'il voulait faire éclater réellement sa divinité, il fallait qu'il se montrât à ses ennemis, au juge qui l'avait condamné, à tout le monde en général. De son vivant, il se prodiguait en prédications, après sa mort, il ne se fit voir qu'en cachette et à quelques affiliés. Son supplice a eu tout le monde pour témoin, sa résurrection n'en a eu qu'un seul : il fallait que ce fût tout le contraire. »

Voilà le ton de la polémique de Celse : spirituelle et violente, elle ne manque pas ordinairement d'habileté, mais on y trouve aussi quelques maladresses dont Origène triomphe aisément. Quoiqu'il soit plus éclairé et mieux instruit que les autres ennemis du christianisme, il y a des préjugés de secte et de nationalité dont il ne peut pas tout à fait se défendre. Autour de lui, on est tenté d'apprécier le mérite d'une religion par le caractère des peuples qui la pratiquent. Il a nui beaucoup au christianisme dans l'estime des Grecs d'avoir pris naissance en Judée; quelque chose du mépris qu'on éprouvait pour les Juifs en est retombé sur lui. Celse non

plus ne les aime guère. Il est surtout indigné de leur orgueil, et quand il les entend se vanter d'être le peuple élu et l'objet des faveurs du Très-Haut, il lui semble voir « une foule de chauves-souris, de fourmis sortant de leurs trous, de grenouilles campées près d'un marais, de vers tenant assemblée dans le coin d'un bourbier, qui se disent entre eux : C'est à nous que Dieu révèle et annonce d'avance toutes choses ; il n'a souci du monde entier, il laisse les cieux et la terre rouler à l'aventure pour ne s'occuper que de nous seuls. Avec nous seuls il communique par ses messagers et ne cesse de nous en envoyer. Nous venons après lui, nous qu'il a faits entièrement à son image. Tout nous est soumis, la terre, l'eau, l'air et les astres, tout le reste du monde a été fait pour nous et destiné à notre service (1). » Ne soyons donc pas surpris qu'au début de son livre Celse fasse remarquer que le christianisme est sorti « d'une source barbare, » ce qui jette tout d'abord quelque défaveur sur les chrétiens. Il est vrai qu'il s'empresse d'ajouter qu'il ne leur en fait pas un reproche. « Les barbares, dit-il, sont très capables d'inventer des dogmes, mais leur sagesse vaut peu par elle seule. Il faut que la raison grecque s'y ajoute pour la perfectionner, l'épurer et l'étendre. » Rien n'est plus profond et plus juste que cette observation, et le triomphe même du christianisme en a vérifié l'exactitude. Il n'est devenu le maître du monde qu'à la condition de subir l'influence de la Grèce et de se laisser, pour ainsi dire, achever par elle. On sait les emprunts que sa théologie a faits aux doctrines de Platon, et que, lorsque l'église voulut avoir une littérature, elle fut bien obligée d'imiter les formes de l'art grec.

Mais Celse va trop loin dans son enthousiasme pour la Grèce, et l'orgueil d'appartenir, au moins par l'éducation, à cette race privilégiée trouble véritablement son esprit. Même ces récits merveilleux que sa raison condamne, ces vieilles légendes dont il nous dit « qu'il n'y ajoute guère foi, » son imagination en subit toujours le charme. Il a peine à concevoir qu'on les abandonne et qu'on y renonce de bon cœur. Pourquoi donc les juifs et les chrétiens se sont-ils donné la peine d'inventer des fables ridicules quand ils en

(1) A ce propos, Celse se livre à une longue discussion pour établir qu'il est puéril de prétendre que toutes choses aient été faites pour l'homme ; il pense, au contraire, que c'est l'humanité qui est faite pour l'univers, c'est-à-dire pour concourir à l'harmonie de l'ensemble. « Ici, dit M. Pélagaud, le philosophe antique, précurseur en quelque sorte des théories les plus hardies de la science moderne, se lançait dans un brillant paradoxe pour démontrer l'identité du principe vital chez l'homme et chez tous les êtres vivans, voire la supériorité à certains points de vue des animaux sur l'espèce humaine, supériorité qui permettrait à ceux-ci de prétendre avec vraisemblance que c'est nous qui avons été créés pour eux. Dans l'ardeur de sa polémique contre l'anthropomorphisme judéo-chrétien, Celse en arrivait ainsi à rabaisser en quelque sorte l'homme au-dessous de la brute, à nier la réalité du « règne humain. » — Qui se serait attendu à trouver chez ce païen du second siècle presque un précurseur de Darwin ? »

trouvaient chez Homère de si agréables et de si poétiques? Il plaint sincèrement ces pauvres gens perdus dans un canton de la Palestine et tout à fait illettrés de n'avoir pas connu les chants sacrés d'Hésiode et des autres poètes inspirés du ciel qui leur auraient évité la peine d'imaginer tant d'histoires incroyables et grossières. S'ils ont besoin à tout prix de dieux charnels, qu'on voie des yeux du corps, qu'on entende de ses oreilles et qu'on touche de ses mains, ne peuvent-ils pas aller visiter, par exemple, les sanctuaires d'Amphiaraüs, de Trophonius ou de Mopse? « Là, leur dit-il, vous pourrez vous satisfaire : vous y verrez les dieux que vous souhaitez, non pour une fois et en passant, comme vous avez vu celui qui a fait de vous ses dupes, mais d'une façon permanente; vous en trouverez qui sont toujours là pour ceux qui veulent converser avec eux. » Ce ton ironique et dédaigneux est celui d'un sage qui ne comprend pas chez les autres des besoins qu'il n'éprouve pas lui-même. Platon lui suffit; tout ce qui s'en écarte lui déplaît. Les chrétiens lui semblent des gens mal élevés qui enflent la voix, qui imposent brutalement leurs opinions et menacent toujours du feu éternel. Ah! que Platon a meilleure grâce, lorsqu'il dit à peu près les mêmes choses qu'eux, mais simplement, sans fracas, sans colère, sans proclamer d'un ton d'oracle qu'il a trouvé quelque chose de nouveau et qu'il vient du ciel pour nous l'apporter! L'admiration qu'il éprouve pour cette aimable philosophie et la façon dont elle fut enseignée lui fait oublier les exigences des temps nouveaux. Il ne s'aperçoit pas que ce qui convenait aux contemporains de Périclès ne suffit plus à ceux de Marc-Aurèle, qu'autour de lui les esprits, rassasiés de luttes, fatigués d'erreurs, avides de certitude, cherchent une doctrine solide à laquelle ils puissent définitivement s'attacher, qu'il faut que cette doctrine, pour être au-dessus des discussions, soit imposée au nom d'un Dieu et vienne du ciel. Ces maximes, qui blessent la raison de Celse : « Il faut croire sans examiner, » et « C'est la foi qui sauve, » il ne voit pas que de son temps elles sont tout à fait appropriées à l'état des âmes. En général, ce que Celse saisit le moins, c'est l'opportunité du christianisme. Il lui reproche les doctrines qui convenaient le mieux à cette époque tourmentée, et qui ont fait son succès. Croirait-on qu'il le raille cruellement de s'adresser aux pauvres, aux ignorans, aux déshérités? « Voici de leurs maximes, dit-il : loin d'ici ceux qui ont quelque culture, quelque sagesse, quelque jugement, ce sont de mauvaises qualités à nos yeux; mais que les illettrés, les simples, les esprits bornés et incultes viennent hardiment. » Et il ne s'aperçoit pas que c'est pour avoir appelé à lui ces misérables ou, comme il les nomme dédaigneusement, « ces âmes viles, » trop négligées par la philosophie, que le christianisme a si vite gagné le monde.

Ce qui n'est pas moins surprenant, c'est qu'il n'ait pas compris l'admirable figure du Christ. Ce n'est pour lui que le plus médiocre des charlatans. L'élévation de sa morale, le charme de ses entretiens, la touchante simplicité de sa mort l'ont laissé insensible. Ce Grec, épris de la beauté, ne peut reconnaître en lui un idéal divin. «Si l'esprit de Dieu était en effet descendu dans un homme, il fallait que celui-ci se fît remarquer entre tous les autres par la taille, la beauté, la force, la majesté, la voix et l'éloquence, car il n'est pas possible que celui qui portait particulièrement en soi la vertu divine ne se distinguât en rien du reste des hommes. Or celui-ci n'avait rien de plus que les autres. Et même ils reconnaissent qu'il était petit, laid et sans noblesse. » Quant aux miracles qu'on lui attribue, ce ne sont que des jongleries ordinaires, il n'a rien fait de plus remarquable que ce qu'on raconte « d'Aristée de Proconèse, qui disparut aux yeux miraculeusement, et se fit voir ensuite à diverses personnes et en divers lieux, ou de l'Hyperboréen Abaris, qui possédait le merveilleux pouvoir de se transporter d'un lieu dans un autre avec la rapidité d'une flèche, ou de ce Cléomène d'Astypalée, qui, étant entré dans un coffre dont on tenait le couvercle fermé sur lui, n'y fut plus retrouvé. » Une fois en veine de souvenirs et de comparaisons, il ne s'arrête plus, et parmi ceux à qui des peuples ont rendu un culte et qui en somme valent bien le Christ, il n'hésite pas à citer Antinoüs, que les Égyptiens adorent et qui fait, dit-on, des prodiges. Prononcer le nom du mignon d'Hadrien à propos de Jésus, et mettre à côté l'un de l'autre l'idéal de la pureté et le dernier raffinement de la corruption, c'est montrer à quel point des préjugés vulgaires peuvent égarer même une âme généreuse et un esprit éclairé.

Ces préjugés qui troublent la raison de Celse et les violences qui en sont la suite, il est aisé de voir d'où ils viennent. Ce ne sont pas, on l'a déjà dit, les emportemens d'un dévot qui défend ses dieux, mais plutôt des colères de conservateur qui ne peut pas comprendre qu'on change rien à l'ordre établi. Quand nous disons que le paganisme avait lassé les âmes et qu'elles étaient à la recherche de croyances nouvelles, il faut s'entendre et distinguer. En réalité les religions ne gênent que ceux qui y croient; les indifférens trouvent toujours quelque moyen de s'en accommoder. On vient de voir comment les gens éclairés, grâce à la doctrine platonicienne des démons, arrivaient à unir leur monothéisme philosophique avec le polythéisme de la foule. On sait aussi qu'ils acceptaient les légendes et les croyances même les plus ridicules de la mythologie en les corrigeant par des interprétations savantes, et qu'ils n'éprouvaient pas le besoin de les détruire, puisqu'on leur permettait d'en changer le sens et de les expliquer comme ils le trouvaient bon. De cette manière, ils pouvaient sans hypocrisie et sans scrupule entrer dans les

temples, comme tout le monde, et se mêler aux fêtes publiques. Il arrivait donc, au moins en apparence, que toutes les classes de la société romaine, en participant au même culte, semblaient partager les mêmes croyances, et comme les religions des différens peuples polythéistes reposaient au fond sur un principe commun, l'adoration de la nature, que leurs divinités diverses, n'étant toutes que des personnifications des forces naturelles, avaient ensemble un air de ressemblance, il s'ensuivait qu'on pouvait dire et croire qu'en ce moment le monde entier était à peu près réuni dans la même foi. « Toutes les nations les plus vénérables par leur antiquité, dit Celse, conviennent entre elles sur les principes essentiels. Égyptiens, Assyriens, Chaldéens, Indiens, Odryses, Perses, Samothraciens et Grecs, ont tous des traditions à peu près semblables. » Les chrétiens seuls essaient de troubler cette belle harmonie. Ils prétendent qu'ils viennent établir l'unité dans le monde (1) ; on leur répond que l'unité est faite et qu'au contraire ils risquent de la rompre. Aussi Celse les regarde-t-il comme des brouillons, des factieux que l'esprit de contradiction possède, qui éprouvent le besoin de croire et de dire le contraire des autres. « Si tous les hommes voulaient se faire chrétiens, dit-il, eux-mêmes cesseraient de l'être ; » et c'est cette pensée, que par leurs nouveautés dangereuses ils risquent de troubler la paix publique et la concorde religieuse des nations, qui excite surtout sa colère.

Cette colère va souvent jusqu'à d'étranges excès. Celse écrit son livre pendant un temps de persécution. Il dit expressément dans un endroit que le culte du Christ est banni de toute l'étendue des terres et des mers, et que ses sectateurs sont jetés en prison ou mis en croix. Ailleurs, il leur rappelle que leur Dieu n'a pas tenu les promesses qu'il avait faites à ses fidèles. Les Juifs, qui se flattaient de l'empire du monde, n'ont plus une motte de terre ni un foyer : « Et quant à vous, ajoute-t-il d'un air triomphant, s'il reste encore quelques chrétiens errans et cachés, on les cherche pour les conduire à la mort. » Celse ne trouve rien à reprendre à ces supplices. Le prince a raison de frapper des sujets rebelles qui ébranlent le principe d'autorité ; lui-même, quand il les voit obstinés à vivre autrement que tout le monde, fuyant les cérémonies publiques ou privées pour ne pas rendre hommage aux dieux qui président à tous les actes de l'existence, il perd patience, il s'emporte, il laisse échapper ce cri de haine et de colère : « Alors, qu'ils renoncent à prendre la robe virile, à se marier, à devenir pères, à remplir enfin aucune des autres

(1) Cette unité doctrinale et rigoureuse que les chrétiens veulent établir entre toutes les nations paraît à Celse une pure chimère. « Qui se met cela en tête, dit-il, témoigne bien qu'il n'a rien vu. » Il s'en tient à la communauté d'opinions générale et vague qui unit entre eux tous les peuples polythéistes.

fonctions de la vie commune. Qu'ils s'en aillent ensemble loin d'ici sans laisser graine de leur espèce, et que la terre entière soit débarrassée de cette engeance! » Quand je lis ces paroles violentes, Celse ne me semble plus aussi tolérant et aussi modéré que M. Pélagaud voudrait le faire croire, et je ne puis pas trouver que M. Keim ait tout à fait raison de nous le représenter comme un messager de paix qui vient apporter aux deux partis des conditions équitables.

Ce qui est vrai, ce que M. Aubé fait très justement ressortir, c'est que tout à coup, à la fin de son livre, Celse prenait un autre ton. Origène l'indique suffisamment : « Après cela, dit-il, Celse nous engage à soutenir l'empereur de toutes nos forces, à partager avec lui la défense du bon droit, à combattre pour lui, à porter les armes avec lui, si les circonstances l'exigent; bien plus, il nous exhorte aussi à prendre notre part des fonctions publiques, s'il le faut, pour le salut des lois et la cause de la piété. » Ainsi celui qui menaçait tout à l'heure *exhorte* et *engage :* les railleries et les violences ont disparu pour faire place au pathétique : il finit par implorer ces persécutés qu'il souhaitait voir disparaître du monde. Ce changement est sans doute assez inattendu, mais les circonstances l'expliquent. L'ouvrage de Celse, nous l'avons vu, a été composé à la fin du règne de Marc-Aurèle. Jamais l'autorité n'avait été dans des mains plus honnêtes, jamais le bonheur du monde n'avait paru plus assuré. Rien pourtant ne fut plus triste et plus désolé que les dernières années d'un si grand règne. La peste et la famine ravageaient l'Italie, les barbares se pressaient sur la frontière, l'empereur, malade, découragé, allait partir pour les combattre. Il semblait qu'on pouvait tout craindre, après tant d'espérances trompées. C'est sans doute sous cette impression de tristesse et d'effroi que Celse a écrit la fin de son livre. Son cœur est tout ému des dangers que courent l'empereur et l'empire. Quand il songe « que le monde peut devenir la proie des barbares les plus sauvages et les plus grossiers, » que la civilisation romaine va peut-être périr, « et que c'en sera fait de la gloire et de la sagesse parmi les hommes, » il veut qu'on oublie toutes les querelles intérieures, toutes les rivalités d'opinion, et que toutes les forces s'unissent contre l'ennemi commun, sous la conduite du chef légitime. L'ardent polémiste se tait, c'est le patriote qui parle. — Mais il était difficile que le patriote guérît les blessures cruelles que le polémiste avait faites. Quelque pressant que fût l'appel adressé par Celse aux chrétiens, ils ne pouvaient oublier que celui qui invoquait ainsi leur appui au nom du prince et de la patrie était le même homme qui venait d'attaquer leurs croyances, d'injurier leur Dieu et d'encourager leurs persécuteurs.

III.

A la même époque où Celse composait son « Discours véritable, » un autre écrivain, son ami peut-être, le satirique Lucien, était aussi amené à s'occuper du christianisme. Cet homme d'esprit commença par être un rhéteur comme les autres, courant les grandes villes de l'Orient, de l'Italie, de la Gaule, et donnant des séances publiques où il faisait admirer son éloquence. Mais ce métier qui l'enrichit ne le contentait pas. Le ridicule de ces représentations solennelles, le vide de ces discours pompeux, choquaient son bon sens, et, malgré le profit qu'il y trouvait, il eut le courage d'y renoncer. Il avait aussi traversé la philosophie. Un jour, la parole ardente d'un honnête homme était venue l'arracher au souci de la fortune et du plaisir. Dans un de ses plus curieux dialogues, le *Nigrinus*, il dépeint l'impression que « ce langage divin » vient de produire sur lui; c'est le même effet que le vin fit éprouver aux Indiens, lorsqu'ils en burent pour la première fois. Leur nature violente en fut tellement échauffée qu'ils furent pris d'un vrai délire. « Tu me vois, ajoute-t-il, dans le même état; c'est un égarement divin qui m'agite : je suis ivre de ses discours (1). » Mais les émotions aussi vives sont rarement durables, et la philosophie, qui l'avait si brusquement conquis, ne le garda pas. Cet esprit pénétrant et malin aperçut vite les travers des charlatans qui l'enseignaient, et le contraste choquant de leur conduite et de leurs discours. Il fut rebuté par l'inutilité des problèmes et la faiblesse des solutions. Laissant là cette science vaine, il se confina dans la morale ; il se mit à étudier, comme dans un théâtre, le spectacle infini du monde, regardant d'en haut les actions des hommes, et raillant sans pitié les ridicules et les vices qui s'offraient à lui. Je crois qu'il n'y a pas lieu d'être surpris que, dans le vaste tableau de son temps qu'il nous a laissé, les chrétiens tiennent si peu de place. Le monde qu'il observait était celui des rhéteurs, des sophistes, des lettrés, où le christianisme n'avait pas beaucoup

(1) Un de nos jeunes professeurs, M. Maurice Croiset, vient de publier un travail intéressant sur le *Nigrinus*, où il veut prouver que Lucien avait vingt-cinq ans quand il a composé ce dialogue. Il en résulterait que cette conversion philosophique qu'il y raconte a eu lieu quinze ans avant l'époque où il abandonna la rhétorique; il nous dit en effet qu'il avait quarante ans quand il cessa d'être un rhéteur. M. Croiset a établi sa thèse avec des raisons solides et qu'il ne me paraît pas aisé de réfuter. Il y a pourtant, dans la *Double accusation*, un renseignement curieux, qui semble contredire cette opinion. Lucien y fait entendre, à plusieurs reprises, que c'est seulement après sa rupture définitive avec la rhétorique qu'il a commencé à écrire des dialogues. S'il en était ainsi, il faudrait reculer de quinze ans la composition du *Nigrinus*.

d'accès. Cependant il commençait alors à y pénétrer, il y faisait déjà quelque bruit, et Lucien a été amené par momens à s'en occuper.

Quel effet la religion nouvelle a-t-elle dû lui produire quand il l'a pour la première fois rencontrée? Remarquons d'abord qu'il n'avait pas les mêmes raisons que Celse de lui être contraire. Les ennemis des chrétiens leur faisaient surtout trois reproches : on les accusait d'enseigner des nouveautés, de compromettre la sécurité de l'empire et d'insulter les anciens dieux. C'étaient des crimes qui devaient laisser Lucien assez indifférent, car il les avait presque tous commis pour son compte. Il n'a jamais été atteint de la superstition du passé. C'est un esprit hardi, indépendant, dégagé de préjugés, ennemi des idées reçues, et de même qu'il ne croit pas qu'une opinion soit toujours vraie parce qu'elle est ancienne, il n'est pas d'avis non plus qu'il faut rejeter une vérité quand elle a le malheur d'être nouvelle. Il n'était donc pas de ces conservateurs craintifs à qui les nouveautés des chrétiens faisaient horreur. Je m'imagine aussi qu'il ne devait pas être autant alarmé que Celse des périls auxquels le christianisme exposait l'empire. Assurément il se considère comme Romain, et il éprouve quelque orgueil de l'être. En parlant des victoires remportées par les légions sur les Parthes, il dit volontiers : Nos succès, nos triomphes. Il accepte sans murmurer la décision de la destinée qui a rangé son pays sous les lois des Romains; c'est un sujet soumis, résigné, fidèle, mais il ne se croit pas obligé d'être un sujet enthousiaste. Rome, qu'il a plusieurs fois visitée, lui déplaît. Il n'en a vu que les petitesses et les vices. Tandis qu'Athènes lui semble le séjour de la science et de la liberté, Rome ne lui paraît convenir « qu'à ceux qui n'ont jamais goûté l'indépendance, qui ne connaissent pas la franchise, qui détestent la vérité et dont le cœur est rempli d'impostures, de fourberies et de mensonges. » Ce qui le blesse surtout dans la grande ville, c'est le rôle qu'y jouent ses compatriotes. Ces rhéteurs au beau langage, ces philosophes au front sévère, ces savans, ces artistes, devenus des bouffons et des parasites, se sont faits les humbles complaisans de leurs maîtres. Ils flattent leurs manies, ils encouragent leurs vices, ils participent à leurs débauches. Ce spectacle arrache à Lucien des plaintes éloquentes. Quant à lui, il s'est dérobé de bonne heure à cette servitude; il a vécu le plus souvent loin de Rome, toujours en dehors de son influence et de son action. C'est uniquement sur la Grèce qu'il a les yeux quand il écrit; il ne veut s'occuper que d'elle, et il a comme un parti pris d'ignorer les événemens dont Rome est le théâtre; s'il attaque les délateurs, il ne parle que de ceux qui vivaient jadis à la cour des rois d'Égypte ou de Syrie et

oublie les protégés de Tibère. Lorsqu'il raille les dieux nouveaux qu'on introduit tous les jours dans le ciel, il ne dit pas un mot de l'apothéose des Césars. Il cherche donc à échapper autant qu'il peut à Rome, il veut avant tout rester Grec. On comprend que, dans cette disposition d'esprit, il ne pouvait pas être un patriote aussi zélé que Celse, et que les périls de l'empire lui causaient moins de souci. L'intérêt des dieux lui était encore plus indifférent : ce railleur terrible les a peut-être plus malmenés que les hommes. Il se plaît à les représenter sous des attitudes grotesques et à leur prêter des propos ridicules. Il se moque du culte qu'on leur rend, des sacrifices dont on les accable et de ces dévots qui comptent « que pour quatre bœufs on a la richesse, et la royauté pour une hécatombe. » Il imagine des assemblées célestes, parodie bouffonne des plus belles descriptions d'Homère, où les dieux sont si nombreux qu'ils ne savent où se mettre et parlent tant de langues différentes qu'ils ne parviennent pas à s'entendre. Il suppose que Jupiter se plaint amèrement d'être délaissé pour les nouveaux venus de l'Olympe et lui fait dire, dans un langage plaisant : « Il fut un temps où j'étais tout; alors Dodone et Pise étaient brillantes et célèbres, et la fumée des sacrifices m'obstruait la vue; mais depuis qu'Apollon a établi à Delphes un bureau de prophéties, qu'Esculape tient à Pergame une boutique de médecins, que la Thrace a élevé un Bendidéon, l'Égypte un Anubidéon, et Éphèse un Artémiséon, tout le monde court à ces divinités nouvelles, et mes autels sont devenus plus froids que les lois de Platon ou les syllogismes de Chrysippe. » Il le met aux prises avec un raisonneur audacieux qui entreprend de lui démontrer que, si le destin gouverne tout, il est tout à fait inutile d'adresser des prières aux dieux ou de leur faire des sacrifices. Quand Jupiter, à bout d'argumens, se fâche : « Trêve de menaces, lui répond tranquillement le philosophe; tu sais bien qu'il ne peut m'arriver que ce que les Parques ont décidé. » Voilà comment Lucien traite les dieux. Était-il probable qu'après en avoir parlé lui-même avec si peu de respect, il fût tenté de les protéger contre les insolences des chrétiens?

Ainsi Lucien n'était ni un conservateur scrupuleux, ni un patriote dévoué comme Celse, ni un partisan résolu des anciens cultes, mais un sceptique que tous ces grands intérêts laissaient assez froid et qui n'éprouvait pas le besoin de se mettre en campagne pour les défendre. La seule raison qu'il pouvait avoir de malmener les chrétiens, c'est précisément qu'il était sceptique, que toutes ces affirmations hardies sur la nature de Dieu et la destinée de l'âme lui semblaient ridicules, que, ne pensant pas qu'on pût jamais avoir de ces choses une connaissance assurée, il ne pouvait pas com-

prendre qu'on se donnât la peine de changer de religion, c'est-à-dire de changer d'erreur, et qu'il était toujours tenté de croire que des gens qui disputent avec tant d'ardeur sur ces chimères, et qui même sont capables de braver la mort pour en maintenir la vérité, ont perdu le sens. Sur les chrétiens, comme sur tous les autres fanatiques de ce siècle, voilà quelle devait être son opinion.

On peut voir dans le livre de M. Aubé la liste assez longue des passages où l'on a cru que le satirique faisait allusion aux chrétiens; mais il faut beaucoup de complaisance pour les y reconnaître. En réalité, il n'a parlé d'eux que deux fois, dans le dialogue du *Faux Prophète* et dans celui où il raconte la mort de Pérégrinus (1).

Le *Faux Prophète* est dirigé contre un charlatan célèbre de cette époque, Alexandre d'Abonotichos, qui se faisait passer pour devin et prétendait qu'il était l'objet des faveurs de la Lune. « Comme il savait que la vie humaine est soumise à deux tyrans impérieux, l'espérance et la crainte, et qu'un homme qui saurait à propos exploiter l'une et l'autre arriverait vite à la richesse, » il s'avisa d'établir un sanctuaire et un oracle où il annonçait l'avenir. Non-seulement il prédisait le succès des grands événemens politiques et donnait aux généraux des recettes sûres pour vaincre les ennemis, mais il descendait à des soins plus vulgaires : il guérissait les maladies avec des remèdes étranges (2), il promettait de beaux héritages, il faisait retrouver les voleurs et les meurtriers, et comme il avait mis ses oracles à un prix très modéré et qu'il ne prenait à ceux qui le consultaient qu'une drachme et deux oboles (à peu près 1 fr. 20 cent.), il avait beaucoup de cliens. Lucien prétend qu'il gagnait jusqu'à 80,000 drachmes par an. La raison humaine était alors si ébranlée et les imaginations si crédules qu'Alexandre comptait parmi ses dupes les plus grands seigneurs de Rome et l'empereur lui-même, le sage Marc-Aurèle. — A quoi sert donc d'avoir lu Platon et de pratiquer la philosophie? — Cependant Alexandre se trompait souvent, ce qui arrive au devin le plus habile. Il promettait des bonnes fortunes qu'on n'obtenait jamais, il conseillait des entreprises qui ne réussissaient pas, et il annonça même un jour la guérison d'un enfant qui venait précisément de mourir. Il avait alors un moyen infaillible de relever son crédit :

(1) Le *Philopatris*, qui contient des railleries très vives contre les moines, n'est pas de Lucien. Il a été écrit au moment où Julien partait pour son expédition contre les Perses.

(2) On connaît quelques-uns des remèdes qu'il conseillait. Lucien dit qu'il ordonna à un Romain qui se plaignait de douleurs d'estomac de manger un pied de cochon préparé avec de la mauve. Nous ne savons pas si le Romain fut guéri.

il disait que le Pont était rempli d'athées et de chrétiens qui osaient blasphémer indignement contre lui, il laissait croire qu'ils étaient les auteurs des mauvais bruits qu'on répandait et ordonnait de les chasser à coups de pierres. Il avait institué des mystères qu'on célébrait en grande pompe et qui attiraient toute l'Asie. Le premier jour, on les proclamait en disant : « Que tout athée, chrétien ou épicurien, venant espionner nos mystères, soit banni de ces lieux ! » Il est probable que ce mélange d'une secte philosophique avec une religion avait pour dessein de les déconsidérer l'une par l'autre. Ceux qui n'étaient pas assez lettrés pour connaître la philosophie d'Épicure apprenaient à la détester en la voyant unie à la secte des chrétiens dont ils avaient horreur. Ce qui ressort de ce passage, c'est que les chrétiens se moquaient d'Alexandre et de ses oracles; Lucien ne devait pas leur en savoir un mauvais gré, et il veut sans doute leur faire quelque honneur en les mettant à côté d'Épicure, c'est-à-dire « du philosophe dont l'œil perçant pénétrait la nature et qui seul a connu la vérité. » Cette première mention qu'il fait d'eux ne leur est donc pas défavorable, mais ce n'est qu'un mot dont il ne faut pas se hâter de tirer trop de conséquences.

Il en parle plus longuement dans le *Pérégrinus*. Ce dialogue est écrit peu de temps après la mort d'un philosophe cynique qui en l'an 164 donna ce spectacle à la Grèce de se jeter, pendant une fête publique, dans un bûcher en flammes « pour apprendre aux hommes à mourir. » Cette folie, qui transportait d'admiration tant de fanatiques, n'était pas du goût de Lucien. Il n'y voyait qu'une forfanterie absurde, une sorte de délire d'orgueil, dont un homme était victime, sans profit pour l'humanité. A ce propos, il nous raconte la vie entière de Pérégrinus, et le représente comme un vaniteux qui a essayé tous les moyens et fait tous les métiers pour attirer sur lui l'attention des sots. Un moment même, nous dit ironiquement le satirique, « il s'était fait instruire dans l'admirable religion des chrétiens, » et comme il était intelligent et habile, il devint bientôt l'oracle de la secte. Jeté en prison pour ses croyances, il se voit aussitôt entouré d'hommages et de respect par tous ceux qui partagent sa foi. « On ne saurait croire, dit Lucien, leur empressement en ces occasions. » Ils corrompent les geôliers pour le visiter dans son cachot, ils lui apportent de l'argent et lui font faire grande chère. Les villes de l'Asie lui envoient des députés pour lui servir d'appuis, d'avocats et de consolateurs. Mais le gouverneur de la province, qui est un philosophe et en même temps un homme d'esprit, ne veut pas lui donner la satisfaction d'être martyr et le met dehors. Rendu à la liberté, Pérégrinus ne tarde pas à se brouiller avec les chrétiens et se fait cynique. Il se met alors à courir le

monde, avec sa besace et son bâton, prêchant les pauvres, insultant les riches, jusqu'au jour où, pour restaurer sa popularité compromise et faire encore une fois du bruit dans le monde, il se brûle vivant à Olympie.

Ici, comme on le voit, les chrétiens jouent un rôle plus important que dans l'*Alexandre*, et même, si l'on en croit certains critiques, il ne serait question que d'eux depuis le commencement jusqu'à la fin du dialogue. M. Aubé, qui résume et partage leur opinion, est d'avis qu'en racontant le suicide de Pérégrinus Lucien a eu l'intention formelle de se moquer des martyrs. Il reprend tous les traits de ce récit satirique, et dans chacun d'eux il croit trouver une allusion à ce qui se passait quand on menait un chrétien à la mort. Ainsi, selon M. Aubé, nul doute que, dans tout ce petit livre, Lucien n'ait fait, aux dépens des chrétiens, son métier de railleur : Pérégrinus n'est plus ici le philosophe cynique que tout le monde connaissait, mais le pseudonyme d'un évêque. De quel évêque est-il question? — car une fois en voie de conjectures, on a voulu aussi le savoir. — Est-ce d'Ignace d'Antioche, qui périt sous Trajan, ou de Polycarpe de Smyrne, dont la mort était alors toute récente? « Nous croyons, dit M. Aubé, que Lucien ne s'est attaché servilement ni à copier l'histoire d'Ignace ni à reproduire celle de Polycarpe, qu'il n'a pas parodié tel ou tel personnage historique en particulier, mais qu'il a composé son roman satirique en réunissant librement divers traits que ses observations ou les *on dit* lui avaient fournis, que son Pérégrinus est comme un type autour duquel il a groupé des faits et des circonstances empruntés à divers épisodes contemporains, sans se refuser le droit de broder à sa fantaisie. »

C'est ce que j'ai grand'peine à croire, et je vois beaucoup de bons esprits en douter. M. Ed. Zeller, le savant professeur de Berlin, vient de publier sur ce sujet un travail dont les conclusions sont tout à fait contraires à celles de M. Aubé (1). Il est clair, nous dit-il, que Lucien n'avait pas une meilleure opinion du martyre des chrétiens que du suicide de Pérégrinus; mais, s'il avait voulu le dire, il l'aurait dit ouvertement. Est-ce donc un satirique timide et qui aime à voiler sa pensée? Ici d'ailleurs quelle raison avait-il de la dissimuler? Que pouvait-il craindre en attaquant des gens odieux à tout le monde et poursuivis par l'autorité? Pourquoi donc prendre un détour inutile? Quelle idée surtout de les représenter par un homme dont on vient de nous dire que depuis longtemps il les avait quittés et qu'il s'était fait cynique? D'ailleurs quelle ressemblance

(1) Le travail de M. Zeller, intitulé : *Alexander und Peregrinus, ein Betrüger und ein Schwärmer*, a été publié d'abord dans la *Deutsche Rundschau*. Il l'a recueilli ensuite dans le second volume de ses *Vorträge und Abhandlungen* qui vient de paraître.

trouve-t-on entre la mort des chrétiens et celle de Pérégrinus? Le chrétien accepte volontiers de mourir plutôt que de renier sa foi, mais son sacrifice est forcé, et l'église condamne les imprudens qui vont au-devant du supplice. Il a été dénoncé par quelque traître, il est condamné par un juge et traîné par un bourreau. Pérégrinus, au contraire, se jette dans le bûcher sans que personne l'y contraigne. Il a annoncé un an à l'avance qu'il donnerait ce spectacle à ses concitoyens, il y a convié les curieux. Quoiqu'il connaisse les chrétiens et qu'il ait partagé quelque temps leurs croyances, il ne prend pas modèle sur eux; sa conduite est conforme aux principes de la doctrine qu'il professe et non de celle qu'il a quittée. Il n'imite pas Ignace ou Polycarpe, il meurt comme Hercule, le patron des philosophes cyniques.

J'avoue pourtant qu'il est possible de rattacher cette mort au christianisme, mais ce n'est pas tout à fait au sens où l'entend M. Aubé. Lucien raconte que, dans cette dernière scène qui se passa près du bûcher, après que Pérégrinus eut harangué la foule, « les plus niais de l'assistance se mirent à larmoyer et à lui dire : Conservez-vous pour les Grecs. Mais d'autres, plus fermes, lui criaient : Finissez-en! » Que voulaient ceux qui lui faisaient ainsi cette exhortation, ou plutôt cette injonction féroce? Était-ce la curiosité seule qui les rendait avides d'un si repoussant spectacle? Leur cruauté pouvait avoir un autre motif. Il n'est pas douteux que le courage avec lequel les chrétiens confessaient leur foi n'ait beaucoup frappé les esprits. Si leur fermeté semblait à quelques païens illustres, à Marc-Aurèle et à Épictète, une ostentation et une folie, d'autres ne pouvaient s'empêcher d'en être jaloux. Ils souhaitaient montrer au monde qu'on pouvait trouver chez eux les mêmes vertus; ils voulaient par quelque grand exemple détruire l'effet que la mort des chrétiens produisait sur la foule. C'étaient ceux-là sans doute qui, dans la scène d'Olympie, témoignaient une impatience inhumaine et criaient à Pérégrinus d'en finir. Mais ils n'entendaient pas qu'on leur donnât simplement une imitation et une contrefaçon du martyre. C'est un païen qui allait mourir, et il fallait qu'il mourût à la façon païenne. Il s'agissait d'offrir à la Grèce le spectacle d'un philosophe poussant jusqu'à l'héroïsme ce mépris de la vie qu'on enseignait dans les écoles. La fin de Pérégrinus est donc celle d'un sage nourri des préceptes de Zénon et d'Antisthènes; c'est le triomphe du suicide stoïcien.

Ces raisons m'empêchent de croire que Lucien songeât aux chrétiens quand il décrit la mort de Pérégrinus. Si l'on veut savoir ce qu'il pensait d'eux, il faut s'en tenir aux passages où il en parle ouvertement. Il y en a un surtout qui est célèbre et qu'il faut reproduire,

quoiqu'il ait été souvent cité. Après avoir raconté les soins qu'ils prennent de ceux de leur secte qu'on a jetés en prison, et les efforts qu'ils font pour rendre leur captivité plus légère, il ajoute : « Ces malheureux se figurent qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement. En conséquence, ils méprisent les supplices et se livrent volontairement à la mort. Leur premier législateur leur a encore persuadé qu'ils sont tous frères. Dès qu'ils ont une fois changé de culte, ils renoncent aux dieux des Grecs et adorent le sophiste crucifié dont ils suivent les lois. Ils méprisent également tous les biens et les mettent en commun sur la foi complète qu'ils ont en ses paroles. En sorte que, s'il vient à se présenter parmi eux un imposteur, un fourbe adroit, il n'a pas de peine à s'enrichir très vite, en riant sous cape de leur simplicité. » Faut-il dire, avec Preller, que Lucien a tracé dans ce passage « un portrait fort honorable des chrétiens? » Ou doit-on y voir, avec M. Keim, la preuve qu'il ressentait pour eux un violent mépris? Quoique ces deux opinions paraissent contraires, elles peuvent se concilier. C'est évidemment le mépris qui domine. « Il est clair, dit M. Zeller, que, dans son *Pérégrinus*, Lucien éprouve un véritable plaisir à fustiger les chrétiens avec son héros, qu'il tient l'un pour un fanatique, les autres pour des dupes, et tous pour des fous qu'il faut soigner ensemble dans le même hôpital. » Il me semble pourtant qu'il n'est pas trop dur pour ces malheureux. Il ne lui échappe contre eux aucun de ces mots de colère et de haine si fréquens chez son ami Celse. C'est, au demeurant, une folie assez douce dont ils sont atteints, et il est plus porté à les plaindre qu'à les punir. Celse croit la persécution légitime et efficace, Lucien y répugne. Il est de l'avis du gouverneur de Syrie, un vrai philosophe, qui ne voulait pas faire des martyrs, et qui, lorsqu'il voyait des chrétiens assez fous pour braver la mort, les mettait en liberté.

Je ne quitterai pas Lucien sans dire un mot d'une autre question qui a été aussi fort discutée. On s'est beaucoup demandé quelle influence ont pu avoir ses livres sur la propagation du christianisme, et s'il était pour lui un obstacle ou un secours. La réponse n'est pas aisée à faire. Quand on a lu ces railleries terribles dont il accable les anciens dieux, il semble d'abord qu'il servait la nouvelle doctrine; mais on est tenté de croire qu'il lui était nuisible lorsqu'on songe que ses attaques contre un culte atteignaient les autres, qu'il ne distinguait pas entre eux, qu'il était l'ennemi du surnaturel et des religions en général. Il est donc assez difficile de dire s'il faut le prendre pour un adversaire déclaré ou pour un complice secret du christianisme.

Dans tous les cas, qu'il fût allié ou ennemi, le résultat devait être à peu près le même. On est d'accord à penser que, malgré son incomparable esprit, il n'a jamais exercé une action profonde. Ses livres étaient lus avec plaisir, il le dit, et on peut l'en croire; mais s'il charmait ses contemporains, il ne les a pas convertis. Il lui manquait, pour s'emparer d'eux, de partager un peu plus leurs goûts et leurs idées. On ne mène son temps qu'à la condition de marcher avec lui; Lucien s'isole de tout le monde et prend en tout le contre-pied de l'opinion générale. Il abandonne la rhétorique au moment où elle est le plus à la mode; il raille les philosophes quand la philosophie est montée sur le trône avec Marc-Aurèle (1). Il est d'un temps où toutes les âmes sont engagées à quelque superstition, où tous les charlatans font des dupes, où tous les dieux ont des fidèles; et lui seul passe sa vie à se moquer des dieux, à démasquer les charlatans, à bafouer les devins et à rire des oracles. Quelle influence pouvait prendre, sur ces rhéteurs et ces sophistes, sur ces fanatiques de toute école et de toute église, un homme qui semblait prendre plaisir à choquer tous leurs sentimens?

C'est un lieu commun chez nous de le comparer à Voltaire; il est sûr qu'il lui ressemble beaucoup et par plus de côtés encore qu'on ne le trouve ordinairement. Non-seulement il possède son inépuisable gaîté, la même finesse d'esprit, la même fermeté de jugement; mais, comme écrivains, leurs procédés sont semblables. Tous deux ont une façon de s'exprimer nette, vive, sobre; Lucien nous dit qu'on lui reprochait d'avoir abandonné la large période des rhéteurs pour ne parler « qu'en petites phrases écourtées. » De même Voltaire remplace le style ample et majestueux du XVIIe siècle par une phrase plus rapide et qui convient mieux à ses escarmouches légères. Tous deux aussi ont de temps en temps des saillies d'imagination, des élans de fantaisie qui ravissent le lecteur. Ils semblaient condamnés d'avance, étant surtout des railleurs, des sceptiques, qui prêchent le bon sens et la raison, à rester sévères et froids; il n'y a pas d'écrivains, au contraire, dont l'esprit ait plus de caprices et qui se plaisent autant à nous surprendre par des créations inattendues. Écoutez ce début des *Histoires véritables* de Lucien : « Je vais vous raconter des faits que je n'ai pas vus, des aventures qui ne sont pas arrivées. J'y ajoute des choses qui ne peuvent pas être, il faut donc que les lecteurs n'en croient absolu-

(1) Marc-Aurèle venait de se couvrir de gloire en créant à Athènes des chaires de philosophie avec un traitement de 10,000 drachmes (à peu près 10,000 francs : c'est le traitement actuel d'un professeur du Collège de France). Tout le monde célébrait cette libéralité ; Lucien seul y trouve à redire, et en prend occasion pour se moquer de cette philosophie officielle et si bien rentée.

ment rien; » et il se jette aussitôt dans les récits les plus amusans et les plus incroyables. Tout vit, tout s'anime chez lui. Si le tyran veut nier les crimes qu'il a dérobés aux hommes et qu'il croit ensevelis dans la nuit, on en appelle au témoignage de son lit et de sa lampe, qui ont assisté à ses débauches secrètes, et tous les deux viennent publiquement l'accuser. Mais Lucien est un Grec, et ces inventions capricieuses n'étonnent guère chez un compatriote de Platon. En France, nous sommes plus timides : M. Nisard lui-même, qui n'est pas suspect d'être sévère à l'esprit français, regrette que nos écrivains « n'habitent pas plus souvent ce pays de chimères ingénieuses et charmantes dont la Grèce avait fait son domaine propre. » Voltaire est celui peut-être qui l'a le plus visité. Que d'agréables fictions dans ses romans! que de surprises! que d'aventures étranges! et quel charme de voyager avec lui à travers cet Orient impossible, en compagnie de ces Indiens, de ces Chinois, de ces Perses, qui embrouillent sans cesse les idées de leur temps et du nôtre, qui se moquent si plaisamment de nous et d'eux-mêmes! Sous ces folies, quel fond solide et sérieux! que de leçons dans ces extravagances! Il a mis l'invraisemblable au service de la vérité; personne chez nous ne rappelle mieux « les gaillardes escapades » d'Aristophane et la verve bouffonne de Lucien, personne, par momens, n'est plus Grec que cet incorrigible Parisien.

Mais là s'arrêtent les ressemblances : pour l'essentiel, Voltaire et Lucien diffèrent. Lucien n'exprime que ses propres idées, il est en lutte avec tous ses contemporains, il vit isolé de son siècle; Voltaire résume le sien. Il en prend toutes les préférences et toutes les haines, et sa force est doublée par le sentiment qu'il est l'interprète et la voix de tous. C'est sans doute un grand destructeur, mais il ne détruit pas pour le plaisir de détruire : il a ses croyances et son dessein; son air de scepticisme général recouvre un fond d'idées arrêtées, et sous les ruines de l'édifice qu'il renverse on aperçoit les contours de celui qu'il veut bâtir. Lucien semble n'être qu'un sceptique; il ruine les systèmes des autres, mais nulle part il ne nous expose le sien. Il est probable qu'il n'en avait pas, et que le dernier mot de sa sagesse se trouve dans ces paroles qu'il prête à l'un de ses personnages : « Crois-moi, la meilleure vie, la plus sage, est celle des ignorans. Ne poursuis qu'une chose, user bien du présent. Passe en riant devant tout le reste et ne t'attache sérieusement à rien. » Ce n'est pas le langage qu'il faut tenir à une époque agitée, malade, avide d'espérer et de croire, pour l'entraîner avec soi. Aussi, comme je l'ai déjà dit, Lucien eut-il beaucoup de lecteurs et peu de disciples. Il le savait bien, lui qui se rendait compte si nettement des choses. Dans un

de ses plus charmans dialogues, il suppose que l'Olympe est attentif à la dispute de deux philosophes d'Athènes qui discourent sur la Providence. Comme l'épicurien qui la nie est beaucoup plus habile que le stoïcien qui la défend, Jupiter finit par prendre grand'peur. Il craint que, si les hommes sont convaincus que la Divinité ne s'occupe pas des choses humaines, ils cessent d'immoler des victimes, et que les dieux ne perdent leur subsistance. « Que redoutes-tu? lui répond Mercure, qui juge mieux la situation. Est-ce donc un si grand malheur que quelques personnes partagent l'opinion d'Épicure? Il y en aura toujours assez d'autres qui penseront le contraire, la plupart des Grecs, la vile multitude et tous les barbares. » Ceux-là sont les croyans : on voit ce qui reste aux sceptiques.

Je suppose même, pour tout dire, que, si Lucien a pu s'emparer de quelques âmes et les attirer à lui, le résultat définitif de ces rares conversions n'a pas dû être toujours conforme à ses désirs. Il s'est représenté, dans un de ses dialogues, discutant avec un élève des stoïciens, le jeune Hermotime qui est enthousiaste de ses maîtres, épris de leurs doctrines, heureux de consacrer sa vie à les étudier. Lucien le presse de ses questions adroites; il l'embarrasse, il l'inquiète, il l'ébranle. Le malheureux jeune homme souffre de voir sa confiance en ces études s'évanouir; il s'épouvante du vide qui se fait tout d'un coup dans sa conscience; il pleure et se plaint. « Qu'as-tu fait? dit-il à son habile contradicteur. Tu as réduit mon trésor en charbon. Il faut vraiment que je sois sorti de chez moi sous de fâcheux auspices, puisque je t'ai rencontré. » Lucien le rassure; il l'habitue insensiblement à l'idée qu'il s'est trompé, qu'il a perdu son temps et sa peine à fréquenter les écoles. Hermotime à la fin se déclare tout à fait revenu de la philosophie. « Maintenant, dit-il, je ne ferai pas mal de m'aller raser la tête, à l'exemple de ceux qui se sont sauvés d'un naufrage. Je veux célébrer comme une fête le jour où s'est dissipée l'obscurité répandue sur mes pas. Pour les philosophes, si par hasard et malgré mes précautions j'en rencontre un sur mon passage, je m'en détournerai, comme on fuit les chiens enragés. » Mais est-il vrai qu'il soit aussi guéri qu'il le pense? J'en doute beaucoup. Les seuls alimens que Lucien offre à son âme, l'insouciance et l'oubli, ne lui suffiront pas longtemps; l'ardeur d'esprit qui l'a jeté si jeune dans le Portique se réveillera, il se remettra en quête de croyances sans pouvoir se satisfaire, car il portera toujours au cœur la blessure que le terrible railleur lui a faite; en sorte qu'après avoir de nouveau parcouru les écoles des philosophes, et fréquenté peut-être les charlatans, fatigué d'erreurs, avide de repos, il viendra se mettre sous la direction d'un prêtre chrétien. — C'est ainsi que Lucien, sans le savoir

et contre son gré, se trouvait quelquefois préparer des disciples pour le Christ.

IV.

Tous les ouvrages que nous venons d'étudier appartiennent aux dernières années du règne de Marc-Aurèle. Jamais la polémique religieuse ne fut plus vive qu'à ce moment. C'était la première fois que le christianisme obtenait l'honneur d'être publiquement discuté ; ses défenseurs et ses adversaires luttaient d'ardeur et de talent, et il est remarquable que du premier coup se trouvent produits des deux côtés les principaux argumens dont on a fait usage jusqu'à nos jours. La lutte, si vigoureusement entamée sous Marc-Aurèle, continue après lui, et l'on en retrouve la trace dans un ouvrage important de l'époque suivante, *la Vie d'Apollonius de Tyanes.*

Ce livre fut écrit par un savant grec, Philostrate, à la demande de l'impératrice Julia Domna, femme de Septime Sévère. C'était une personne d'esprit, qui semblait devoir prendre un grand ascendant sur l'empereur. Dion rapporte que Plautien, le principal ministre de Sévère, qui craignait son influence, fut assez habile pour l'empêcher de jouer un rôle politique, et la déporta dans la littérature. Ce n'était pas un exil pour elle; elle aimait beaucoup les lettres et les lettrés, et se consola dans la société des rhéteurs et des philosophes d'être éloignée des affaires de l'état. Philostrate faisait partie de ce cercle dont elle aimait à s'entourer. Écrivain ingénieux, sophiste disert, il devait y tenir une grande place, et l'on comprend que l'impératrice, qui voulait qu'on écrivît dans un style élégant la vie d'Apollonius, se soit adressée à lui.

Mais que lui demandait-elle véritablement de faire? Ici les incertitudes commencent. Voulait-elle qu'il se chargeât uniquement de recueillir et de mettre en ordre les renseignemens qui pouvaient rester sur le philosophe de Tyanes, et d'en composer une histoire authentique? Si c'était son intention, il faut avouer qu'elle n'a pas été servie à son gré. Il ne viendra à la pensée de personne, après avoir lu le livre de Philostrate, de croire qu'il se soit astreint à ne dire que la vérité. Sans doute cet Apollonius, dont il raconte les actions, n'était pas un personnage imaginaire; il avait réellement existé et fait quelque bruit pendant le premier siècle de l'empire. Les opinions sur son compte étaient assez diverses; les uns l'appelaient un sage, les autres le traitaient de magicien. Tandis que les crédules, les naïfs, étaient fort tentés de l'admirer, les sceptiques, comme Lucien, se moquaient de lui sans scrupule. Après sa mort,

sa renommée, comme il arrive, avait grandi, et il s'était formé autour de son souvenir une légende populaire; mais il est probable que les fables qu'on racontait de lui n'ont pas suffi à Philostrate, et qu'il ne s'est pas interdit d'en imaginer de nouvelles. Il prétend, au début de son livre, qu'il s'est beaucoup servi des mémoires composés par un sage de Ninive, nommé Damis, disciple favori d'Apollonius, qui l'avait suivi dans tous ses voyages. La relation qu'il en avait composée était jusque-là restée inédite; Philostrate affirme qu'il s'est contenté de la mettre en beau langage. On reconnaît l'artifice qu'emploient ordinairement ceux qui veulent inventer des fables et les donner pour des vérités. Ce Ninivite commode sert à autoriser toutes les histoires qu'il plaît à Philostrate d'imaginer. Il en a sans doute reproduit quelques-unes qu'on racontait avant lui, pour ne pas trop surprendre ses lecteurs qui s'attendaient à les retrouver dans son ouvrage; mais ce qui prouve qu'il y a beaucoup ajouté de son fonds, ce sont ces mots par lesquels il termine son introduction : « On trouvera ici, je puis le dire, des choses tout à fait nouvelles. »

La Vie d'Apollonius de Tyanes est donc un roman, mais ce n'est pas tout à fait un roman ordinaire. Il a des visées plus hautes que ces récits d'aventure qui sont destinés à l'amusement des désœuvrés. Philostrate nous dit, au début de son livre, « qu'il espère que cet ouvrage apportera quelque honneur à l'homme dont il consacre la mémoire, et sera de quelque utilité aux gens qui aiment à s'instruire. » C'était quelque chose de plus encore, et, sous l'apparence d'une fiction morale, ce roman touche aux questions philosophiques et religieuses qui agitaient ce temps.

Pour en venir tout d'abord à ce qu'il y a de plus important, disons qu'il est impossible de le lire sans être frappé des rapports qu'on y trouve avec les livres sacrés des chrétiens. Philostrate, en le composant, avait sous les yeux les Évangiles, et les actions qu'il prête à son héros ressemblent étrangement à celles du Christ et des apôtres. Est-ce à dire qu'il ait voulu faire une parodie, comme celle qu'on croit voir dans le *Pérégrinus* de Lucien, et montrer le ridicule des faits merveilleux qu'on raconte du Christ en les prêtant à un autre? Rien n'est plus loin de sa pensée; Philostrate parle le plus sérieusement du monde, et il n'a aucune envie de faire rire le lecteur. Est-il beaucoup plus vraisemblable qu'il ait prétendu établir un parallèle formel entre Apollonius et le Christ, et combattre la nouvelle religion en montrant qu'en somme le philosophe païen a prêché une morale plus belle, accompli des actions plus glorieuses que celui que les chrétiens appellent le fils de Dieu? On l'a cru de très bonne heure, presque au lendemain du jour où le livre fut pu-

blié, et c'est encore aujourd'hui une opinion très répandue. Elle ne me paraît pas pourtant tout à fait vraie. Si Philostrate avait voulu entreprendre une polémique directe avec les chrétiens, soyons sûrs que cette pensée se serait trahie de quelque manière. Les haines religieuses, les plus violentes de toutes, ne peuvent pas si aisément se contenir. Après avoir exalté son héros, l'auteur n'aurait pas résisté au plaisir d'humilier ses adversaires. Or le nom des chrétiens n'est nulle part prononcé; nulle part on ne saisit contre la personne ou la doctrine du Christ aucune allusion malveillante. Il ne peut donc s'agir ici d'une lutte en règle contre le christianisme, d'un de ces combats au grand jour, comme celui que Celse venait de livrer, puisqu'il n'en est resté aucune trace dans l'ouvrage. Mais alors quel était le dessein véritable de Philostrate, et que voulait de lui la princesse qui lui commanda d'écrire son livre? C'est ce qu'a montré le célèbre théologien de Tübingue, Christian Baur, dans son ouvrage intitulé *Apollonius von Tyana und Christus*; c'est ce que M. Aubé a très judicieusement développé après lui.

Julia Domna était Syrienne de naissance et appartenait à une famille vouée au sacerdoce des divinités de l'Orient. Elle ne partageait donc pas l'esprit étroit et formaliste que les Romains apportaient dans leur façon d'honorer leurs dieux et leur respect timide pour leurs traditions nationales. Son attachement à la religion de son pays et de sa jeunesse n'allait pas jusqu'à la rendre l'ennemie acharnée des autres cultes. Cette grande agitation religieuse à laquelle assistait le monde, et dont l'Orient était surtout le théâtre, avait sans doute éveillé sa curiosité. On ignore quels étaient ses sentimens pour le christianisme, mais on sait que sa nièce, Julia Mammea, voulut connaître Origène, et que les princes de sa maison furent en général bienveillans pour l'église. Parmi les païens éclairés, beaucoup étaient alors portés à croire que les religions ne diffèrent que par l'apparence, qu'au fond elles reposent sur les mêmes principes, qu'elles prêchent les mêmes vérités, et qu'au lieu de se combattre, il leur était possible de s'unir. Aussi se faisaient-ils une opinion personnelle en empruntant sans scrupule les croyances des divers cultes. Ce mélange de doctrines différentes, ou, pour parler comme les philosophes, ce syncrétisme était alors fort à la mode, et il paraît bien qu'il avait pénétré dans la famille impériale des Sévère. Baur fait remarquer que deux princes de cette maison avaient essayé, par des voies très différentes, des fusions de ce genre. Héliogabale bâtit au Dieu-Soleil un temple sur le Palatin, et il y plaça, à côté de la pierre noire d'Émèse, le feu éternel de Vesta, la statue de Cybèle, le palladium et les boucliers sacrés de Mars. Il se proposait d'en faire le centre du culte des juifs, des samaritains

et des chrétiens, « pour que les prêtres de son Dieu eussent le secret de toutes les religions. » Le syncrétisme du cousin d'Héliogabale, Alexandre Sévère, était moins grossier, et plus digne de cet homme distingué qui fit honneur à l'empire. On raconte qu'il avait réuni, dans sa chapelle privée, les statues de ceux qu'il regardait comme des esprits d'élite et des âmes saintes, Abraham, Orphée, Jésus-Christ, Apollonius, et qu'il venait tous les matins leur adresser ses prières. Il n'y a donc rien d'invraisemblable à croire que le même goût pour le syncrétisme religieux que nous retrouvons chez les deux derniers princes de cette famille fut partagé par la femme du chef de la dynastie. De là on arrive aisément à comprendre qu'elle ait encouragé Philostrate à écrire la vie d'Apollonius.

Julia Domna avait certainement lu l'Évangile. On peut affirmer que cette lecture ne l'a pas laissée indifférente, et qu'elle a dû éprouver quelque émotion à contempler la belle figure de Jésus. Mais elle était païenne et nourrie des chefs-d'œuvre de la Grèce. Son esprit, prévenu par ses premières croyances, par l'attrait de ses admirations littéraires, penchait à croire qu'il manquait à cette figure, pour que la beauté en fût accomplie, de s'être produite dans un milieu différent et qu'elle gagnerait beaucoup à être replacée dans le monde grec. C'est ainsi sans doute qu'elle conçut l'idée étrange d'une sorte de Christ païen, en qui les plus belles inspirations de l'Évangile s'uniraient aux plus nobles souvenirs de la philosophie antique, et qui serait éclairé à la fois de ces deux lumières. L'impératrice savait bien qu'il n'existait pas de personnage de ce genre, et qu'il fallait l'inventer. Dans son cercle, on ne pouvait pas être dupe de l'œuvre de Philostrate; personne n'ignorait que c'était un roman. Il ne faut donc pas prétendre qu'on y avait l'intention d'opposer Apollonius, le véritable Apollonius de Tyanes, au Christ. Il était impossible qu'on pensât que ce sage ou ce devin qui avait vécu obscurément au Ier siècle et dont la renommée était si incertaine fût supérieur à Jésus; mais on croyait qu'il aurait pu l'être en réunissant en lui les qualités que révèle l'Évangile et ce je ne sais quoi d'achevé que peut seule donner la sagesse grecque. C'est en partant de cette supposition qu'on eut l'idée d'inventer un personnage en qui l'on montrerait ce mélange accompli. Voilà, j'imagine, avec quelle intention et dans quel esprit l'ouvrage de Philostrate fut composé.

On voit tout de suite l'importance que prend ce livre. C'est un de ces romans qui méritent d'être lus avec soin parce qu'une société y a mis son idéal. Depuis que le christianisme commençait à être mieux connu, des besoins nouveaux s'étaient répandus avec lui dans le monde. Parmi ceux qui avaient ressenti cette influence, les

uns étaient aussitôt devenus chrétiens; d'autres, en restant fidèles à l'ancienne religion, ne se dissimulaient pas ce qu'elle avait d'imparfait, et qu'elle devait être largement réformée. Ces sentimens, on n'en peut douter, étaient ceux de Julia Domna et de ses amis. *La Vie d'Apollonius* nous montre l'idée que les lettrés et les gens du monde se faisaient d'un réformateur religieux qui aurait satisfait l'esprit nouveau sans rompre entièrement avec le passé; nous y voyons nettement ce qu'ils auraient souhaité que fût le Christ. Il est donc intéressant d'étudier cette figure d'apôtre philosophe dans laquelle ils résumaient leurs désirs et leurs regrets, de voir en quoi elle se rapproche du Christ véritable et en quoi elle en diffère. Esquissons-en rapidement les traits principaux.

D'abord Apollonius est un Grec d'origine. A la vérité il n'est pas de la Grèce propre, mais on nous fait remarquer que, bien que né dans la Cappadoce, il parle l'attique le plus pur, « et que même le contact de l'idiome de son pays n'altéra pas la pureté de son langage. » C'est bien en Grèce, dans ce pays privilégié de l'intelligence, et non dans quelque contrée barbare, que le réformateur païen devait naître. Était-il possible qu'un Syrien ou un Juif eût quelque chose à enseigner au pays de Platon et de Pythagore? Mais le préjugé n'a pas tout à fait ici la même force; si Apollonius est un Grec, il ne croit pas que les Grecs soient les seuls qui aient eu accès à la sagesse. Il admire beaucoup les brahmanes de l'Inde et les gymnosophistes de l'Égypte, et il va chercher dans leurs écoles ce que la Grèce ne lui avait pas appris. Ce n'est pas non plus pour les Grecs seulement qu'il enseigne. Il appelle à lui tous ceux qui veulent y venir, quelle que soit leur origine, et l'on a vu que son disciple préféré était un Assyrien de Ninive. — On voit bien que nous sommes au temps où l'apôtre disait : « Il n'y a plus de Grecs ni de barbares, mais nous ne formons qu'un en Jésus-Christ. »

Apollonius est un philosophe : c'est peut-être ce qui le distingue le plus de Jésus et de ses disciples, qui n'avaient jamais ouvert les livres savans des Grecs; mais aurait-on pu comprendre, après l'éclat jeté pendant tant de siècles par la philosophie grecque, que le réformateur des mœurs et du culte ne sortît pas d'une école philosophique? Apollonius a étudié tous les systèmes dans sa jeunesse; il a fréquenté des disciples de Platon, d'Épicure, de Zénon, mais il s'est senti surtout attiré vers Pythagore et il s'est soumis sans hésiter pendant cinq ans au régime sévère du silence. Quoiqu'il tienne à se rattacher au passé, il n'est pas le continuateur rigoureux des anciens philosophes. Tantôt il cherche à suivre leurs traces, et tantôt il les abandonne. Il est bien leur disciple par un certain goût de subtilité raffinée, auquel l'esprit grec n'a jamais

renoncé, même après qu'il s'est fait chrétien. Il aime à poser des questions inutiles, pour le plaisir de les discuter, quoiqu'il n'y ait aucune importance à les résoudre. Passe encore de disserter longuement sur la peinture : un Grec ne s'est jamais désintéressé des beaux-arts; mais que sert de se demander si c'est un buveur d'eau ou de vin qui a les meilleurs songes? Voilà des curiosités subtiles et vaines qui sentent le sophiste. Sur d'autres points, la méthode d'Apollonius diffère de celle des philosophes qui l'ont précédé. Tandis que l'école socratique enseigne à douter, Apollonius affirme toujours. « Lorsqu'il parlait, c'était comme un prêtre du haut de son trépied. Il disait sans cesse : Je sais. Un de ces hommes qui disputent sur des riens lui demanda un jour pourquoi il ne cherchait pas. J'ai cherché dans ma jeunesse, répondit-il; maintenant il n'est plus temps pour moi de chercher, mais de dire ce que j'ai trouvé. » Et comme le même interlocuteur lui demandait de quelle façon doit enseigner le sage : « Comme un législateur, » répondit-il. C'est bien ainsi qu'il fallait parler à une époque fatiguée de recherches savantes, et qui voulait des solutions précises. Une autre différence frappante entre les anciens philosophes et lui, c'est que son enseignement est plus populaire. Il ne se contente pas de s'adresser comme eux à quelques disciples choisis; à partir de midi, il parle à la foule. Il se fait simple pour être compris; comme Jésus-Christ, il s'exprime par images et par paraboles. Par exemple, s'il veut enseigner la charité à son auditoire, il lui montre un moineau qui, ayant vu plusieurs grains de blé épars dans une rue, va chercher des compagnons pour les faire profiter de sa bonne aubaine. « Vous voyez, disait-il, comme les moineaux s'occupent les uns des autres, comme ils aiment à partager leurs biens; et nous, loin de faire comme eux, si nous voyons un homme communiquer sa fortune aux autres, nous lui donnons le nom de dépensier, de prodigue, et d'autres semblables, et ceux qui sont admis à sa table, nous les appelons des flatteurs et des parasites. Que nous reste-t-il donc à faire, sinon à nous claquemurer comme la volaille qu'on engraisse, à nous gorger de nourriture, chacun dans notre coin, jusqu'à ce que nous crevions d'embonpoint? » En somme, sa figure n'est pas tout à fait celle des anciens sages. On sent que la philosophie n'est plus pour lui, comme pour eux, l'occupation d'une âme élevée et d'un esprit curieux qui veut arriver à connaître la raison de l'univers et le but de la vie; c'est une profession, à laquelle tout le monde n'est pas appelé. Les qualités de l'esprit et du cœur ne suffisent pas pour y prétendre : « Il faut être pur, c'est-à-dire prouver que ses parens et ses ancêtres jusqu'à la troisième génération ont vécu exempts de tache. » La profession de philosophe est si impor-

tante qu'elle s'empare de toute la vie, et ne laisse plus de place aux occupations les plus nécessaires. On ne voit pas qu'Apollonius ait jamais rempli aucune des fonctions du citoyen; il se dispense même des devoirs de la famille. Dès sa jeunesse, il s'était promis « de ne pas se marier, et de n'avoir commerce avec aucune femme. » Il pratiquait des abstinences sévères, se nourrissait de légumes et de fruits et ne buvait jamais de vin. Il avait un vêtement qui le distinguait du reste des hommes; il marchait nu-pieds, ne portait que des étoffes de lin et laissait croître sa chevelure. Sous cet accoutrement et avec ces habitudes, Apollonius ressemblait plutôt à un moine chrétien qu'à un Platon ou à un Socrate.

Ajoutons qu'Apollonius, quoique étranger aux fonctions civiles, n'en est pas moins un politique. En cela encore il se distingue de Jésus, qui a établi nettement que son royaume n'était pas de ce monde et qui ne parut jamais prendre aucun souci des maîtres qui gouvernaient la Palestine. Mais dans la société de Julia Domna et de ses amis, où l'on vivait si près du pouvoir, il n'était pas possible qu'on se désintéressât des affaires publiques. Les opinions politiques d'Apollonius sont celles de presque tous les gens d'esprit et de cœur de cette époque. Ce n'est pas un complaisant, mais ce n'est pas non plus un rebelle. En principe il accepte l'empire. Philostrate suppose qu'au moment où les légions d'Orient viennent de saluer Vespasien empereur, il rassemble ses amis les philosophes pour savoir ce qu'il doit faire. L'un d'eux lui conseille sans détour de ne pas accepter le pouvoir suprême et de restaurer la république; un autre, plus timide, veut qu'il interroge le peuple et qu'il accorde aux Romains le gouvernement qu'ils souhaitent. Apollonius est d'avis que Vespasien fera bien de garder l'autorité. « Pour moi, dit-il, tous les gouvernemens sont indifférens, car je ne relève que de Dieu; mais je ne veux pas que le bétail humain périsse, faute d'un bon et fidèle pasteur. » Il est vrai qu'il s'empresse de lui donner les plus nobles conseils : « Secourez les indigens et laissez les riches jouir en paix de leurs biens. Craignez votre pouvoir absolu, c'est le moyen d'en user plus modérément. Gardez-vous de couper les épis qui s'élèvent au-dessus des autres, comme le conseille fort injustement Aristote; ayez plutôt soin d'enlever la haine des cœurs comme on enlève des blés les mauvaises herbes. Obéissez à la loi tout le premier; si vous l'observez, vous serez vous-même un législateur prudent. Respectez les dieux plus encore que vous ne l'avez fait jusqu'ici, car vous avez beaucoup reçu d'eux et vous leur demandez davantage. » Si le prince n'écoute pas ces sages avis, s'il devient un despote cruel, surtout s'il persécute les philosophes, Apollonius ne se croit pas obligé de continuer à lui obéir. Il lui ré-

siste en face, il complote même contre lui et encourage un homme de cœur à prendre sa place.

Par-dessus tout, Apollonius est un dévot, un inspiré, un prêtre. Sa philosophie a pour conclusion et pour but la religion. « En quoi consiste votre sagesse? lui demandait-on. — C'est la science des prières et des sacrifices. » Il regarde sa mission comme double; il vient corriger les mœurs publiques et « enseigner à pratiquer plus religieusement les initiations et les rites sacrés, » et cette seconde partie de sa tâche lui paraît la plus importante. Sa religion n'a rien d'exclusif; il respecte, on pourrait presque dire il pratique tous les cultes. « Mépriser une divinité quelconque est contraire à la sagesse; il faut rendre des hommages à toutes, comme les Athéniens, qui ont élevé des autels même aux dieux inconnus. » Il pense en effet que le nombre des dieux est infini. « L'univers, dit-il, est comme un grand vaisseau qui n'est pas conduit par une seule personne. Il y a sur la terre, au ciel et dans la mer une multitude de puissances divines qui font tout marcher sous la direction du dieu suprême. » Pour lui, ce dieu suprême est le soleil. Telle est sa théologie, qui ne diffère pas beaucoup de celle des autres sages de son temps. Mais il la prêche avec une ardeur plus communicative et d'un ton plus convaincu. Partout où il passe il habite dans les temples; c'est dans les temples aussi qu'il donne ses enseignemens. Il ne s'adresse pas seulement à la raison de ses auditeurs, les argumens et les preuves ne lui suffisent pas pour les convaincre; il atteste aussi l'inspiration d'en haut. Il se regarde comme un messager des dieux, presque comme un dieu lui-même, et ne témoigne pas trop de surprise quand on lui rend des honneurs divins.

Ceux qui ont reçu du ciel une mission particulière doivent le prouver par des miracles : Apollonius n'y manque pas. Philostrate ne veut point admettre, comme le prétendait la tradition populaire, que son héros fût un magicien. Les magiciens sont, pour lui, des misérables qui, par des artifices secrets, se flattent de faire violence à la Divinité et de changer le destin. « Apollonius, au contraire, se conformait aux décrets de la destinée, il annonçait qu'ils devaient s'accomplir, et s'ils lui étaient révélés à l'avance, ce n'était pas par des enchantemens, mais par des signes où il savait lire la volonté des dieux. » Sa science lui venait donc des dieux eux-mêmes: comme il était presque un des leurs, ils lui avaient accordé de prédire l'avenir, de voir ce qui se passait dans des contrées éloignées et de changer quelquefois l'ordre de la nature. Tout le monde fait des miracles chez Philostrate, et l'action de son roman se passe dans un véritable monde de fées. Les brahmanes, pour se rappro-

cher du soleil, s'élèvent en l'air à la hauteur de deux coudées. Les gymnosophistes ordonnent à un orme de saluer Apollonius, et l'arbre obéit; mais c'est Apollonius lui-même qui accomplit les faits les plus merveilleux. Ici la ressemblance du roman de Philostrate avec les livres sacrés du christianisme devient surtout manifeste. Les miracles d'Apollonius sont tout à fait semblables à ceux que l'Évangile raconte de Jésus : il guérit les possédés, il confond l'esprit malin et le force d'avouer sa défaite, il apparaît à ses disciples qui le croyaient très éloigné, il rend la santé aux malades, enfin il ressuscite une jeune fille qu'on allait enterrer. Ce dernier récit contient des particularités curieuses et qu'il faut relever. Philostrate n'ose pas affirmer que la ressuscitée fût tout à fait morte. « Elle passait pour l'être, nous dit-il; si bien qu'on la portait au bûcher. » Son fiancé suivait le lit mortuaire en poussant des cris, et Rome entière pleurait avec lui. Apollonius ne fit que la toucher et balbutier quelques mots. « Aussitôt cette personne qu'on avait crue morte parut sortir du sommeil. Elle poussa un cri et revint à la maison paternelle, comme Alceste rendue à la vie par Hercule. » Que de précautions pour ne pas se compromettre! On voit que ce miracle semble un peu fort à Philostrate et qu'il n'ose pas en prendre la responsabilité. Quoiqu'il sache qu'il s'adresse à des gens disposés à tout croire, le courage lui manque quelquefois, et quand le prodige lui paraît trop extraordinaire, il l'atténue. Ce qui est assez étonnant, c'est que ces timidités ne lui profitent guère : elles n'empêchent pas que le merveilleux ne choque plus dans son livre qu'ailleurs. Son héros est trop philosophe pour être un prophète : ce milieu de raisonnement d'école et de discussions subtiles où il l'a placé est peu favorable au surnaturel. Quand on passe de ces entretiens socratiques sur la justice et la vérité au récit de faits miraculeux, on se sent transporté dans un monde différent, et la surprise ajoute à l'incrédulité.

C'est la grande faiblesse du livre de Philostrate que les élémens divers qu'il renferme y sont mal fondus. L'imitation qu'il a voulu faire des livres chrétiens s'arrête à la surface; il n'y a pris que quelques détails qu'il applique tant bien que mal à son personnage et qui modifient fort peu sa figure. En dépit de tous ces mélanges, Apollonius reste un Grec; ce qu'il a d'important et d'essentiel, il le tient tout de son pays. Il ne ressemble guère au fondateur du christianisme, quoique Philostrate ait tenu à le placer plus d'une fois dans des situations semblables. Il n'a rien surtout de la divine simplicité de Jésus. Son orgueil philosophique se montre partout de la façon la plus désagréable. Il provoque sans cesse ses disciples ou ses adversaires à des combats de parole; il leur demande insolem-

ment de poser des questions qu'il se charge de résoudre. Il humilie les plus grands personnages par sa sagesse et sa vertu. Si un roi ouvre ses trésors devant lui et prend plaisir à les lui montrer, il lui répond d'un ton de matamore : « Tout cela, ô roi, pour vous ce sont des richesses, mais pour moi, c'est de la paille. » Quelquefois même sa vanité donne lieu à des scènes assez ridicules. Quand il entra en Mésopotamie, le percepteur des péages établi au pont de l'Euphrate le fit passer dans son bureau et lui demanda ce qu'il apportait avec lui : « J'apporte, répondit-il, la continence, la justice, la force, la tempérance, la bravoure, la patience. » Le percepteur, qui ne songeait qu'au droit d'entrée, prit ces noms de vertus pour des noms d'esclaves, et voulut à toute force faire payer l'emphatique philosophe qui s'évertuait à lui dire : « Ce ne sont pas des esclaves, ce sont des maîtresses. » Nous voilà bien loin de l'Évangile! Philostrate ne semble pas comprendre ce qui était la nouveauté, ce qui fit le succès de la nouvelle doctrine. Sans doute Apollonius ne traite plus les pauvres gens avec le même mépris que Celse, et l'on nous dit quelque part « qu'il était touché des larmes du peuple. » Mais l'on chercherait vainement dans tous les discours qu'il prodigue ces appels touchans aux simples de cœur, aux humbles d'esprit, cette profonde sympathie pour les misérables et les déshérités qui furent l'originalité de l'Évangile. Il ne va pas chercher dans la foule ceux dont l'âme est atteinte de douleurs secrètes, qui cachent dans les replis de leur conscience le remords d'une ancienne faute; il ne les attire pas à lui par l'attrait du pardon, il se garde bien de proclamer que le repentir rend l'innocence. Au contraire, il dit durement : « On peut empêcher un homme de se souiller d'un crime, mais le purifier une fois le crime commis, la chose n'est possible ni à moi, ni à Dieu créateur de l'univers. » Dans la réforme religieuse qu'il médite, il veut surtout donner plus d'ardeur à la piété et rendre plus étroit le commerce de l'homme avec Dieu. Cependant il n'admet pas la doctrine de la grâce, c'est-à-dire le besoin que l'homme éprouve d'être aidé de Dieu pour faire le bien; il supprime ce sentiment d'impuissance qui fait qu'on se tourne avec tant de passion vers celui de qui tout peut venir. Lui, qu'on nous dépeint si pieux, si plein de respect pour la Divinité, s'approche des autels la tête haute, et se contente de dire : « O dieux! donnez-moi ce qui m'est dû. » Ce n'est pas l'humble prière d'un dévot, c'est le ton d'un créancier mécontent. Était-il possible que ce personnage si fier de lui-même, si plein de son mérite, si assuré de la faveur céleste, ce raisonneur raide et froid, à qui n'échappe jamais aucun élan de piété vers les dieux ou de charité pour les hommes, fît naître autour de lui cet entraînement populaire, ces

ardeurs de sympathie, cette tendresse passionnée qu'excitait Jésus? Il faut avouer que, si Julia Domna a jamais cru que l'habile sophiste auquel elle commandait d'écrire la vie d'Apollonius allait créer un idéal supérieur à celui de l'Évangile, elle s'est bien trompée.

Le livre de Philostrate eut pourtant un grand succès. Il ne dut pas pénétrer beaucoup dans le peuple, mais, comme il était d'une lecture agréable, qu'il avait ce tour à la fois religieux et romanesque qui était à la mode dans le grand monde, il charma les lettrés. Il eut surtout ce résultat de ramener l'attention publique sur Apollonius, qu'on avait assez oublié, et de donner à ce charlatan une auréole de grandeur et de sainteté qu'il ne méritait pas. Avant que Philostrate eût composé le roman dont il est le héros, on ne parlait presque pas de lui; après l'apparition de son livre, il devient un très important personnage. Le fils même de Julia Domna, Caracalla, lui élève un temple. Alexandre Sévère, comme nous l'avons vu, place sa statue à côté de celle de Jésus et d'Orphée dans sa chapelle domestique. Vopiscus raconte qu'Aurélien, irrité contre la ville de Tyanes qui lui avait fermé ses portes, voulait la détruire de fond en comble, mais qu'elle fut sauvée par Apollonius, qui apparut en songe à l'empereur et désarma sa colère. A ce propos l'historien, si calme d'ordinaire, laisse échapper une hymne de reconnaissance : « Y eut-il jamais un mortel plus saint, plus grand, plus vénérable, plus divin que lui? Il a rendu la vie à des morts, il a fait des actions surhumaines, etc. » Et il promet d'écrire avant de mourir un abrégé de sa vie, « non pas, dit-il, que sa renommée ait besoin de ma plume, mais parce qu'il faut que les actions dignes d'admiration soient connues et célébrées par tout le monde. » Enfin, pendant la persécution de Dioclétien, le célèbre gouverneur de Bithynie, Hiéroclès, publie un ouvrage contre les chrétiens, où il oppose Apollonius à Jésus et prétend prouver qu'il mérite plus que le Christ de recevoir les honneurs divins. A ce moment, le dessein de Philostrate est oublié, son livre est pris pour une histoire authentique, et personne n'en conteste la vérité. Il est admis des deux côtés qu'Apollonius faisait des miracles, seulement les chrétiens affirment qu'il ne les a faits que par le secours de l'esprit malin, et cette explication a paru si naturelle, si triomphante, que les théologiens même du XVIIe siècle, Tillemont et l'abbé Fleury, continuent à s'en servir. Avec un peu de critique, on pouvait aisément reconnaître que Philostrate n'a prétendu faire qu'un roman, que ses récits ne contiennent que des légendes populaires ou des inventions de rhéteur, ce qui aurait dispensé de déranger le diable pour si peu.

Tels sont les principaux ouvrages par lesquels le paganisme essaya de se défendre au IIe siècle; ils ne lui furent pas d'un grand

secours. Ceux qui les composèrent étaient des gens d'esprit, des écrivains élégans, mais qui avaient trop vécu dans les écoles ou dans les cercles lettrés, et qui s'imaginaient, comme c'est l'usage, que toute l'humanité ressemblait à ces sociétés restreintes où ils se tenaient enfermés. Ils comprenaient mal la religion qu'ils attaquaient, ils ne se rendaient pas un compte exact de sa force, ils ne savaient pas reconnaître par où elle attirait la foule. Comme ils ne respiraient pas assez l'air commun, ils ignoraient les besoins qu'éprouvait le monde autour d'eux. C'est ainsi que, malgré leur talent et le mérite de leurs livres, leurs attaques restèrent inutiles. Le plus grand intérêt qu'elles ont pour nous aujourd'hui, c'est de nous faire mesurer les progrès de l'église. A chaque fois qu'entre en lice un nouvel adversaire, on sent, à la façon dont il la traite, qu'elle lui inspire plus d'égards ou plus de frayeur. Le premier de tous, Fronton, méprise profondément les chrétiens; il ne les connaît pas et ne veut pas les connaître; il se contente de recueillir contre eux quelques griefs populaires. Celse les déteste, mais au moins il les connaît. La peine qu'il a prise de les étudier à fond, le sérieux de sa discussion, la gravité de ses dernières paroles, prouvent qu'il les sait redoutables. Lucien les confond avec toutes les autres dupes que font les prédicateurs de philosophie et de religion, mais il ne ressent pas pour eux de haine particulière, il les montre plus ridicules que coupables, et ne paraît pas comprendre pourquoi, lorsqu'il y a tant de sots dans le monde, ils sont les seuls qu'on persécute. C'est surtout le roman de Philostrate qui témoigne du changement qu'a subi l'opinion à leur égard. Assurément les païens convaincus ne les aiment pas davantage, mais ils sont moins disposés à rire de leur doctrine; ils ne la condamnent plus tout entière et sans distinction; ils font leurs réserves, et trouvent chez eux quelque chose à prendre. Jésus ne paraît plus à Philostrate un charlatan grossier, comme à Celse, puisqu'il croit devoir lui emprunter quelques-uns des traits dont il a formé son héros. Ce changement est curieux à signaler : il montre l'importance que le christianisme avait prise en un demi-siècle.

GASTON BOISSIER.

ENQUÊTES INDUSTRIELLES

LE FAMILISTÈRE DE GUISE.

Solutions sociales, par M. Godin, fondateur du familistère de Guise, député à l'assemblée nationale, 1 vol. in-8°.

Parmi les socialistes de la première heure, il n'en est point, les contemporains s'en souviennent, qui aient mis plus d'imagination que Charles Fourier au service de ses fantaisies. Il est resté de lui quelques formules qui ont eu un jour de vogue, *l'association intégrale* par exemple, une cosmogonie à dérider les fronts les plus mélancoliques et une école bien sérieuse pour un homme si gai. Sa vie n'avait été qu'une lutte contre le besoin; son école a marché de commandite en commandite pour n'aboutir qu'à des échecs : le dernier a été une émigration aux États-Unis, dans la colonie de Nauvoo, qu'abandonnaient alors les mormons. Triste fin après beaucoup de bruit et bien des sommes dépensées! Le seul incident qui se rattache à cette école est l'offre qu'elle fit à l'assemblée constituante de 1848 d'entreprendre son éducation et sa conversion en cinq séances de nuit. En réalité, voici plus de quinze ans que tout cela s'est éteint. Il y avait eu des fermes agricoles fondées, des phalanstères entrepris un peu partout; phalanstères et fermes ont passé par les épreuves d'une liquidation amiable ou judiciaire. Bref, la fantasmagorie de Charles Fourier, où toute culture devait être attrayante, toute passion régularisée, est allée rejoindre dans l'oubli la masse des conceptions odieuses ou bouffonnes dont notre siècle a été saturé.

Croirait-on pourtant que cet embryon du socialisme, mort en Amérique, ait survécu en France par exception et par une sorte de grâce d'état? Passe chez quelques hommes, quelques demeurans d'un autre âge, fidèles jusqu'au bout aux impressions de leur jeu-

nesse: mais dans un groupe laborieux et comme établissement d'industrie, qui s'en serait douté? C'est la surprise qui m'attendait en plein département de l'Aisne, dans l'un des faubourgs de Guise. En face de cette petite ville, si coquette et si active, au milieu de prairies que l'Oise enveloppe dans son cours, se déploient de vastes constructions qui à elles seules composent une autre cité. Il y a là un corps de logis grandiose flanqué de deux ailes qui encadrent une cour d'honneur, le tout avec des rues et des places du plus bel aspect, plus loin un pont qui mène aux ateliers, et tout autour des jardins — des quinconces, un luxe de végétation qui semble jurer avec les fumées et les vapeurs où se reconnaît le siége de toute grande industrie. C'est le *Familistère*, du nom que lui a donné son fondateur, M. Godin, qui en a raconté l'origine, l'histoire, même la théorie, dans un gros livre qui n'est pas son meilleur titre à l'attention du public. Heureusement M. Godin en a d'autres. C'est un partisan de Charles Fourier, mais aussi un vaillant compagnon qui a fait bande à part; il a un peu déclamé, mais beaucoup agi et réussi là où les autres avaient échoué. C'est en même temps un ouvrier, un fils de ses œuvres. En apparence, il partage les opinions, les préjugés des autres ouvriers; en réalité, il a d'autres règles de conduite. Ceux-ci exagèrent volontiers la puissance du capital; M. Godin a fait plus de cas de la puissance de la volonté. On peut dire qu'il doit à cette volonté, à cette volonté seule, sa situation et sa fortune. Sans associés, sans actionnaires, à peine aidé de quelques milliers de francs que lui avait apportés sa femme, il a monté une industrie toujours grandissante, et construit ce familistère qui loge une bonne portion des mille ouvriers qui en défraient les travaux. Or ces constructions, ces ateliers, les matières brutes ou ouvrées qui les remplissent, représentent plusieurs millions. Contraste singulier : cet homme, qui en fait d'idées cède volontiers à l'utopie, semble ne pas s'être trompé dans un seul de ses actes; si en économie sociale il raisonne constamment à faux, en industrie rien de plus juste que ses calculs, et, s'il a pris à tâche, comme il l'assure, de rendre une colonie d'ouvriers heureuse et prospère, il est constant et bien démontré qu'il n'y a pas failli pour lui-même.

I.

Le fondateur du familistère nous raconte que, fils d'un artisan de village, il ne quitta les bancs de l'école que pour aller achever dans les villes voisines son apprentissage industriel. Ce qu'était sa vie alors, on le devine, celle de tout ouvrier, et il n'aurait pas dû y insister comme il le fait. Dans l'école, il voit déjà de grandes réformes à introduire, les enfans entassés les uns sur les autres,

un enseignement superficiel; dans l'atelier, les puérilités du compagnonnage, et cette routine qui dans les métiers manuels résume toute l'instruction élémentaire. Se fera-t-il maître à son tour pour amender, corriger tout cela? Non, il est né ouvrier et restera ouvrier; il a, dit-il, un grand exemple à donner au monde dans la sphère où il agira. C'est avec ce pressentiment qu'à l'âge de onze ans, tout timide et frêle qu'il fût, il commençait à travailler le fer dans l'atelier de son père ou à prendre part avec le reste des siens aux travaux de la campagne. Voilà une vocation précoce, et rien n'y manque, pas plus la mise en scène qu'un certain arrangement pour l'effet. On peut seulement douter qu'après s'être interrogé d'une si singulière façon un enfant ait tiré cet horoscope sur lui-même.

Ce ne sont là que des bouffées d'orgueil; dans son livre, M. Godin en a beaucoup de semblables. Il a en outre une prétention, celle-là presque intolérable, c'est d'avoir une doctrine, une métaphysique à lui, où il entasse les plus grands mots que le vocabulaire puisse fournir en les corroborant par de formidables majuscules; son volume en est hérissé. Non-seulement ces grands mots ont le tort de n'avoir pas de sens, mais ils tiennent trop de place. Quatre cents pages de métaphysique, ce serait déjà beaucoup pour un savant; de la part d'un ouvrier, même d'un ouvrier devenu patron, c'est une véritable infirmité. L'imputation n'est pas d'ailleurs personnelle, elle s'adresse plutôt au genre qu'à l'homme. Voici bientôt trente ans que la littérature et la philosophie des ouvriers nous sont familières. Nous en avons eu, Dieu merci, assez d'échantillons. Qui en connaît un, de ces échantillons, les connaît tous. Par où pèchent-ils? Par on ne saurait dire quoi de forcé et d'artificiel : point d'originalité ni de naturel, et en fait d'emprunts un goût très vif pour les plus mauvais modèles. S'il y a quelque part une opinion outrée, un mot excessif, de la boursouflure, de l'emphase, du clinquant, les ouvriers qui tiennent une plume se l'approprieront; ce dont ils se défendent le plus, c'est d'être eux-mêmes et de dire simplement ce qui leur vient tout d'abord à l'esprit. Ils croiraient manquer leur but, s'ils n'y employaient la recherche et l'effort. C'est dans ce travers qu'est tombé M. Godin. Il a voulu embrasser trop de choses et les prendre de trop haut. Aussi nous fait-il assister dans les trois premières parties de son volume à un amalgame sans nom de mots et d'idées qui ne parviennent ni à se combiner ni à se dégager. Il y est littéralement question de tout : de l'association et de la démocratie, du saint-simonisme et du fouriérisme, de l'humanité et de la loi de vie, enfin de l'infini, où nous ne le suivrons pas.

Mieux vaut le suivre sur cette terre, où il reprend son aplomb et fait de la meilleure besogne. On l'a surpris dans ses rêves d'enfant;

homme, il continue sa tâche d'ouvrier en se résignant à être commandé jusqu'à ce qu'à son tour il commande. Cette occasion se présente dans une industrie nouvelle; il s'agissait de remplacer les appareils de chauffage en tôle par des appareils de chauffage en fonte de fer. Il juge l'affaire bonne, la saisit au vol, embauche quelques ouvriers et devient chef d'industrie. Le voilà dans sa voie, il y creusera son sillon jusqu'au bout : son coup d'œil a été juste; entré avec quelques milliers de francs, il n'en sortira qu'avec quelques millions. M. Godin est d'ailleurs sur tous ces détails très sobre de confidences. Il a consacré des centaines de pages à nous dire que « le Principe universel, c'est l'Être, que ses *existers* ou attributs sont l'Esprit, la Vie, la Substance, qui ont pour *coexisters* le Temps, le Mouvement, l'Espace, » d'où la formule « l'Esprit dirige, la Vie agit, la Substance obéit. » Il est très explicite pour toutes ces abstractions, mais il ne nous dit pas comment, de ce petit atelier d'appareils de chauffage en fonte de fer, il est parvenu à faire un atelier moyen, puis un grand atelier. Parle-t-il de salaire, il trouve ce procédé de rétribution indigne d'une société vraiment civilisée, puis il ajoute : « Je ne pouvais rien contre la puissance de l'habitude; j'aurais voulu pratiquer un mode nouveau et plus équitable de répartition entre mes ouvriers et moi qu'il eût été sans influence; un grain de sable jeté au fond de la mer n'en change pas le lit. » Pensée ingénieuse avec laquelle il se console de payer ses ouvriers comme tout le monde; seulement, dans la coutume même, il choisit ce qu'il y a de plus avantageux aux deux parties intéressées. Ainsi, dans ses ateliers, c'est la journée de onze heures qui prévaut; c'est également, partout où l'application en est possible, le travail à l'heure et quand l'objet y prête le travail aux pièces. Dans tout cela, la convenance de l'ouvrier s'accroît et sa dignité y gagne. Si on y ajoute la libre gestion des caisses de secours, on a désarmé l'ouvrier de la plus grande part de ses rancunes.

Quand la révolution de 1848 éclata, M. Godin était installé à Guise; il tient alors dans ses mains un atelier important, il a une double notoriété, celle d'industriel, celle de socialiste, ou, pour parler plus exactement, celle de disciple de l'école sociétaire. Il en est en effet un membre très actif et très dévoué; en toute occasion, il paie de son argent et de sa personne. Sa position à ce point de vue était assez délicate : reste-t-il modéré, il est suspect à ses ouvriers; s'agite-t-il, il devient suspect au gouvernement. M. Godin, en homme positif, conduisit sa barque entre ces deux écueils, et s'occupa surtout de ses affaires. C'était au fond une tête très solide, très bien douée, et qui ne se promenait dans les espaces qu'à ses heures et à sa volonté. Son industrie réussissait, prenait quelque vogue. Ses appareils de cuisine, construits en bonne fonte et traités

avec soin, avaient un écoulement facile et donnaient de bons profits. Il y ajouta d'autres objets de ferronnerie, quelques cheminées émaillées, des ateliers de réparations ouverts aux industries du voisinage, enfin tout ce que l'on peut faire quand on a sous la main des matières et des ouvriers de choix. Du reste, sur ces détails d'inventaire, un premier aveu lui échappe comme à la dérobée; il possède alors, entre 1850 et 1851, trois cent mille francs à lui, il est devenu un de ces capitalistes pour lesquels Proudhon, alors leur grand exécuteur, n'a pas assez d'anathèmes. M. Godin a beau s'en défendre, il réussit de plus en plus par des moyens qui ne sont pas conformes à ses doctrines : à son gré, il ne fait pas tout ce qu'il devrait ni pour les idées qu'il sert, ni pour les ouvriers qui l'enrichissent; il voudrait faire plus et mieux, et en rend l'intention manifeste au point que le 2 décembre 1851 une menace de proscription vient l'atteindre. S'il échappe à l'exil, c'est que le gouvernement, en y regardant de près, se rend plus exactement compte de ce qui se passe dans son usine. On s'y nourrit d'illusions plutôt qu'on n'y fomente de séditions. D'ailleurs l'atelier est déjà considérable; lui enlever son chef, c'est priver de pain un certain nombre d'ouvriers, c'est ruiner sans motif un établissement qui est en pleine marche. Conseil pris, on l'épargne donc.

Cette alerte était à peine passée, qu'il lui en survient une autre. On a vu que M. Godin était en très bonne odeur dans l'école de Fourier : il avait près d'elle un titre dont elle faisait grand cas; il dénouait en toute occasion et très largement les cordons de sa bourse. On l'avait toujours trouvé prêt à souscrire, quel que fût l'objet de la souscription. Il ne discutait ni sur la somme ni sur l'emploi des fonds; il appartenait à la première catégorie des croyans, ceux qui, suivant le dicton populaire, ont « le cœur à la poche. » Inappréciable disposition d'esprit! Une fois de plus, on allait y faire appel. Après le coup d'état, les jours de persécution étaient arrivés pour la doctrine et pour l'école; vingt années de travaux et d'essais s'écroulaient en un jour sans qu'il restât debout un temple pour les fidèles et un abri pour les pasteurs. Dans cette première dispersion, pas une volonté qui résistât, pas une âme qui ne cédât au choc. En 1853 seulement, un cri retentit parmi ceux qui restaient en France, déguisant leur foi du mieux qu'ils le pouvaient, comme les premiers chrétiens des catacombes. Au Texas! au Texas! se répétait-on d'oreille en oreille. On y ajoutait, ce qui ne gâte rien, un peu d'imaginaire, un luxe de concessions à vil prix dans des vallées d'un grand produit, et une première souscription de 20,000 dollars (100,000 francs environ) de la part d'un généreux Américain, somme qui n'était pour lui qu'une entrée de jeu. A ce réveil de la doctrine, à cet appel, à cet exemple, M. Godin se piqua d'honneur. Il n'en-

tendait pas que la France fût éclipsée par l'Amérique, et qu'un généreux Américain donnât des leçons aux compatriotes de Fourier; il souscrivit à son tour pour 100,000 francs et, comme il le dit, en espèces sonnantes. Il est vrai que, de son propre aveu, « c'était oublier toutes les règles de la prudence. » Quelque regret en effet suivit ce premier élan. Par l'importance de sa souscription, M. Godin avait une place désignée dans la gérance. Il l'accepta, et, aux termes dont il se sert pour juger les hommes et les actes, il ne semble pas qu'il ait eu à s'en applaudir. Dans tous les cas, il en parle en désabusé. Les fonds souscrits pour la colonie américaine dépassèrent bientôt 1,500,000 francs, avec d'autres promesses de déplacemens considérables quand l'établissement serait en état de les recevoir. Les suites de ce beau début, on les devine. Probablement il y eut là-dessous bien des mécomptes, des non-valeurs, de faux calculs, des erreurs de gestion, et enfin un complet désenchantement après des débauches d'enthousiasme.

M. Godin ne fut pas des derniers guéris, ni des moins prompts à exhaler son amertume. D'abord il est tout feu; on le place, dit-il, sur le terrain de l'action et de l'expérience, ce n'est pas là ce qui peut le moins lui sourire : il y remplira très convenablement son rôle, confiant qu'il est, ce sont les termes dont il se sert, dans son utilité pour la direction des faits pratiques qu'on se proposait d'aller réaliser en Amérique. Il n'a encore rien perdu de sa foi, il croit en ses maîtres, devenus ses collaborateurs; il croit à leur capacité pratique, à l'habileté des chefs qui jusque-là s'étaient distingués dans la défense de l'idée par la parole, il espère que l'action sera à la hauteur de l'effet oratoire. Une fois à l'œuvre, quelle déception pour lui, et comme il traite alors cavalièrement ceux qu'il avait placés si haut! Tous ces gens-là, à son sens, ont été surfaits. Chaque talent a ses limites, et tel tourne bien une phrase qui ne sait ni apprécier les faits à leur juste valeur, ni acquérir l'art de conduire les hommes. Il voit de près ces insuffisances, ces incapacités, et en conclut que, aux prises avec le monde positif, les plus grandes réputations de l'école ont été au-dessous de leur tâche. « Ce serait, ajoute-t-il, sortir de mon sujet, de faire ici la narration des déceptions que j'ai subies pendant ma participation à la gérance de cette malheureuse affaire; il me suffira de dire qu'en perdant alors les illusions qui avaient motivé ma confiance, je fis un retour sur moi-même et pris la résolution de ne plus attendre de personne le soin d'appliquer les réformes sociales que je pourrais accomplir par moi-même. Dès qu'il fut établi pour moi que l'entreprise du Texas devait marcher chaque jour vers sa ruine, je me mis à travailler à la réparation du préjudice que cette affaire avait porté à ma fortune et à mon industrie. »

Il se tint parole, on ne l'y reprit plus; la leçon lui coûtait cher, elle ne fut pas perdue. Non pas qu'il allât jusqu'à renier ses dieux, seulement il ne croyait plus à leurs interprètes. De la doctrine de Fourier, voici tout ce qu'il garda et s'efforça dès lors de mettre en pratique : une certaine manière de gouverner ses ouvriers, des méthodes d'entraînement qui leur étaient appropriées et au moyen desquelles il en tirait le plus de profit possible, en y employant le moins d'effort et le moins de dépense possible. Il connaissait les hommes, il savait qu'on n'en obtient rien d'essentiel à moins de toucher leur cœur et de gagner leur esprit. Pour toucher leur cœur, il avait imaginé une recette tout à fait nouvelle et dont l'efficacité ne s'est pas encore démentie. En diverses occasions, au début comme dans tout le cours de son œuvre industrielle, il a fait et renouvelé cette déclaration, que ce qu'il a ainsi fondé, agrandi, perfectionné, est non pour lui ni pour les siens, mais pour tous ceux qui, comme coopérateurs et auxiliaires, ont amené cette œuvre au point où elle est. De là le nom qu'il lui a donné, le *Familistère*. Cette famille dont il a voulu parler, ce n'est pas la famille du sang, c'est la famille d'adoption. Si l'une hérite d'après la loi, l'autre hérite d'après la justice; cette dernière devait être préférée, et, pour qu'elle le fût avec certitude, il l'investirait de son vivant. A l'appui, il entrait dans quelques détails personnels; il n'avait qu'un fils, élevé avec ses ouvriers, ouvrier comme eux, ne boudant pas à la peine, bon compagnon d'ailleurs et pas fier, qui en aurait toujours assez pour lui, et qui n'aurait qu'une idée, l'idée de son père, trop flatté d'en être le continuateur.

Voilà l'un des modes d'influence de M. Godin, l'une des méthodes d'entraînement, comme je les désignais, dont il use à l'égard de ses ouvriers. Il est parvenu ainsi à en convaincre au moins un bon nombre qu'ils sont un peu propriétaires du vaste établissement où ils coulent la fonte et en tirent des appareils de cuisine; partant ils se croient intéressés dans la propriété, et s'identifient avec ce qui en sort et le traitent avec plus de soin. On voit que le calcul n'est point maladroit. Tout cela ne vaut pas un contrat, mais c'est moins avec des contrats qu'avec de bonnes paroles qu'on mène les ateliers. Même dans les ateliers, on trouve, il est vrai, des sceptiques qui de loin en loin demandent autre chose que des promesses, veulent qu'on s'exécute, qu'on partage sur-le-champ l'établissement puisqu'on doit le donner un jour; mais M. Godin a une collection d'argumens qu'il ménage pour ces heures critiques, et dont l'effet est irrésistible; dans le nombre est l'argument des sultans vis-à-vis des janissaires qui renversaient leurs marmites. Un peu de cette façon, un peu d'une autre, la difficulté s'arrange toujours, et, quand arrive le raccommodement, M. Godin a établi une

fois de plus aux yeux de ses coopérateurs que son établissement est à eux, bien à eux, que, s'ils n'en jouissent pas sur-le-champ, ce n'est pas sa faute, c'est la faute d'un détestable ordre social qui met obstacle à tout ce qu'on imagine de bon, de juste, de sensé, la faute de nos institutions détraquées, de notre concurrence anarchique, de nos lois romaines, qui ont eu exclusivement en vue l'intérêt du patriciat. Qu'on renverse tout cela, et l'usine sera à eux demain, pleinement à eux, irrévocablement à eux.

Non-seulement M. Godin tient à ce que les ouvriers regardent comme leur cet établissement de famille, mais il a tout fait pour qu'ils s'y installassent; le familistère étant à eux, il a voulu qu'ils y fussent chez eux. C'était en outre pour lui un point de doctrine, un résidu des leçons de Fourier. L'un des livres du maître contient en effet la critique souvent citée de l'organisation d'une de nos communes avec la récapitulation du temps qui y est inutilement dépensé, des forces qui y sont perdues : quatre cents charrettes qui vont au marché quand cinquante suffiraient amplement; — quatre cents greniers, quatre cents cuisines, quatre cents buanderies, quand il n'y a qu'une maigre récolte à loger, peu d'alimens à cuire, peu de linge à blanchir. Dans sa propre colonie industrielle, M. Godin avait eu à souffrir de l'éparpillement des ménages. Logés à de certaines distances, ses ouvriers n'étaient pas toujours exacts aux heures, et il fallait sévir, frapper des amendes. Tout le monde s'en ressentait, l'ouvrier comme le maître, le ménage de l'ouvrier comme le travail de l'atelier. Une grande réforme était donc indiquée, mais comment l'entreprendre, comment la mener à bien? Changer la commune rurale en un palais, c'est bon pour des féeries, et pourtant M. Godin ne visait pas à moins. Il entendait y loger tout son monde, et que chacun y eût ses aises. Son ambition allait plus loin; une fois logés sous les mêmes toits, les ouvriers de son établissement auraient à se mettre en quête de leurs vivres, de leur boisson, de leurs meubles, de leurs vêtemens, enfin de ce que la civilisation la plus sommaire impose à l'homme comme une nécessité. M. Godin n'admit pas qu'un autre que lui pût être chargé de ce service-là; il n'admit pas davantage que l'ouvrier y pourvût lui-même. Nous verrons par quels motifs d'un ordre particulier, empruntés à l'évangile sociétaire, il poussa jusqu'au bout le cumul de tous ces rôles, et devint, pour les hommes de ses ateliers, désormais ses locataires, un fournisseur presque unique et une sorte de magasinier général chargé de tous leurs approvisionnemens.

II.

Avec l'habitude qu'il a de prendre les choses à leur point de départ, M. Godin explique ici comment et pourquoi l'art de consom-

mer, trop négligé, dit-il, est au moins l'équivalent de l'art de produire. Il y faudrait, pour bien faire, employer les mêmes méthodes. Chaque jour, on arrache à l'empirisme quelque détail de l'art de produire; il serait temps d'agir ainsi pour l'art de consommer. Du petit atelier on est arrivé au grand atelier, pourquoi n'appliquerait-on pas cette marche à la consommation domestique? Or le premier pas dans cette voie est la réforme de l'habitation. L'histoire et le récit des découvertes nous disent comment l'homme, livré à ses instincts, y a procédé. C'est la caverne d'abord, puis la tanière, puis la hutte; pour rendre ces objets sensibles, M. Godin prodigue des figures à l'appui de son texte; la hutte du Lapon construite en blocs de neige, les huttes en pierre des îles de Pâques et des Canaries, les huttes en perches des Taïtiens et des Australiens, les habitations des Germains, « dont les pieux étaient entourés de cercles de fines perches liées de harts aux poteaux qui servaient à fixer le chaume et le mortier, composé de foin et d'argile, dont les murs étaient revêtus. » Viennent ensuite, avec le même luxe d'érudition, le château féodal et les maisons des serfs, vivant contraste qui inspire au fondateur du familistère une sortie assez vive, — la ville du moyen âge aux rues étroites et sans alignement, « réceptacle fangeux des détritus industriels et des eaux ménagères, c'est-à-dire autant de foyers d'infection redoutables au point qu'il ne restait plus quelquefois de vivans pour enterrer les morts. » C'est le revers de la médaille ; voici l'endroit. La commune rurale s'est affranchie, et déjà un air d'aisance y règne. La tuile et l'ardoise chassent peu à peu le chaume, les rues s'alignent, l'église, la mairie et l'école s'élèvent; c'est déjà plus décent. Les chefs d'industrie se piquent d'honneur et tirent peu à peu leurs ouvriers des repaires enfumés où ils végètent. M. Godin est ici sur son terrain, et naturellement il a une mention pour tous les essais qui ont précédé le sien. A ses yeux, les intentions ont été partout excellentes; seulement il y a eu méprise évidente dans le procédé. A l'envi et par une sorte d'imitation servile, on a préconisé la petite maison et le petit jardin. C'est le cas pour les maisons ouvrières du Grand-Hornu, des Corons du Nord, pour celles d'Anzin, celles de Mulhouse et celles d'Anvers, où logent des journaliers ruraux. L'effet, dit le fondateur du familistère, a été manqué. Sans doute la première impression, l'apparence, étaient pour ce choix. Une petite maison, un petit jardin, doivent être l'objet des rêves de celui qui n'a rien; voilà ce que tout le monde dit et répète. M. Godin attaque très vertement ce qu'il tient pour un préjugé de la part du public et un désir irréfléchi de l'ignorance de la part des intéressés. C'est avec un coup d'œil plus sûr et une observation plus attentive qu'il veut examiner la question.

Ce qui d'abord le frappe, c'est ceci : l'expérience des petites

maisons et des petits jardins n'est-elle pas faite depuis l'origine du monde? N'est-ce pas là ce que naguère encore le pauvre allait chercher dans les villages où l'on pouvait placer son habitation sur des communaux dont l'administration municipale était peu soucieuse? Chacun y prenait son carré de terrain, et la maison se bâtissait par le concours gratuit des voisins; il n'y avait ni loyer à payer, ni achat à opérer; c'est ainsi que bien des hameaux se sont formés. Voilà ce que M. Godin constate, et il ajoute : « Qu'en est-il résulté? Rien que la misère; ces maisons ont toujours offert et offrent encore le spectacle de toutes les privations, de l'ignorance la plus profonde et d'une manière de vivre qui est tout le contraire de cet idéal familier que des écrivains, aux bonnes intentions sans doute, se complaisent à décrire sous des formes entraînantes pour le vulgaire, parce qu'elles flattent le préjugé et l'habitude, mais qui n'en sont pas moins dénuées de raison et de vérité. » C'est un premier coup de boutoir à l'adresse de bien des gens; nous ne sommes pas au bout, M. Godin redouble. « Le mérite des petites maisons et des petits jardins, continue-t-il, n'existe donc que dans les livres des hommes qui n'ont fait qu'effleurer ce grave sujet. La petite maison peut avoir de l'attrait pour le Parisien qui, après avoir passé six jours de la semaine dans un bureau ou dans le fond d'une arrière-boutique avec sa famille, sera content d'aller le dimanche respirer l'air de la campagne; mais de besoins nés dans de semblables circonstances il ne faut pas induire des règles de science architecturale. »

Tenons-nous-le pour dit, nous sommes des intrus; mais l'étaient-ils ces hommes de cœur et de bien qui les premiers ont construit à l'usage de leurs ouvriers des demeures propres et saines en les arrachant aux bouges où jusqu'alors ils s'étaient entassés? M. Degorge par exemple, qui vers 1825 bâtit pour ses mineurs, à portée des fosses où ils travaillaient, des maisons à un étage, tirées au cordeau sur des rues soigneusement pavées; — MM. Bourcard, qui en firent autant à Guebwiller; M. de Marsilly, qui a donné à Anzin le type vraiment supérieur de la maison d'ouvrier comme installation et comme coût; enfin M. Jean Dollfus, qui à Mulhouse est venu à bout d'un problème jugé insoluble : réaliser pour l'ouvrier ce qui existe pour la plupart des cultivateurs, le rendre acquéreur de la maison qu'il habite au moyen d'un amortissement confondu dans le loyer, donner cette destination à son épargne et, au bout d'un certain nombre d'annuités, le loger chez lui. Il ne s'agit plus ici de tableaux de fantaisie tracés par des écrivains, il s'agit d'hommes haut placés dans l'industrie et qui n'ont ni de conseils à prendre, ni de leçons à recevoir de personne; ce sont, pour la petite maison et le petit jardin, de chauds initiateurs, et à leur suite on trouve-

rait en Angleterre, en Belgique et en France, une légion d'imitateurs ou quelquefois de devanciers. L'idée était donc non-seulement naturelle, mais heureuse; même après la manière cavalière dont M. Godin la traite, il n'y a point à en rougir. Il était naturel qu'ayant à loger leurs auxiliaires, de grands industriels prissent la famille comme point de départ et cherchassent à l'installer proprement et commodément; il était heureux qu'ils prissent à tâche de conduire cette famille ainsi installée par l'épargne à la propriété, et par la propriété aux habitudes sédentaires et au goût du chez soi. Pour eux, l'expérience était faite et le choix n'était pas douteux : sur beaucoup de points, la caserne, d'abord en vogue, avait échoué; ils en revinrent à la petite maison et au petit jardin; la cohue écartée, ils constituèrent le ménage.

C'est à la caserne qu'après cette digression, mêlée d'un peu de fiel, aboutit M. Godin. Caserne dorée, il est vrai, mais caserne néanmoins, et si bien caserne qu'il n'y a qu'un pas du champ de manœuvres, c'est-à-dire l'atelier, au dortoir et au réfectoire. Une belle vie et un beau régime, si l'on en croit le fondateur du familistère. Il faut l'entendre là-dessus. « Trouver une forme architecturale, dit-il, qui serait aux petites maisons ce que la grande usine est au petit atelier. C'est là le problème; c'est l'établissement d'un bien-être accessible à tous, c'est l'organisation sur une vaste échelle de tous les avantages domestiques, de toutes les commodités, de tous les plaisirs, de tous les agrémens nécessaires aux délassemens honnêtes de la famille; c'est l'installation au profit de tous des institutions nécessaires aux soins du corps, au progrès intellectuel et moral, au développement de l'intelligence, de l'esprit et du cœur. » Sur cette explosion d'enthousiasme, son parti est pris, son plan est arrêté; il se promet de donner au pauvre toutes les jouissances du riche ou tout au moins ce qu'il nomme les équivalens de la richesse, c'est-à-dire un logement commode et dans ce logement les ressources et les avantages dont le riche est pourvu, tranquillité, agrément, repos, le tout avec le dessein bien arrêté de remplacer par des institutions communes les services que le riche retire de la domesticité. Son dernier mot est ceci, que, ne pouvant faire un palais de la chaumière ou du galetas de chaque famille ouvrière, il mettra du moins la demeure de l'ouvrier dans un palais. Le familistère n'est pas autre chose que le palais social de l'avenir, le premier modèle de la grande architecture domestique!

Ce familistère, ce palais, si l'on veut, fait face à la petite ville de Guise sur une étendue de 180 mètres. L'aile gauche a vue sur les bâtimens de la manufacture, l'aile droite sur les jardins et les coteaux boisés qui bornent la vallée de l'Oise. Tout autour, sur un

espace de 6 hectares, règnent des promenades, des squares et des plantations d'agrément, entremêlés de potagers et de vergers. Comme tout cet espace est un terrain d'alluvion qu'occupent de loin en loin les crues de la rivière, il a fallu par de forts remblais mettre les constructions à l'abri de l'invasion des eaux. Ainsi les caves ont été bâties au-dessus du sol même, et les rez-de-chaussée portés à 2m,50 environ au-dessus du niveau de la prairie. Les mêmes précautions ont été prises pour les fondations; pour éviter les tassemens, ces fondations ont à leur base 3 mètres environ de largeur. C'est là-dessus que s'élèvent trois blocs de bâtimens principaux, trois parallélogrammes, destinés soit à l'habitation, soit au service des habitans. Était-ce de l'architecture régulière? M. Godin a un doute là-dessus et l'avoue nettement, sans vanité d'auteur : il pense que ce serait plutôt de l'architecture successive; n'ayant pas les moyens de construire en une seule fois un ensemble aussi vaste, il en fit d'abord le tiers, et, après avoir sur ce tiers bien étudié et souvent corrigé les dispositions prises, il passa au second tiers, puis au troisième avec les mêmes procédés d'amendement. Chacun de ces blocs de construction ainsi perfectionnés renferme trois cours intérieures d'où partent le rez-de-chaussée et trois étages. Quelques chiffres en fixeront l'importance. Le corps principal a 65 mètres de façade et 40 mètres de profondeur, l'aile gauche 50 mètres de façade et 38 mètres de profondeur, l'aile droite 54 mètres de façade et la même profondeur que l'aile gauche; enfin le développement total de l'édifice est de 450 mètres. Un témoignage qu'on ne peut s'empêcher de lui rendre, c'est que l'aspect en est vraiment imposant.

Il ne tiendrait qu'à nous de suivre dans les moindres détails les dispositions intérieures du familistère. Les plans sont sous nos yeux, les coupes transversales également; M. Godin nous en fait les honneurs, le cordeau et l'équerre à la main, il en mesure toutes les parties. Nous apprendrions que les caves, rendues étanches par un solide béton, ont 2m,30 sous voûtes, les logemens du rez-de-chaussée et du premier étage 3m,15 du carrelage au plafond, ceux du second étage 2m,90, ceux du troisième 2m,60; nous saurions également les largeurs des murs et la matière qu'on y a employée, presque toujours la brique, jamais le bois. Sur aucun point nous ne manquerions d'information, ni sur les escaliers, ni sur les galeries à balustrades d'où l'on domine les cours intérieures, ni sur la distribution des logemens, ni sur les dimensions des pièces. Un calcul d'ailleurs résume tout cela. Les logemens et bâtimens dont le familistère se compose sont compris dans un rayon de 90 mètres. S'ils étaient convertis en files de maisons à rez-de-chaussée, avec caves et greniers seulement, ces bâtimens auraient 2,200 mètres de lon-

gueur et pourraient former une rue continue de 1,100 mètres. Éparses comme le sont celles des villages, ces habitations occuperaient 2 ou 3 kilomètres dans tous les sens. Voilà le contraste, et M. Godin s'y appesantit. Au familistère, 1,500 personnes sont pour ainsi dire sous la même main; elles peuvent se voir, se visiter, vaquer à leurs occupations domestiques, se réunir dans des lieux publics, faire leurs approvisionnemens sous des galeries couvertes, sans s'occuper du temps qu'il fait et sans avoir plus de 160 mètres à parcourir. Dans nos villages, l'habitant a de longues courses à faire pour vaquer aux mêmes besoins, et rien ne le garantit des intempéries. Il en est de même de l'enfant, que de fortes distances séparent souvent de l'école et dérobent ainsi à l'œil des chefs de famille, tandis qu'au familistère les écoles sont à portée et ouvertes à une surveillance constante de la part des parens; on suit les enfans jusque dans leurs classes, on peut se mêler à leurs jeux; ni les lieux ni l'occasion ne se prêtent aux maraudages qui, en pleine campagne, leur sont familiers. Évidemment les conditions sont meilleures.

Sur aucune circonstance, l'enthousiasme de M. Godin pour son œuvre n'est pris en défaut. S'agit-il des approvisionnemens, il s'indigne de la part que les détaillans y prélèvent sur les consommateurs et se félicite de ce que ses colons à lui échappent à ce régime. Au familistère les intermédiaires peuvent être supprimés; toutes les marchandises seraient achetées par un syndicat qui les céderait aux chalands sans bénéfice aucun et après le simple prélèvement des frais; on exclut ainsi les parasites, ou bien, si l'on conserve les profits du détail, on les restitue au prorata des consommations quand arrive le règlement définitif. Il n'y a d'autre charge que le paiement des comptables et de leurs agens. C'est à peu près le système des magasins coopératifs. Les choses prennent forcément ce tour dès que l'ouvrier devient non-seulement le locataire, mais le pensionnaire du patron. La plupart des services se transforment; ils ne sont plus individuels, ils sont collectifs pour les denrées et pour les fournitures grosses ou petites. Comme il y a des boulangeries et des boucheries, il y a des approvisionnemens d'étoffes, de bonneterie, de chaussures, de mercerie, de lingerie, acquis en bloc au meilleur prix possible, cédés en détail par fractions à peu près équivalentes. D'autres économies se font sur tout ce qui est d'usage commun, les exercices, les jeux d'adresse pour les enfans, les salles d'étude, les vastes cours vitrées, les jardins, les pelouses, les allées dans lesquelles ils s'ébattent aux heures de récréation, à quelques pas de la demeure de leurs parens; mais où le service commun est sans prix pour un ménage d'ouvrier, c'est dans la préparation des alimens. Qui ne sait à quoi en sont réduits ceux qui

habitent les mansardes des villes d'industrie et aussi les manouvriers des champs? Un morceau de pain, du lait, du fromage, quelques légumes, quelques fruits, parfois un peu de salaisons cuites sur le poêle, voilà leurs repas habituels. Une soupe chaude, c'est déjà un régal; un peu de viande, c'est le luxe des grands jours. M. Godin n'a pas accepté ce régime pour ses hôtes. Pour la cuisine, comme pour le reste, il a ouvert des ateliers communs où l'ouvrier et sa femme trouvent, s'ils le préfèrent, des alimens tout préparés, des bouillons, des viandes cuites, des ragoûts, des légumes. Ils ont le choix, font la carte à leur fantaisie. Aiment-ils mieux préparer eux-mêmes leur repas? La halle est à portée, toujours bien pourvue, et dans des caves bien tenues la bière et le vin.

Tirer bon parti de l'argent, ce ne serait qu'un premier pas de fait, si en même temps on ne mettait largement à profit ce que donne la nature, c'est-à-dire les trois grands auxiliaires de la santé de l'homme, l'air, l'eau et la lumière. Au familistère la ventilation des bâtimens a été obtenue par de vastes ouvertures souterraines, qui, ménagées au nord, dans les jardins, traversent le sous-sol et, au moyen d'ouvreaux placés de distance en distance, laissent échapper l'air à travers des grilles en fonte, de manière à le rafraîchir en été et à le tempérer en hiver. Dans les grands froids, ces ouvertures sont fermées par des portes qui interceptent le courant. L'effet de cette combinaison est de maintenir dans l'intérieur des bâtimens une température sinon égale, du moins préservée de tout excès. Un autre résultat dont M. Godin se loue, c'est l'absence d'insectes. A peine l'écurie a-t-elle amené quelques mouches, et les puces, que des familles négligentes avaient indroduites dans un petit nombre de logemens, ont disparu au moyen d'un mélange de coaltar ou de goudron de gaz dans de la sciure de bois. Le second auxiliaire, c'est l'eau, qui n'a pas au familistère un moindre emploi que l'air. M. Godin la fait arriver, pure et fraîche, dans tous les étages de ses constructions. Pour l'obtenir ainsi, il a fallu aller la chercher au-dessous des terrains d'alluvion, forer une première couche calcaire, puis au-dessous de l'argile, une seconde couche calcaire, d'où elle a jailli. Un générateur et une petite machine à vapeur la prennent dans les puits pour la distribuer au gré des besoins. Partout des robinets, partout des fontaines, partout des appareils qui permettent, par la simple pression des réservoirs, de projeter l'eau, à l'aide d'une lance, dans toutes les directions. Dans ces conditions, la consommation moyenne de l'eau est de 20 litres par jour et par personne. Il y a en outre les eaux chaudes, qui au sortir des condensateurs sont employées pour les bains, pour le lavage du linge et l'arrosage des jardins. Pour cela, une buanderie commune a été installée avec soixante baquets pour les ménages, des bassins en

ciment pour l'eau chaude du rinçage, des essoreuses et des étendoirs. Un peu plus loin, il y a, pour les soins de propreté, des cabinets de bains, quelques-uns munis de douches, et une vaste piscine pour les nageurs.

Quant à la lumière, il a suffi de lui faciliter le jour, l'accès : hauteur des pièces, dimensions des fenêtres, largeur et abords des escaliers, espace destiné aux communs, grandeur des cours, développement des jardins et des avenues qui précèdent les constructions. De nuit, c'est le tour du gaz, et, grâce à la bonne disposition des bâtimens, il peut circuler partout avec abondance. Ainsi un seul bec dans chaque cour suffit à éclairer convenablement les cours, les escaliers, les galeries et l'entrée des logemens. C'est le système de galeries ou balcons à tous les étages qui facilite le plus l'éclairage économique des bâtimens : trois becs de gaz suffisent à la circulation de 1,500 locataires. Le dimanche, on allume quatre becs dans chaque cour, et les jours de fête seize becs donnent une illumination complète. Le gaz se retrouve d'ailleurs partout où se réunit un certain nombre de sociétaires, dans les magasins et les débits, dans les salles de réunion, les écoles, le théâtre, la salle des conférences; il s'arrête, il est vrai, à la porte des logemens, mais il n'y est remplacé ni par la chandelle de résine, ni par la lampe à lumignon. C'est la bougie stéarique, ce sont des lampes à ressort qui éclairent l'intérieur et autour desquelles on s'assied pour des lectures de famille.

Nous venons d'assister à l'éclosion du familistère au moment où il sort, armé de pied en cap, du cerveau de son fondateur. Le tableau est monté en couleur, et les descriptions sont un peu surfaites, mais le fond est réel; les constructions ont bon air, sont solidement et ingénieusement établies, convenablement appropriées aux services. Maintenant, à combien reviennent-elles et quel profit peut-on en tirer? C'est un autre examen, un autre calcul à faire. Avant d'en livrer les élémens à la publicité, M. Godin déplore une fois de plus qu'on l'ait forcé de rester le seul maître, le seul propriétaire de son œuvre. Il s'en prend à la loi, qui ne s'est pas prêtée à ses vues et ne lui a pas permis d'appliquer à la population de ses ateliers un mode de répartition qu'il avait imaginé. « Chaque employé ou ouvrier, dit-il, aurait pu recevoir depuis la fondation du familistère en moyenne 150 francs pour chaque mille francs de salaire ou 15 pour 100. » Les bénéfices du travail et du capital auraient été ainsi mis en équilibre, ce qui est de toute justice et eût été un grand bienfait pour la génération actuelle, comme on va le voir. « Si le dividende afférent au travail, conclut en effet M. Godin, lui avait été accordé, et si ce dividende avait été converti en actions sur le palais des travailleurs et sur l'usine où ils sont occupés, tous

aujourd'hui seraient actionnaires, capitalistes et en même temps sociétaires travailleurs; le montant des actions de chacun varierait de 1,000 à 10,000 francs, suivant l'importance des salaires et des appointemens de chaque individu. »

Engageante perspective! Malheureusement, au lieu de se rapprocher de l'ouvrier, elle s'est effacée de jour en jour dans des plans lointains. Il croyait tenir la proie, il n'en a eu que l'ombre. Des empêchemens sont survenus successivement, et M. Godin n'est jamais à court pour les rendre sensibles. C'est cette maudite civilisation qui a tout fait, cette société décrépite qui a barré le chemin à la fortune de l'ouvrier! Si les actions dont naturellement il devait jouir ne sont pas montées à 1,000 francs au moins, à 10,000 francs au plus, il doit s'en prendre aux traditions vieillies et à l'iniquité qui en résulte; mais il peut avoir l'esprit en repos : tout lui sera rendu au centuple à la prochaine évolution sociale, imminente dans les civilisations européennes. Les comptes seront alors réglés, l'arriéré soldé; en attendant, qu'il se résigne à la part que la loi lui fait. M. Godin en gémit comme lui, comme lui il appelle une réforme; pour l'instant et comme situation provisoire, il n'en fait ni plus ni moins que les autres, il obéit à la loi et reste propriétaire.

L'est-il à titre avantageux? Ses comptes vont nous le dire. Il se rend d'abord cette justice que le revenu à ses yeux n'a eu qu'une importance secondaire, et que son but principal était que les constructions répondissent à leur objet. C'est avec cette préoccupation exclusive qu'en avril 1859 il traça les fondations de l'aile gauche; elle était bâtie et couverte au mois de septembre de la même année, et fut achevée en 1860; une partie de la population y fit son entrée à cette époque, mais le bâtiment ne fut complétement habité qu'en 1861. A partir de ce moment, l'œuvre reçut des développemens successifs dans un ordre régulier et proportionnellement aux ressources qui devaient y faire face :

La propriété sur laquelle le familistère est construit avait coûté environ.	50,000 fr.
Il avait été dépensé pour l'aile gauche.	300,000 fr.
En 1860 commencèrent les premières dépendances, ou bâtimens d'exploitation en façade, coûtant environ.	50,000 fr.
En 1862, la partie centrale fut commencée, construite en 1863 et achevée en 1864; elle fut achevée en 1865 et avait coûté.	400,000 fr.
En 1866 on construisit l'édifice destiné aux soins de la basse enfance, ce que M. Godin appelle la nourricerie et le pouponnat, édifice qui a coûté environ.	40,000 fr.
Les écoles et le théâtre, construits en 1869, ont coûté.	125,000 fr.
Les bains et les lavoirs, construits en 1870, ont coûté.	35,000 fr.
L'édifice dans son état actuel a donc coûté.	1,000,000 fr.

L'aile droite et ses dépendances restent à construire.

La population du familistère étant d'environ 900 personnes, c'est donc à peu près 1,100 francs par tête que coûte l'édification des logemens, y compris toutes les dépendances; à ce prix et dans ces conditions, on a obtenu 500 chambres, 140 cabinets dressoirs, 326 placards, 24 alcôves, 660 portes et fenêtres extérieures et 130 portes et fenêtres aux dépendances. En ajoutant au million du coût principal 80,000 francs pour le mobilier et le fonds de roulement nécessaire aux opérations commerciales, on trouve près de 1,100,000 francs engagés dans l'opération. C'est lourd comme chiffre, et, de l'aveu de M. Godin lui-même, avec les seuls produits de la location on ne s'en tirerait pas. Si tant bien que mal on joint les deux bouts, comme on dit familièrement, c'est avec d'autres produits.

En effet, le goût que l'ouvrier peut avoir pour son logement est des plus émoussés : le plus souvent il prend, sans trop y regarder, tout ce qu'on lui donne; il n'est sensible qu'au prix. Difficilement pour quelques agrémens, quelques commodités de plus, on lui fera dépasser le taux qu'il a coutume d'y mettre. Cette disposition une fois connue, il n'y avait pas d'autre base à chercher pour le prix des locations; bon gré mal gré, proportionnées ou non au capital engagé, il fallait les renfermer dans les conditions pratiquées au dehors, c'est-à-dire entre 8 et 12 francs par mois pour deux ou trois chambres. Seulement, au lieu de bouges malsains, l'ouvrier avait au familistère des chambres blanchies à la chaux, toutes pourvues d'un placard ou d'un cabinet, bien éclairées, bien aérées, bien adaptées à la vie de ménage. Les prix d'ailleurs dépendent de l'étendue des logemens et de l'étage où ils sont situés. C'est au mètre qu'on les évalue : le rez-de-chaussée à 26 centimes par mois le mètre carré, le premier étage 29, le second 26, le troisième 23, les caves 10, les greniers 10; les façades des cours extérieures du côté de la villes sont louées 2 centimes de plus le mètre carré. Ramené aux chiffres des quittances de loyers, ce tarif équivaut, pour un logement de deux pièces et de 37 mètres de surface, à 9 fr. 60 c. par mois au rez-de-chaussée, 10 fr. 75 c. au premier étage, 9 fr. 60 c. au second, 8 fr. 40 c. au troisième, et ainsi des autres proportionnellement. Dans ces conditions, la valeur actuelle de la location du familistère est de 3,195 fr. par mois; la recette par an, y compris les jardins et vergers, est de 40,140 francs, ou, déduction faite de 9,756 francs de dépenses, une somme nette de 30,384 francs, c'est-à-dire environ 3 pour 100 du capital absorbé, au fond une assez pauvre affaire, qui avec des ouvriers n'est pas susceptible de plus-values.

C'est donc à d'autres profits qu'en fin de compte il faut viser, et

ceux qui se présentent le plus naturellement sont les services d'approvisionnement et de consommation. On a vu à quel régime de concentration ils sont soumis. Fictivement, les entrées et les sorties devraient se balancer sans excédant, les prix de ventes couvrir les prix des achats, accrus seulement des frais. En réalité, il en est autrement. Ces opérations commerciales composent une partie essentielle des ressources de l'entreprise. Il y a bénéfices et bénéfices avoués, non pas tant, comme on pourrait le croire, sur l'alimentation que sur les autres fournitures. Pour l'alimentation, à peine gagne-t-on en temps ordinaire, on perd même dans les périodes de renchérissement : deux motifs y contribuent, le ménagement des ressources de l'ouvrier, l'insuffisance des chefs de service. Qu'on y ajoute les tâtonnemens d'un début, et on aura l'explication de ces mécomptes. Tel quel, le résultat laisse cependant une marge très satisfaisante. « Le familistère, dit M. Godin, a fait jusqu'ici un chiffre d'affaires sensiblement égal aux émolumens et aux salaires de la population qu'il contient. » En d'autres termes, ce que d'une main on a payé aux ouvriers, on le reprend de l'autre. Pour plus de précision, voici les chiffres déclarés. Le chiffre brut reste sous-entendu; le chiffre net est de 45,000 francs, dont on a déduit une somme à peu près égale qui représente l'éclairage des magasins, l'entretien des services, du mobilier, l'amortissement du matériel pour 15,000 francs, les appointemens et salaires des personnes attachées à la comptabilité, aux débits et aux magasins pour 26,000. Restent donc 45,000 francs de profits, passibles, il est vrai, d'une réserve très illusoire de 10,000 francs, pour que le familistère, dit la mention à l'appui, soit toujours maintenu à l'état neuf. Évidemment, c'est là un luxe de précautions dont les comptes auraient pu se passer. La gestion étant ce qu'elle est, le gérant ne fait rien qu'un prélèvement sur lui-même et une évolution d'écritures.

Tout est d'ailleurs ainsi dans la comptabilité. Comme au fond le maître du familistère n'a point en face de lui de contrôle sérieux, il en varie les modes à son gré. Pour les caisses de prévoyance, c'est à la bourse des sociétaires qu'il s'adresse; il a établi dans ce dessein une cotisation moyenne de 1 fr. 50 par mois, ce qui produit une somme de 900 francs, auxquels il ajoute une somme égale de 900 francs; c'est 1,800 francs par mois et 21,600 francs par an. Avec ces ressources, il assure à l'ouvrier la visite du médecin, un subside de 1 franc à 5 francs par jour pendant la maladie, la fourniture des médicamens et des douceurs dans le régime pendant la convalescence. Ces cotisations et ces secours sont d'ailleurs réglés par des comités électifs. Voilà donc une institution de plein essor et qui échappe à l'œil du maître. Les écoles au contraire dépendent

de lui; les familles n'en font pas les frais, c'est sur les revenus de l'industrie qu'on les prélève. M. Godin avait d'ailleurs ici un motif pour tenir à ce que ces services de l'éducation et de l'instruction populaires restassent sous sa main. Charles Fourier en avait fait le pivot principal de ses théories. A diverses reprises, dans des accès d'humeur, il avait déclaré qu'expérience faite, il n'y avait plus à compter sur les parens, tous incorrigibles, et qu'il fallait se retourner du côté des enfans, intelligences plus malléables et plus susceptibles d'heureuses façons. Le premier point pour cela était d'arracher ces petits vauriens à leur vagabondage et de les sortir de leurs guenilles. Le familistère se chargeait de cette besogne : en quelques jours il les rendait présentables; on lui livrait un garçon nu-pieds, en chemise et couvert de boue, il en faisait un enfant propre et bien vêtu. L'habit du dimanche devenait l'habit de tous les jours, et pour les dimanches on renouvelait la toilette. Une fois mieux couvert, il avait plus de goût à s'instruire; c'est un effet bien connu et toujours vérifié.

D'ailleurs ici encore les locaux réunissaient toutes les convenances. En quelques pas, par des chaussées toujours propres, l'enfant va de son logis à l'école; il y arrive, il en sort sans une tache ni une ordure à ses vêtemens; une bonne tenue devient pour lui une habitude, il rougirait de se voir comme autrefois sordide et débraillé. Dans les salles d'étude, il retrouve le même ordre, le même soin, le même entretien. Suivant son âge, son degré d'instruction, il prend son rang dans la classe qui lui est assignée. Au familistère il y a sept classes, évidemment empruntées aux théories de Fourier : 1° la *nourricerie* jusqu'à l'âge de vingt-huit mois; 2° le *pouponnat*, catégorie, dit le programme, de petits bambins, depuis les enfans sachant marcher et se tenir propres jusqu'à ceux de l'âge de quatre ans; 3° le *bambinat*, catégorie des enfans de l'âge de quatre à six ans, puis successivement la *petite école* ou troisième classe de l'enseignement, élèves de six à huit ans, — la *seconde école* ou deuxième classe de l'enseignement, élèves de huit à dix ans, — la *première école* ou première classe de l'enseignement, élèves de dix à treize ans, les cours supérieurs, catégories hors classes, élèves dont l'intelligence s'est montrée hors ligne, enfin l'apprentissage, qui s'ouvre à l'enfant dans les ateliers mêmes et pour toutes les variétés d'emploi qu'ils renferment. Ce sont là des divisions qui n'appartiennent ni aux programmes universitaires, ni aux programmes congréganistes, et qui, relevant de la fantaisie, méritaient une mention; il y a surtout, pour les catégories du bas âge, des noms d'un genre récréatif auxquels la population du lieu doit avoir eu quelque peine à s'accoutumer.

Cette dépense des écoles, l'établissement industriel par exception la prend à sa charge. Le maître de l'usine entend signifier ainsi que la destination naturelle de ces enfans, c'est l'atelier. Il a mieux marqué cette intention en faisant le devis de ce qu'ils coûtent, sinon par tête, du moins par âge. Ce qu'il y a de plus cher, c'est la nourricerie, la *nursery* anglaise : elle coûte 10,000 francs pour une moyenne de 40 enfans, ce qui met la dépense par enfant à 250 fr. par an ou 70 centimes par jour. Le *pouponnat* en revanche ne coûte que 800 francs pour 40 enfans, soit 20 francs par enfant; le *bambinat* 2,000 francs pour 80 enfans, à 25 francs par tête, puis les 3e, 2e et 1re classes, 1,400, 2,300 et 2,200 francs, enfin les cours divers 1,000 francs. Au total 19,700 francs, somme qui comprend pour les premiers âges la nourriture et tous les frais nécessaires; pour les âges suivans, toutes les fournitures sans exception nécessaires à l'enseignement. M. Godin n'est pas d'ailleurs partisan de la séparation des sexes, il est en cela de son école et rompt avec les méthodes de l'université. Moins qu'ailleurs cette séparation lui paraît indiquée dans le familistère où les deux sexes vivent d'une existence commune, analogue sous bien des rapports à ce qui se passe dans la famille entre frères et sœurs. Tous les enfans se connaissent dès le berceau, tous se voient, se rencontrent dans leurs jeux et chez leurs parens, de sorte que rien n'éveille en eux ni la curiosité, ni la surprise, tandis que le fait même de la séparation ferait naître des remarques et leur donnerait au moins à réfléchir. Ce n'est pas que dans les classes le mélange des sexes soit complet, d'autres raisons concourent à l'exclure. Chaque salle a le côté des filles et celui des garçons, mais les divisions de la basse enfance participent aux mêmes exercices, aux mêmes leçons, et sont dirigées par les mêmes maîtresses. Il en est de même aux écoles. Dans chaque classe, un large passage sépare les tables destinées aux élèves; d'un côté les garçons, de l'autre les filles, mais les filles comme les garçons reçoivent, sous les mêmes professeurs, les mêmes leçons générales; quelques détails seuls varient suivant le sexe ou les dispositions naturelles du sujet.

Que vaut cet enseignement? D'après ce que j'en ai vu, il est l'équivalent de celui d'une bonne école primaire. Le corps des employés attachés à l'établissement industriel ajoute des cours supplémentaires de mécanique, de géométrie, de dessin linéaire, de musique vocale et instrumentale. C'est en somme bien suffisant pour des jeunes gens qui en quittant les classes iront acquérir dans l'atelier les premières notions du métier qui sera leur gagne-pain. Au fond, c'est la limite que dans sa pensée M. Godin assigne à leur instruction; il croit cette limite bonne pour eux comme pour lui,

pour eux afin de les préserver des ambitions exagérées, pour lui afin d'avoir constamment sous la main des hommes exercés de bonne heure aux détails de son industrie. S'il renonce à les instruire en excès, il tient à les divertir et à les captiver par le tour qu'il donne à cette instruction. Il est bien l'élève de Fourier qui voulait cultiver les champs aux sons des orchestres, et changer les clochettes des moutons en un clavier de musique. A l'école, tout est spectacle et occasions de fêtes. Nulle part on ne vit un tel luxe de décorations, de grades, de distinctions, d'insignes et de complimens. Il y en a pour tous les actes, pour tous les mouvemens, pour tous les mérites, collectifs ou individuels. Il s'agit à chaque instant de juger quelle division a le pas, des garçons ou des filles, et, dans ces divisions, quels élèves l'emportent. Tous les samedis, ces jugemens se rendent devant les parens, des rubans sont donnés, des croix distribuées, et c'est une grosse affaire. Même cérémonial pour l'entrée en classe. Dans le défilé, chaque élève prend la place qui lui revient sous les bannières d'après les compositions de la semaine, et il faut voir de quel air marchent les favorisés. Le public est là, et chacun applaudit les siens. Il y a aussi dans les cours, sur des fronts plus étendus, répétition des mêmes exercices, toujours avec bannières et inscriptions. Les plus méritans des garçons et des filles portent ces insignes de préséance et figurent en tête de la procession.

Les jardins et le théâtre ont des divertissemens et des moyens d'émulation analogues. Dans les jardins, il y a des élections pour les travaux de culture; les plus habiles sont désignés par le scrutin et prennent le commandement de la troupe : à l'œuvre il faut nécessairement qu'ils se distinguent, s'ils veulent être réélus. Au théâtre, un concours est établi entre toutes les classes et on peut dire aussi tous les âges; il s'agit de voir si, du milieu de ces enfans, il s'en détachera quelques-uns qui seront doués pour la scène. On les y prépare, autant qu'on le peut, par des leçons générales, des cours de déclamation, des répétitions de détail ou d'ensemble. De là un choix, une élite, et finalement une petite troupe d'acteurs et d'actrices, tirée de la population même et qui donnera des représentations à des jours désignés. On se figure sans peine les émotions qui règnent parmi ces jeunes comédiens, et aussi parmi les spectateurs qui tremblent pour eux, les dévorent du regard, étudient leur moindre geste. Enfin la série de ces diversions se résume par deux solennités attendues tous les ans et saluées par de grands élans de joie, la fête du travail et la fête de l'enfance. La première récompense le travail des ouvriers et des employés de l'établissement; la seconde récompense le travail et le progrès des élèves au moment où ils vont passer d'une classe à une autre.

La fête du travail a lieu au mois de mai, la fête de l'enfance au mois de septembre. Dans ces deux fêtes, les enfans occupent toujours les premiers rangs comme témoins ou comme acteurs; elles se passent dans la plus grande des cours décorées pour la circonstance, emblèmes et trophées d'industrie dans la fête du travail, trophées de l'éducation dans la fête de l'enfance. A l'appui figurent deux expositions de produits avec des arrangemens assortis, produits d'industrie pour les hommes, dessins, épures, modèles de calligraphie, ouvrages d'adresse pour les enfans. L'une et l'autre de ces fêtes se termine par des distributions de prix.

III.

Il est temps d'échapper à ces descriptions où, coup sur coup, on se laisse prendre; tout cela fait évidemment partie des méthodes d'entraînement qu'emploie M. Godin vis-à-vis de ses ouvriers. Après les avoir tenus en éveil par des perspectives de propriété, il les éblouit par des fêtes. Il y ajoute, pour les mieux associer à ses plans, un mécanisme général dont il est plus facile d'exposer que d'expliquer les ressorts. C'est, d'après lui, une commission administrative qui est chargée de la direction des intérêts de l'industrie, de l'usine et en même temps des intérêts matériels du familistère. Cette commission est choisie parmi les sociétaires les plus instruits, les plus capables et les plus en état de diriger la marche des opérations. Elle se réunit au moins une fois par semaine, pour délibérer sur toutes les affaires de l'industrie, et une autre fois pour s'occuper des approvisionnemens et de toutes les choses qu'il est dans l'intérêt du familistère d'entreprendre et d'exécuter. Cette commission surveille et contrôle les opérations, en se partageant la besogne; mais elle en délègue l'exécution au fonctionnaire qui prend le titre d'économe du familistère. A l'économat le soin des approvisionnemens et leur distribution dans les magasins de débit qui y ont un compte ouvert et qui emploient un personnel de 70 à 80 personnes. Outre cette commission administrative et cet économat, il y a d'ailleurs, pour toutes les institutions que renferme le familistère, des comités élus par la voie du suffrage. Enfin un conseil de 12 membres, élu parmi les hommes, et un conseil de 12 membres, élu parmi les femmes, le tout par le suffrage universel, complètent au familistère l'ensemble des corps électifs. Les fonctions de ces conseils, dit M. Godin, sont surtout des fonctions d'initiative et d'observation.

Je copie littéralement en me demandant ce qu'il peut y avoir de sérieux dans ce déploiement de conseils, de comités, de commission administrative et d'économat, entés l'un sur l'autre, chevauchant

l'un sur l'autre. C'est d'ailleurs le secret de M. Godin, et rien ne servirait de l'approfondir. Peut-être, en mettant cette masse de volontés et de responsabilités en jeu, n'a-t-il cherché qu'une chose, c'est d'établir que, dans l'œuvre fondée par lui et de ses deniers, il est moins maître et moins propriétaire qu'au dehors on ne le croit et que les apparences ne le témoignent, moins libre de gouverner son entreprise comme il l'entend, sujet à plus de servitudes qu'on ne le suppose. Plus pertinemment encore serait-il fondé à ajouter qu'ayant un établissement difficile à conduire, il allait de soi qu'il s'environnât de conseils, cherchât des collaborateurs, multipliât les garanties, s'appuyât sur ses auxiliaires naturels, et, dans la mesure du possible, se les adjoignît comme associés. Sur tous ces points, M. Godin a, ce me semble, agi comme il le devait, prudemment, et, par ces temps de grève, habilement. A se retrancher dans son droit et dans les réalités, il eût trouvé autour de lui des instrumens plus rebelles. Il est donc invulnérable sur ce point.

Où il devient vulnérable, c'est dans le régime au moyen duquel il a converti en pensionnaires la majeure partie de ses ouvriers. Ce régime a reçu dans ses mains et sous sa gestion quelques adoucissemens, mais il n'est ni plus nouveau, ni plus inoffensif pour cela : de 1820 à 1851, il a été dominant dans l'industrie anglaise et en fin de compte très sévèrement jugé. Au début, l'opinion l'avait accueilli comme un bienfait pour les classes laborieuses; le cri public n'avait pas alors d'assez gros anathèmes contre l'exploitation sans merci des intermédiaires et les bénéfices usuraires qu'ils prélevaient sur les consommations du pauvre. On ne voyait que cette face de la question, et la conclusion était qu'il fallait couper court à ces abus. De là les premiers approvisionnemens formés par des chefs d'industrie pour subvenir aux besoins les plus usuels de leurs ouvriers et à eux cédés au prix du gros, sans bénéfice aucun, quelquefois affranchis de frais de factage. Nés d'une bonne intention et généreusement exécutés, ces petits marchés rencontrèrent un applaudissement unanime. Ce fut l'âge d'or de l'idée; il dura tant qu'elle ne sortit pas du cercle d'agens désintéressés qui l'avaient conçue, puis, comme tout ce qui passe par des mains humaines, elle dégénéra.

Pour anéantir tout ce bien lentement créé et rentrer dans les voies d'une exploitation cent fois pire que l'ancienne, que suffisait-il en effet? Il suffisait d'un changement dans les hommes et dans l'esprit qui les animait; il suffisait de faire de l'assistance un mensonge et d'une nouvelle chasse aux dépouilles du pauvre la réalité. C'est ce qui eut lieu, et le système des compensations en nature changea en un instant de mains. Des dispensateurs scrupuleux, elle passa aux spéculateurs. Ce qu'ils en firent, les enquêtes du parlement anglais

en ont gardé les traces, et on les retrouverait, plus brûlantes encore, dans les factums du pamphlétaire Cobbett. On y verrait poindre aussi les fermens des agitations chartistes qui, dans le premier tiers de ce siècle, ont mis en péril le repos et la fortune du royaume-uni et imposé comme une nécessité les réformes à la fois territoriales et manufacturières de sir Robert Peel. Cet achat des vivres et des vêtemens destinés aux ouvriers était devenu un véritable instrument de spoliation. Écoutons ce qu'en dit M. le comte de Paris dans son intéressant ouvrage sur *les Associations ouvrières :* « Telle fut pendant longtemps une institution funeste connue sous le nom de *Truck-shop*, boutique établie par le propriétaire dans son usine, où il débitait à crédit à ses ouvriers comestibles, viandes, épiceries, liqueurs, etc., leur faisant payer ces denrées des prix exorbitans, employant jusqu'aux menaces pour les pousser à la consommation et retenant sur leurs salaires ce qu'il leur avait ainsi extorqué. Les plus intelligens parmi les ouvriers résistèrent énergiquement à cette exigence et se mirent souvent en grève pour obliger les maîtres à y renoncer. » Ce qui précède concerne un des grands ateliers de la Mersey, où le fer s'applique aux constructions navales. A pousser les recherches plus loin, on retrouverait la même plainte chez les mineurs et les filateurs du comté de Lancastre, dans la coutellerie de Sheffield, dans les industries de West-Riding, où la laine se tisse et se foule sous toutes ses formes, partout enfin où il y avait un salaire à exploiter et un ouvrier qui se prêtait à l'exploitation. Les abus devinrent si nombreux et si monstrueux qu'en 1831 le parlement céda. Une loi proposée aux communes par lord Ashley, depuis lord Shaftsbury, interdit absolument ces pratiques usuraires. Il y a bien encore çà et là des infractions partielles, mais la lumière est faite, et le procès est vidé.

Si ingénieux que soit le régime que M. Godin impose à sa colonie industrielle de Guise, il est donc évident qu'en Angleterre, pays de liberté par excellence, il ne lui eût pas été possible même d'en faire l'essai. Il ne lui eût pas été permis de recouvrer en consommations une partie des salaires, dont il ne fait alors que l'avance, et de joindre à son rôle de patron, qui doit être entouré de quelque dignité, ceux de marchand de vin par exemple, d'épicier, de tailleur, de mercier et d'entrepreneur de spectacles. Les choses se passeraient ainsi de l'autre côté du détroit. En France, point de ces interdits; c'est simplement une affaire à régler entre M. Godin et ses ouvriers. A eux de juger si, dans les consommations qu'il dispense, il leur en donne pour leur argent. Dans ses jugemens sur la petite maison et le petit jardin, M. Godin a mis en relief, non sans malice, les inconvéniens qui y sont attachés. Il n'a rien dit des inconvéniens de la

vie de caserne, et au fond, qu'il le veuille ou non, c'est une caserne que son palais. Il l'a embelli, c'est vrai, il en a fait un séjour d'enchantemens, mais l'homme est partout le même, la femme aussi, et il est à croire que les colons de Guise ne sont pas pétris d'un autre limon que nous. Est-il interdit de supposer qu'entre ces 900 habitans des deux sexes, logés sous les mêmes toits, il y a de temps en temps quelques scènes un peu vives, du tirage, comme on dit familièrement, que des hommes pris de vin mènent parfois du bruit, que des femmes passent les bornes dans des querelles de voisinage? M. Godin répondra que, depuis sa fondation, il n'y a pas eu dans le familistère un seul procès de simple police; quant aux petits différends, ils s'arrangent à l'amiable ou se châtient par la notoriété. M. Godin trouve que c'est au mieux; on aurait mauvaise grâce à se montrer plus difficile que lui.

Si le fondateur du familistère n'avait pas d'autre titre que ses déclamations, son style, qu'on a pu juger par quelques lambeaux, sa métaphysique, produit évident d'un cerveau malade, il n'eût mérité que le silence et l'oubli, et il n'en eût pas été question ici; mais il a construit un monument de pierre, siége d'un essai original et qui, l'emploi écarté, restera comme une décoration; il a fondé une entreprise d'industrie dont le débit s'élève à de très grosses sommes, qui est aussi remarquable par la bonté de l'exécution que par l'abondance et la variété des assortimens; il a enfin su former et conduire une légion d'ouvriers habiles dans leur art et, à ce qu'il paraît, assez maniables pour se prêter à beaucoup d'expériences. Ces élémens de notoriété l'ont désigné au choix de ses concitoyens dans l'un de ces départemens du nord, un des plus beaux fleurons qui nous restent d'un territoire démembré. Parti simple ouvrier, il est devenu maire de Guise, conseiller-général, membre de l'assemblée nationale. Aucun des honneurs électifs ne lui aura manqué, et ces élections ont eu lieu non dans l'un des foyers des agitations populaires, mais dans un canton tranquille, sans émotions, sans bruit. Tous ces faits valaient la peine d'être notés. C'est une surprise de plus du suffrage universel, un empiétement nouveau du nombre sur l'élite, un signe tout récent des contingens futurs, qui se détache du milieu de nos ténèbres, et auquel il n'est pas permis d'être indifférent.

LOUIS REYBAUD.

RUSSES ET MONGOLS

JEAN DU PLAN DE CARPIN

I.

Lorsqu'on arrive en Russie par le sud de l'empire, il est impossible qu'on ne soit pas frappé de la magnifique position de Kiev. Quand j'ai vu cette ville pour la première fois, j'avais encore l'imagination toute remplie des merveilles que renferment les plus belles cités des pays romano-germaniques. Cependant, lorsque j'aperçus la vieille capitale des « grands-princes, » bâtie en amphithéâtre au bord du Dnieper, avec ses antiques monastères et ses riches églises, avec ses innombrables coupoles dorées et argentées, je dus avouer que l'Occident n'avait pas seul le privilége des « cités triomphantes, » nom que Commines donnait à la Venise des doges. La douceur du climat, la fertilité du sol, la vigueur de la végétation, tout fait contraste avec l'image qu'on se fait depuis Hérodote de la Scythie stérile et glacée, et l'on comprend sans peine que les souverains normands, fondateurs de l'empire des tsars, se soient hâtés de quitter les sombres rivages du golfe de Finlande pour s'établir dans cette contrée, où Oskold et Dir avaient déjà fait reconnaître la suprématie des belliqueux Scandinaves.

Les états occidentaux, absorbés au moyen âge par des guerres continuelles, n'attachèrent aucune importance à la fondation de la « grande-principauté » de Kiev. Les sujets des grands-princes, occupés aussi par des luttes acharnées contre leurs voisins, ne songèrent point à transmettre à la postérité le souvenir de ces luttes jusqu'au jour où un moine de Kiev eut l'heureuse idée d'écrire cette

LE LUXE PUBLIC

ET LA RÉVOLUTION

I.

LE VANDALISME.

I. *Le Vandalisme révolutionnaire,* par M. Eugène Despois. — II. *L'Académie royale de peinture et de sculpture,* par M. Vitet. — III. *Histoire de la révolution française,* par M. Louis Blanc, 12 vol. — IV. *Histoire de la révolution française,* par M. Michelet, 7 vol.

I.

L'idée du luxe privé ou public n'a guère coutume d'être associée aux souvenirs que réveille la révolution française. On se demande comment il y aurait eu place alors pour des jouissances qui veulent, à ce qu'il semble, du loisir, de la liberté d'esprit et des ressources surabondantes. C'est pourtant un fait d'expérience que les époques les plus troublées n'ont point toujours pour cela manqué de luxe; il est même arrivé qu'elles aient connu parfois, en ce genre de dépenses dites superflues, des excès dont on s'étonne. Pendant certaines périodes par exemple des guerres avec les Anglais au xve siècle, le faste et les prodigalités des seigneurs n'eurent point de bornes, — fait étrange que n'explique pas seule la puissance de l'habitude. Il y a dans l'incertitude même du lendemain un puissant aiguillon pour toute espèce de jouissances faciles, rapides. *Carpe diem,* saisis le jour, jouis de l'heure présente, semble dire la fatalité, qui presse. Assurément cette observation ne s'applique que dans une certaine mesure à la révolution; mais elle s'y vérifie assez pour que cette persistance d'un élément qui paraît réservé aux

temps calmes et prospères mérite d'y être signalée. On peut suivre comme à la trace dans la vie privée ce goût, ces satisfactions de plaisir ou d'art, ces jouissances coûteuses, les unes délicates, les autres grossières dans leurs raffinemens mêmes. La spéculation, l'agiotage sur les assignats et d'autres valeurs se donnent carrière en pleine terreur: argent presque toujours aussi mal dépensé que mal acquis! Nous faisons allusion à ces enrichis du parti des *corrompus* et du parti hébertiste, joueurs éhontés, pris en flagrant délit de manœuvres frauduleuses, mais avant tout désignés aux soupçons et comme trahis par l'imprudente profusion de leurs scandaleuses dépenses. A côté de ces témoignages d'une opulence insolente et d'une prodigalité du pire aloi, il ne manque pas de preuves d'un luxe plus avouable, et on pourrait citer, en s'aidant des *mémoires* du temps, telles maisons où se conservent les restes d'une hospitalité élégante et riche, tels salons qui, comme celui de l'acteur Talma, où se pressaient des célébrités de tout genre, présentaient encore les somptueux raffinemens de la vie, la coûteuse recherche des objets d'art, l'éclat de fêtes où se réunissaient la danse, la musique, le chant. C'est à une de ces fêtes brillantes que Marat, apparaissant soudainement sans être annoncé, vint faire un épouvantable esclandre, invectivant plusieurs des femmes présentes et apostrophant Dumouriez.

Si j'ai rappelé ces preuves, peu connues ou assez oubliées, du luxe privé pendant la révolution, c'est que les mêmes causes qui expliquent la persistance de cet élément dans la vie des particuliers agissent aussi sur les peuples. Malgré les épreuves des révolutions, et même quand le nécessaire manque ou est menacé, ils ne renoncent pas à tout superflu; ils veulent encore des fêtes, des théâtres. La politique a beau multiplier ses tragédies, ses prodigieux changemens à vue, la réalité ne leur suffit pas. La révolution a donné une satisfaction étendue à ce besoin public. Non-seulement elle tint ouverts les théâtres, qui ne chômèrent point, comme on l'a remarqué, pendant la terreur, et qui même, grâce à une concurrence illimitée, se multiplièrent, — non-seulement le Théâtre-Français et l'Opéra réunirent le soir, pour entendre quelque œuvre célèbre et quelque acteur ou chanteur en renom, ces girondins et ces montagnards, plus tard ces dantonistes et ces partisans de Robespierre, qui y venaient chercher l'oubli du jour et peut-être du lendemain; mais on sait quels furent le nombre et l'éclat des fêtes de cette période. La révolution songea aussi aux arts; elle leur ouvrit des salles où ils exposèrent leurs œuvres, que tout le monde put visiter. Elle fonda, dota des écoles, des établissemens destinés à les enseigner, à les développer. Elle eut des encouragemens pour tout ce

luxe national. Elle ne négligea presque aucune des satisfactions que l'état réserve aux besoins les plus élevés et les plus raffinés. En même temps qu'elle se montrait créatrice en ce genre ou qu'elle se livrait à des essais de réformes quant à certaines parties du luxe public, avec un succès d'ailleurs inégal, elle supprimait d'une main brutale, on ne le sait que trop, certains établissemens, elle ravageait les monumens qui rappelaient les plus grands souvenirs du luxe public de l'ancien régime. Elle était violemment destructive en un mot. Elle l'était même à ce point que la postérité, accusée aujourd'hui d'ingratitude par les écrivains qui aiment à relever les mérites de la révolution, a un peu oublié ce qu'elle a pu faire ou tenté de grand et d'utile, pour ne se souvenir que du mal.

La vérité est que le bien et le mal subsistent l'un et l'autre; dans quelle proportion? c'est une question à examiner. On ne recherche guère en général en quoi au juste ces ravages d'une part et de l'autre ces créations ou ces essais consistèrent. Quand on n'est pas tout à fait dans le faux, on s'en tient volontiers à des à-peu-près. Arriver sur ce point à la précision historique est une tâche qui nous tenterait, nous l'avouons, quand bien même nous ne nous proposerions pas d'autre but. Il s'attache toujours de l'intérêt à l'exactitude, même quand il s'agit de choses qui n'ont qu'une simple valeur de spéculation ou de curiosité, à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'ôter un peu de terrain à ces assertions vagues dont abuse en sens divers l'esprit de parti. Nous ne manquons pas heureusement de documens qui permettent à l'examen de trouver une base solide. Quant aux jugemens, ils abondent : aussi bien c'est toujours chez nous ce qui manque le moins. Il faut savoir gré aux écrivains qui se sont occupés de la révolution depuis quelques années d'avoir porté leur attention sur un sujet d'un intérêt si général. De quelque façon qu'on juge au point de vue politique et sous le rapport de l'appréciation historique les récits que M. Michelet et M. Louis Blanc ont consacrés à la révolution française, on doit reconnaître que ce coin du tableau prend avec eux un nouveau relief. Si, relativement aux ruines et aux dévastations, ils n'entrent pas toujours dans de très amples détails, ils s'attachent à décrire, à montrer les côtés civilisateurs de la révolution sous le rapport des arts comme des sciences. Ils le font avec l'accent enthousiaste qu'on peut attendre d'écrivains aussi favorables à la révolution française, et avec une vivacité de couleurs qui s'imprime fortement dans le souvenir. Ces tableaux, tracés avec un incontestable talent, ne sont-ils pas un peu idéalisés? Les auteurs n'oublient-ils pas un peu trop, ou ne relèguent-ils pas trop dans l'ombre ce qui fait tache,

terriblement tache à la même époque? Sont-ils sévères comme il le faudrait quand il y a lieu? Nous aurons sur ce point plus d'une réserve à faire.

C'est surtout au point de vue des destructions qu'un autre écrivain a envisagé le sujet. M. E. Despois a consacré un volume au *Vandalisme révolutionnaire :* non pas qu'il ne s'occupe que des ruines qui furent faites à cette époque, loin de là; lui aussi jette un regard complaisant sur les divers encouragemens que les arts et le luxe public ont reçus de la révolution française. On se doute même de ce que, de la part d'un écrivain aussi plein d'admiration pour la révolution, ce mot de *vandalisme* peut cacher d'ironie. Qu'il y ait eu des actes de vandalisme, l'auteur ne le nie pas. Y en a-t-il eu autant qu'on le dit, et la révolution elle-même a-t-elle été véritablement vandale? Voilà ce qu'examine M. Despois. Il n'est que juste de reconnaître sa modération, sa bonne foi, ce que son livre atteste de recherches, ce que même il rectifie d'erreurs sur quelques faits faux ou exagérés. Son plaidoyer est habile et bien fait, mais c'est un plaidoyer, et non des moins systématiques. La convention y est jugée sur ce point, comme sur tous les autres, avec sympathie, indulgence au moins, quand décidément il ne saurait y avoir lieu à sympathie. Au surplus, ce n'est pas ici une question de parti : c'est, il faut le répéter, une question d'histoire. Nous la discuterons d'autant plus volontiers avec l'auteur du *Vandalisme révolutionnaire* que son travail et les histoires plus générales de la révolution nous ont aidé et comme invité à nous reporter vers les sources si indispensables en pareille matière.

Et d'abord il y a un point sur lequel il paraît difficile que l'accord ne se fasse pas. Non, il n'est pas vrai que la convention ait été une assemblée d'iconoclastes. Elle n'a pas fait une guerre systématique aux arts, au luxe public. Si elle a eu des torts à cet égard, ce n'est pas le tort du moins d'une haine de parti-pris. Elle estimait à leur valeur ces décorations brillantes des sociétés civilisées, dans lesquelles elle vit même mieux que de simples décorations superflues. On fait à ce sujet plus d'une confusion. On croit trop souvent que la convention était hostile aux arts, tandis qu'elle ne l'était qu'au passé, qu'elle attaquait ou laissait attaquer sans ménagement, en dépit de certaines mesures spéciales à la conservation des objets d'art que nous examinerons. On confond en cela la convention avec ce qui n'en fut qu'un groupe, une fraction, une secte, — secte bizarrement éprise de l'austérité spartiate, qu'elle prétendait faire revivre en pleine civilisation moderne. Eh bien! même ce groupe dont Saint-Just est l'expression la plus systématique, tout en déclamant contre le luxe privé, l'opulence, n'étend guère ses

proscriptions au luxe public. En cela encore, elle était conséquente avec son esprit imitateur de l'antiquité. Dans les anciennes républiques, la pauvreté des citoyens n'excluait pas une certaine magnificence dans l'état. La médiocrité régnait dans les demeures des particuliers : les temples, les monumens, les fêtes, manifestaient un luxe public plein de grandeur et d'éclat. Point de jouissances exclusives à l'usage du riche, un luxe collectif à l'usage du peuple, quoi de plus conforme au programme démocratique?

Sur la question du luxe privé, de la latitude à laisser à l'usage et à l'abus de la richesse privée, la convention présente donc des oppositions d'idées qu'on ne retrouve pas pour le luxe public. Elle l'admet, tout comme l'ancienne monarchie, quoique sous des formes à plus d'un égard différentes. Qu'on ne fasse pas exception même pour les disciples de Rousseau, qui, bien que beaucoup plus nombreux et influens à la convention que dans la constituante, ne formèrent pas d'ailleurs la majorité dans cette assemblée, car ni les girondins ni même les dantonistes ne sauraient être enrôlés sous la bannière du *Contrat social*. La convention dans son immense majorité veut un luxe public et des arts très développés : elle en rêve, nous verrons comment, la régénération. Sous la forme des fêtes nationales, elle va même jusqu'à en abuser. Elle tend, ici comme partout, à centraliser à l'excès. Où était le roi, elle met l'état, protecteur des arts et des lettres. La convention aime les arts et les lettres un peu trop à sa manière; mais les aimer même ainsi, ce n'est pas les détester et les proscrire.

La question au reste n'est pas purement historique. Elle nous touche de près en même temps qu'elle a une portée générale. Que doit être le luxe dans une société démocratique? Cette question paraît digne de fixer l'attention des moralistes et des politiques en tout temps et plus que jamais aujourd'hui. Voilà ce dont s'est préoccupée la révolution avec un mélange d'idées justes et d'aberrations singulières. Est-il possible de croire que la même question ne se présente plus, et qu'elle ait reçu de tout point une solution satisfaisante? On a beaucoup fait, depuis la révolution même, pour donner à ce luxe, autrefois privilége d'une élite dans la plupart de ses manifestations, un caractère moins exclusif; nos expositions d'art et d'industrie en sont la preuve. Il ne manquerait pas d'autres témoignages de la même pensée. Beaucoup plus qu'autrefois la foule est admise à ces jouissances, auxquelles seuls la fortune et un certain rang donnaient accès. N'y a-t-il plus là pourtant aucun perfectionnement à introduire, aucun écueil à éviter? Si nos fêtes, par exemple, n'ont pas l'emphase prétentieuse qu'on a reprochée à la plupart des fêtes de la révolution, ne sont-elles pas comme mar-

quées d'une insignifiante banalité? On ne saurait sans doute non plus prétendre que le théâtral a cessé parmi nous de faire école. Combien de questions qui tiennent au fond même de la civilisation, bien qu'elles ne paraissent en exprimer que les côtés tout extérieurs! Combien d'enseignemens contenus, sans presque qu'on ait besoin de s'appliquer à les en dégager, dans cette grande expérience révolutionnaire!

C'est cette expérience qu'il convient de suivre sous ses deux faces, l'une toute destructive, l'autre qui se rapporte à des fondations ou à des tentatives de réforme. Nous commencerons par le *vandalisme*. Bien des faits y sont à éclaircir, bien des leçons aussi à en tirer. Nous allions dire, si la honte et la douleur ne nous retenaient, que le sujet est à l'ordre du jour; les vandales de 1871 n'ont que trop remis en mémoire les vandales de 1793.

II.

Quelles ont été les origines du vandalisme révolutionnaire? Nous avons déjà répondu que ce ne furent point des ennemis systématiques du luxe public et des arts qui entreprirent ces destructions comme une sorte de campagne contre la civilisation. Certains esprits disposés à voir partout des complots et des mots d'ordre ont cru reconnaître dans cet entraînement la présence d'une main mystérieuse, les fils cachés d'une conspiration savamment ourdie. Les uns l'ont attribué à la direction d'un des partis qui dominaient la France, les autres à l'or de l'étranger poussant la révolution aux excès pour la mieux déshonorer. Rien ne justifie ces accusations, et tout nous paraît les démentir. Elles pouvaient bien retentir pendant la révolution, dans ces heures troublées où on veut à tout prix avoir devant soi un ennemi désigné, responsable. Tous les grands mouvemens populaires ont eu et ont leur source en eux-mêmes. Celui-là ne fait pas exception et s'explique suffisamment, selon nous, par les lois éternelles de la nature humaine. Un irrésistible instinct pousse les peuples à personnifier la foi religieuse ou politique dans des symboles; ils les vénèrent tant que cette foi subsiste, et, par un instinct non moins irrésistible, on les voit se retourner contre eux avec une haine farouche dès que la même foi n'existe plus. Plus cette révolution dans les idées aura été soudaine dans ces masses qui ne reçoivent le contre-coup du changement opéré dans les idées que lorsqu'il s'est accompli lentement dans les classes supérieures, plus violent sera le mouvement qui précipitera contre ces symboles, la veille même souvent l'objet d'un culte idolâtrique, les multitudes égarées. Ne cherchons pas ail-

leurs l'origine de ce souffle de destruction qui, passant sur les villes et les campagnes, traversa la France comme un vent de mort, emportant tout, brisant tout sur son passage.

Faut-il aller jusqu'à croire pourtant, comme on a un peu trop l'air de le dire, que cette fièvre se soit allumée toute seule? Faut-il se ranger à cette thèse qui réduit à un simple emportement populaire cette guerre faite à la partie précieuse du luxe public exprimée par les monumens et les arts? Ne faut-il pas en rendre responsables les clubs, les municipalités, et ce grand pouvoir qui absorbe tous les autres, la convention, n'y est-il absolument pour rien? Comprendrait-on tout d'abord qu'un peuple, naguère soumis, surtout le peuple des campagnes, ait été pris de cette rage subite, s'il n'y avait pas eu d'excitations venant du dehors? Et comment serait-il possible de ne pas voir l'action de ces sociétés populaires, jacobins et cordeliers à Paris, et de tant d'autres associations affiliées ou indépendantes, mais animées des mêmes passions en province? Qu'on songe qu'il n'y avait pas moins de huit cents affiliations rien que jacobines réparties sur le territoire! Là fut le foyer toujours brûlant; de là partit le plus souvent le mot d'ordre. Où trouver ailleurs que dans les membres et les auditeurs de ces tumultueuses assemblées, toutes vibrantes des colères du jour, et suivant le courant avec une sorte d'émulation empressée, le contingent naturel de cette armée de la destruction, qui a laissé peu de points en France sans y porter ses ravages? Les municipalités étaient malheureusement composées d'élémens analogues, si ce n'est les mêmes. En tout cas, quand elles ne donnèrent pas l'exemple, elles furent souvent dominées, entraînées.

Mais la convention! elle vandale, elle qu fit de si beaux décrets! Elle sacrifiant le luxe public, les arts, à ses haines politiques ou philosophiques, quel blasphème! Est-ce qu'elle n'a pas essayé de lutter contre le vandalisme? Et ici on cite des textes. Tout cela est fort bien, et on doit faire une juste part à ces résistances. Quant à décharger la convention de toute responsabilité dans la destruction des monumens et des objets d'art, est-ce possible? De quel droit supposer que tant de discours véhémens, respirant la haine furibonde de ce passé dont les emblèmes étaient partout, n'auraient pas eu d'écho dans ce peuple facile à émouvoir, à passionner? Qu'on songe à ce qu'était aux yeux des populations la convention nationale; elle leur représentait tout autre chose qu'un corps politique ordinaire. Qu'on veuille ne pas l'oublier : les peuples ont besoin de mettre l'autorité morale quelque part, dans un livre, dans un homme, dans une assemblée. Alors l'assemblée était tout. Elle était tout d'autant plus qu'on rompait violemment avec la grand

autorité morale figurée par l'église. Pour ceux que le mouvement révolutionnaire entraînait, tout ce qui venait de l'assemblée se revêtait d'une sorte de consécration. Et que sera-ce si la bouche qui avait laissé tomber l'oracle était celle de quelqu'un des chefs populaires qui personnifiaient pour la foule les lumières et la vertu! Ce serait un travail ingrat, auquel chacun peut d'ailleurs suppléer avec ses souvenirs, que d'aller rechercher tous ces discours qui, avidement lus, commentés par des hommes d'un tempérament exalté ou jetés par la violence des événemens hors de leur nature, pouvaient se traduire par des voies de fait.

Est-il besoin de mesurer la portée des discours quand il y a des actes? Il y en a un surtout, le décret du 1er août 1793. Ce décret établit qu'à quelques jours de date on devra détruire, dans toutes les églises, d'un bout de la France à l'autre, tout ce qu'il y a de tombes royales. Ce fut comme un coup de tocsin. On désignait un objet spécial à la haine d'un peuple soulevé déjà. Et comment ne se serait-il jeté avec la même furie sur d'autres symboles non moins détestés et beaucoup plus multipliés? On précipitait par là le peuple dans les églises. Mais, dit-on, il ne s'agissait que *d'exhumer* les personnes royales, et non de *détruire* les tombeaux. Pourquoi faut-il que cette interprétation, qui réduit le décret à une exhumation, ce qui n'est qu'une circonstance très médiocrement atténuante, ne soit pas conforme au texte? Il porte : « Les tombes et les mausolées des ci-devant rois élevés dans l'église de Saint-Denis, dans les temples et autres lieux, dans toute l'étendue de la république, seront *détruits* le 10 août. » Quoi de plus formel? Et quelles ne furent pas les conséquences immédiates de ce décret! La municipalité de Saint-Denis, impatiente de mettre à exécution une mesure qui, outre ce qu'elle soulève d'objections générales, ôtait à cette localité ce qui en faisait la gloire devant le monde entier et la principale richesse, n'attendit même pas la date du 10 août assignée par la convention pour se mettre à l'œuvre. La présence d'un des membres de la convention n'empêcha pas les dévastations qui eurent lieu dans les journées du 6, du 7 et du 8 août. Même quand il eût été vrai qu'il ne se fût agi que d'une exhumation, elle ne pouvait se faire sans entraîner des dégradations inévitables. « On a été obligé, dit le commissaire de la convention dans son rapport, de briser la statue couchée de Dagobert, parce qu'elle faisait partie du massif du tombeau et du mur. » S'imaginer qu'il suffisait de prescrire par un décret ultérieur de ne pas endommager les objets d'art pour qu'il en fût tenu compte, c'est trop d'illusion. Exhumer, c'était saccager. Livrer au peuple des tombes royales renfermant des valeurs précieuses, c'était, quoi qu'on tentât pour s'y opposer, inviter au pillage. Nous

n'en voudrions pour preuve que cette même destruction du tombeau de Dagobert. Faut-il croire le commissaire de la convention, plutôt intéressé à atténuer les faits, ou bien un témoin qui a pour être cru toute autorité et qui se tait sur ce fait? Nous trouvons, dans la description des monumens du moyen âge qui avaient été transportés de Saint-Denis, due à Alexandre Lenoir, que le vol fut le mobile d'une telle dégradation. Les violateurs brisèrent la statue et le cercueil, croyant qu'il renfermait un trésor; mais des ossemens enveloppés d'un suaire furent tout ce qui s'offrit à leur cupidité. Le même écrivain nous renseigne sur l'importance de ce tombeau : il datait du temps de saint Louis, l'ancien tombeau ayant été détruit à l'époque où les Normands ravagèrent une partie de la France. Louis IX avait élevé à son prédécesseur une chapelle sépulcrale à la suite des réparations qu'il fit faire dans l'abbaye de Saint-Denis, après la mort de l'abbé Suger, et à la sollicitation de Blanche, sa mère. Le corps de Dagobert, échappé à la destruction, avait été placé au milieu de la chapelle dans un sarcophage. Il y avait donc là sous le double rapport de l'archéologie et de l'art une valeur véritable.

On ne saurait, on le voit, exonérer la convention de toute responsabilité dans la destruction des objets d'art et de luxe. Elle demeure responsable de cette affaire des tombes royales, véritable attentat contre l'histoire, répudiation folle dans le fond, odieuse dans la forme, d'un passé qui n'avait pas été sans gloire. La royauté soumise à ces outrages posthumes représentait la France formée, agrandie, quelquefois même par la main de ceux qu'on nommait les mauvais princes. Cette responsabilité existe encore dans un autre acte, l'accueil fait aux adresses injurieuses pour la religion, aux offrandes burlesques de châsses, surplis, croix, dépouilles des églises. Les bandes qui les apportèrent reçurent les honneurs de la séance.

Voyons maintenant ce qu'il faut penser de ce qu'on appelle les mesures préservatrices des monumens et des arts. Nous consentons à en faire honneur à la convention, mais sous réserve; le mérite en revient surtout à certains comités et à un petit nombre d'hommes auxquels l'histoire rendra justice plus encore qu'elle ne semble l'avoir fait. La masse de l'assemblée ne pouvait guère ressentir une grande douleur des injures qui s'adressaient à des souvenirs qu'elle detestait et à des monumens qu'elle n'appréciait guère. Les comités spéciaux, et d'abord le comité d'instruction publique, stimulèrent cette inaction et l'empêchèrent de tourner trop souvent en complicité. Ce fut leur mérite. Ce fut celui de l'assemblée de les avoir nommés et de faire droit à leurs réclamations. Eux seuls con-

tenaient un assez grand nombre de ces hommes qui, sans aimer les rois, ressentent vivement les outrages faits aux monumens élevés même à la gloire de la monarchie, qui, sans être chrétiens, trouvent mauvais qu'on insulte aux symboles du christianisme. Qu'on veuille bien y songer, la disposition large, hospitalière aux idées, qui comprend du moins ce qu'elle n'admet pas, était fort rare à cette époque. Elle l'était même dans ces comités auxquels nous faisons allusion; elle leur était pourtant moins étrangère. L'art du moyen âge était de même peu goûté: l'idée plus générale que l'art doit être respecté, recueilli dans tous ses vestiges, sous toutes ses formes, ne rencontrait que peu d'adeptes. Elle en eut pourtant, et trouva même un apôtre dans Alexandre Lenoir. Avant tout, il fallait lutter contre les destructions. C'est ce que tentèrent, au nom des comités qu'ils animaient de leur zèle, un petit nombre de promoteurs. Il ne faut pas oublier ces hommes de bon vouloir qui en toute chose prennent sur eux les peines et les périls des difficiles entreprises, et ne recueillent le plus souvent qu'une part bien faible d'un honneur devenu en quelque sorte anonyme.

Au premier rang de ces promoteurs comment ne pas placer Lakanal? Une véritable reconnaissance est due à ce modeste et énergique défenseur des lumières et des arts. Plusieurs de nos contemporains l'ont connu; il recevait même, il y a quelques années, au sein de l'Institut, qu'il avait contribué à organiser, et où il était venu en quelque sorte terminer sa longue carrière, l'hommage le plus éclatant et le plus mérité (1). On le voit mêlé à tout ce qu'il y eut de créations grandes, utiles. Il défendit avec courage les académies près de succomber, et particulièrement l'Académie des Sciences, qui comptait alors plusieurs hommes de génie, et qui rendait dans ce moment même tant de services au pays en perfectionnant divers moyens de guerre nécessaires à la défense du territoire. Il réussit à sauver le Jardin des Plantes. Il fit adopter le télégraphe de Chappe contre l'indifférence des uns et les doutes des autres. Il fut enfin l'auteur d'une loi importante sur la propriété intellectuelle et de grands projets sur l'enseignement en partie appliqués. Lakanal est le premier qui mit en circulation dans la langue officielle le mot de *vandalisme*. Peu importe qu'il l'ait recueilli de la voix publique ou qu'il l'ait choisi pour désigner ces destructions qui rappelaient les ravages des vrais Vandales. Ce fléau, qu'il osait alors attaquer de front, il le dénonçait dès le commencement de 1793. « Des chefs-d'œuvre sans prix, dit-il, sont chaque jour brisés ou mutilés; les arts pleurent

(1) *Notice historique sur Lakanal*, par M. Mignet, lue à la séance publique de l'Académie des Sciences morales et politiques le 2 mai 1857.

des pertes irréparables. Il est temps que la convention arrête ces funestes excès. » Où sont pourtant les traces de cette résistance pendant cinq mois? Nous les cherchons en vain. C'est encore Lakanal qui revient sur la brèche. Il insiste, il fait accepter le décret du 6 juin qui porte « la peine de deux ans de fers contre quiconque dégraderait les monumens des arts dépendans des propriétés nationales. » Deux ans de fers! certes la peine était sévère; ne l'était-elle pas trop dans certains cas, pour certains individus? Fut-elle exécutée? C'est bien douteux. Les pouvoirs restés debout étaient désarmés devant la multitude, et les municipalités paraissaient, nous l'avons dit, plus fréquemment mêlées à ces désordres qu'occupées ou résolues à y mettre de sérieux obstacles.

Achevons de montrer ce que fit la convention pour modérer du moins l'étendue des dégradations. Outre les monumens, il y avait les dépôts. Ces dépôts étaient remplis de livres, de meubles, d'objets d'art. Il fallait prendre des précautions contre les pertes qui pouvaient résulter de la confusion de ces dépôts, où s'entassaient tous ces trésors provenant de la suppression des monastères et des biens des émigrés. C'est à cela que travaillèrent diverses commissions. La première fut la *commission des monumens*, nommée dès le 18 octobre 1792, confirmée le 17 août 1793. Elle était chargée de dresser l'inventaire de tous les objets précieux, livres, tableaux, statues, etc. Son président, le célèbre philanthrope Larochefoucauld, s'adjoignit lui-même plusieurs savans et artistes qu'il réunit pour procéder au choix des monumens et des livres que ce comité voulait conserver plus particulièrement. La municipalité de Paris, qu'on trouve mêlée à des actes par trop peu en rapport avec cette mesure, nommait aussi des artistes et des savans qui apportèrent leur concours à la commission des monumens. Qu'advint-il de cette commission? Après avoir fait preuve à ses débuts d'un zèle sans doute mal secondé, elle tombe dans une incurie qui finit par exciter les murmures. Le 18 décembre 1793, le rapporteur Mathieu, parlant au nom du comité d'instruction publique, constate une masse de dévastations, de pertes, de méventes dont il rendait hautement la commission responsable. Elle fut remplacée, sur la proposition du rapporteur, par la commission temporaire des arts, à laquelle s'attache une juste célébrité. Cette commission en effet se composait d'hommes spéciaux, quelques-uns illustres, tels que Berthollet, Monge, Lamarck, Brongniart, Corvisart, Vicq-d'Azir. Elle était divisée en douze sections, selon la nature des objets qui appelaient ses soins. Le même conventionnel Mathieu en saluait l'entrée en fonction dans des termes qu'il suffit de rappeler. « C'est à la convention nationale, disait-il, de faire aujourd'hui pour les arts, pour

les sciences, pour les progrès de la philosophie, ce que les arts, la science et la philosophie ont fait pour amener le règne de la liberté : ce sont aussi des créanciers de la révolution, et pour qui la révolution doit tout faire. Les ténèbres sont une servitude. »

Cette commission devait rendre en effet de très réels services. Elle arracha quantité d'œuvres d'art à la destruction. On lui doit aussi une instruction remarquable rédigée dès les premiers jours de 1794, œuvre principalement de Vicq-d'Azir et de dom Poirier, sur *la manière d'inventorier et de conserver, dans toute l'étendue de la république, tous les objets qui peuvent servir aux arts, aux sciences et à l'enseignement.* Les indications exactes sur les moyens de sauver de la dégradation les tableaux, gravures, statues, objets de physique, livres, etc., y sont multipliées, classées de manière à former un traité complet. L'envoi de cette pièce patriotique et savante fut fait aux agens nationaux et aux sociétés populaires. Il est permis de garder des doutes sur leur volonté constante et sur leur pouvoir de respecter et de faire exécuter ces prescriptions salutaires. Le succès des efforts de la commission resta très limité, tout le démontre. Comment d'ailleurs, au milieu de tant de préoccupations ardentes et de soins absorbans, faire ce qu'il n'eût pas été facile d'accomplir en des temps plus calmes, c'est-à-dire improviser l'ordre dans des dépôts énormes, entassés à la hâte? Quant à suspendre les coups de la hache populaire, cela était-il au pouvoir d'une commission? En fait, les pertes, les détournemens ne cessent pas. Les destructions violentes continuent pendant les six premiers mois de 1794. Elles persistent dans plusieurs provinces même après le 9 thermidor. Le premier rapport de l'abbé Grégoire, lu un mois après cette date fameuse, a pour titre *le Vandalisme et les moyens de le réprimer.* Il en parle comme d'un mal encore existant et même dans toute sa force.

Voilà quelles furent les mesures prises. La convention les adopta; les soutint-elle avec une énergie suffisante? Quoi qu'il en soit, les dégradations et les pertes sont telles qu'il y a bien de l'illusion à vouloir atténuer aujourd'hui la portée du terme de vandalisme révolutionnaire. C'est par trop aussi oublier la notoriété publique. Quoi qu'on puisse dire, la mémoire de ces dévastations est vivante encore. La pierre en garde le stigmate. La façade, l'intérieur des monumens mutilés, en portent témoignage dans presque toutes les localités. Quel commentaire plus irréfragable de tant de rapports écrits? Quelle réfutation plus concluante de trop indulgens plaidoyers? Et à quoi sert-il d'alléguer que de pareils exemples auraient été légués par le passé, précédens qui ne seraient pas des excuses, alors même qu'ils ne reposeraient pas sur de trompeuses

analogies? Non sans doute, le passé n'est pas pur de tout excès de ce genre. Toutes les fois qu'on voudra, on trouvera à tous les désordres, à tous les crimes, des précédens dans l'histoire; mais, je le demande, comment ces exemples tirés de l'ancien régime, tels que l'exhumation des corps enterrés à Port-Royal, ordonnée par un caprice de despotisme monarchique, tels que les ravages commis dans les églises par les fureurs sectaires au temps des guerres de religion, s'appliqueraient-ils à cet emportement systématique, général, ici capricieux et désordonné, là organisé, discipliné, de presque tout un peuple soulevé contre les monumens de son passé? Comment deviendraient-ils des circonstances atténuantes pour la révolution notamment? Contre qui se faisait-elle? N'était-ce pas contre ces temps mêmes dont elle maudissait le fanatisme barbare, qu'elle se vantait de remplacer par des mœurs plus douces? Que l'on dise que la réaction contre un fanatisme amenait un autre fanatisme, cette explication, très discutable en elle-même, n'ôte rien à l'objection qui reproche à la révolution comme une inconséquence criminelle d'avoir déchaîné une barbarie plus destructive que la France n'en avait connu à aucune époque.

III.

Sans essayer d'entrer dans le dernier détail des dégradations et des pertes, qui serait infini, nous désirons ne pas rester dans les termes d'une trop grande généralité. L'exactitude, qui est de devoir en histoire, l'est ici d'autant plus que la question reste encore livrée aux controverses des partis. N'y a-t-il d'autre moyen de combattre certaines légendes royalistes que de leur opposer une légende révolutionnaire, tantôt environnant d'une auréole des héros peu intéressans, tantôt atténuant, adoucissant le mal amnistié dans ses intentions et amoindri quant à l'étendue qu'on lui attribue? A en croire de nouveaux apologistes, la réfutation semble contenue dans ces mots : on a exagéré! Ainsi on n'a pas tant guillotiné, on n'a pas tant détruit, on n'a été ni tellement septembriseur ni tellement iconoclaste que l'ont prétendu des gens malintentionnés. Nous voulons bien; mais examinons.

C'est particulièrement sur les dévastations commises dans la basilique de Saint-Denis que portent ces réclamations. C'est à croire que nous sommes dupes d'une illusion. Nous avons été trompés là-dessus par Chateaubriand et par quelques poètes élégiaques : le premier a écrit à ce sujet un chapitre fort emphatique et fort peu concluant dans *le Génie du christianisme;* les autres ont pleuré des larmes politiques que la réaction royaliste savait apprécier à

leur juste valeur. Qu'il y ait quelque chose de fondé dans ces remarques, d'accord: mais donnent-elles le droit de conclure que les ruines sont imaginaires? Non, les ruines restent, et les larmes aussi, non pas celles que répand une sentimentalité de commande, mais celles dont le poète a dit avec une vérité immortelle : *Sunt lacrymæ rerum!* On a tort de ne s'attacher qu'au nombre des statues brisées et des bras endommagés. N'y eût-il que la statue de Dagobert et les deux statues de Charles VII et de la reine sa femme mises en pièces, que la tête de la statue de Marie, fille de Charles le Bel, séparée du corps et qui fut *volée*, que les deux doigts cassés de l'une des statues du mausolée de François Ier, il nous serait encore impossible de déclarer que les tombeaux de Saint-Denis n'ont pas été saccagés, détruits; oui, détruits, quoique la plupart des pierres aient été replacées sous la restauration. Il nous semble qu'on se serait donné moins de peine pour réduire les proportions de ce désastre, que l'on considère presque comme fictif, si on s'était dit que cette destruction consistait dans l'exhumation même des corps, dans la fonte des cercueils, dans la disparition de tout ce qui constituait une nécropole royale. Faut-il en prendre son parti avec indifférence? A ce compte, la mémoire et l'imagination des peuples ne sont plus rien uniquement parce que nous sommes une démocratie. Il est difficile de prendre son parti de cette indifférence. On confond à tort avec un superstitieux fétichisme le respect du passé historique. L'enlèvement des statues pouvait bien s'appeler aussi une destruction quand elle fut accomplie, puisqu'elle faisait disparaître l'intégrité du monument. Il fallut qu'Alexandre Lenoir allât les déterrer sous l'herbe qui les recouvrait dans un champ voisin.

Nous éviterons de pousser trop loin l'investigation; nous n'irons pas avec un soin trop minutieux fouiller dans les cercueils des rois de France pour y chercher un à un quels objets précieux, quels témoignages de luxe des sépultures tout un passé monarchique y avait entassés. On trouve ce travail accompli avec la plus tranquille indifférence par un des témoins délégués, par le rapporteur principal de l'*opération* d'extraction des cercueils, le bénédictin dom Poirier. N'approuvant ni ne blâmant rien, républicain ou royaliste, on ne peut le deviner, il décrit, il suppute, avec la simple curiosité d'un antiquaire. Il raconte comment on a trouvé des restes de diadème et point de couronnes dans deux tombeaux, l'un du commencement du XIIIe siècle, l'autre du commencement du XIVe. Si les tombeaux intermédiaires n'offrent ni diadèmes ni couronnes, c'est que les cadavres ont été bouillis et désossés, et les ossemens rassemblés dans de petits cercueils. Ils n'ont donc pu être revêtus des ornemens de la dignité qu'ils avaient possédée pendant leur vie.

Dans les tombeaux des XIVe et XVe siècles, on a trouvé neuf couronnes tant de vermeil que de cuivre doré. Le cercueil de Charles V renfermait une couronne de vermeil, une main de justice d'argent, un sceptre de cinq pieds de long, surmonté de feuilles d'acanthe d'argent bien doré, celui de Jeanne de Bourbon un anneau d'or, des fragmens de bracelets, des souliers d'une forme très pointue, brodés d'or et d'argent. On a trouvé dans le cercueil de Louis VIII un reste de sceptre de bois pourri, un diadème qui n'était qu'une bande d'étoffe tissue en or, avec une grande calotte d'une étoffe satinée assez bien conservée : le corps avait été enveloppé dans un drap ou suaire tissu d'or; on en trouva des morceaux. On voit par là qu'en somme les matières précieuses et les objets d'art ensevelis dans le cercueil des vieux rois n'étaient pas aussi prodigués qu'on l'a cru par nos aïeux. Dom Poirier ajoute même qu'on finit par sentir le *ridicule* d'enfouir l'or et l'argent dans le sein de la terre avec la pourriture des cadavres. Cet usage cessa au XVIe siècle. La révolution fit plus : elle porta à la Monnaie ces matières précieuses restées inutiles dans des tombes, et les fit fondre.

Les détails que nous transmet dom Poirier sont instructifs, mais accompagnés d'une expression dont la crudité choque. Sommes-nous devenus trop délicats sur le chapitre des laideurs physiques de la mort, dans lesquelles avait paru pendant des siècles se complaire à l'excès un spiritualisme ascétique? Pour l'impassible bénédictin, l'exhumation des restes des rois de France se réduit à deux questions, une question d'archéologie, une question d'anatomie et d'embaumement, qui ne l'intéresse pas moins, et qui lui paraît trouver dans l'opération qui s'accomplit une circonstance unique pour être résolue. Ce sont ses termes mêmes. Il regrette que les citoyens Tourette et Pinson, très versés dans l'étude de la composition et de la décomposition des ossemens, malheureusement invités trop tard, aient manqué l'*occasion unique*, dit-il, *d'observer des sujets* de tout âge et de tout sexe qui se sont succédé pendant l'espace de douze siècles, c'est-à-dire depuis le squelette de Dagobert, mort en 638, jusqu'à celui du dauphin mort en 1789. Des *sujets*, voilà l'expression que continue à employer, en parlant des restes des personnes royales, ce pieux et sévère écrivain, qui, se renfermant dans sa probité rigide d'érudit, sans laisser percer jamais la moindre émotion, même historique, décrit tout en conscience, et pour qui les cercueils de Henri IV et de Louis XIV ne sont que des coffres de chêne ou de métal, mesurant telles dimensions et renfermant des curiosités dignes d'être constatées avec soin, y compris les os et le cadavre des rois défunts!

Sur les pertes d'objets d'art et de luxe, comme sur la dégrada-

tion des monumens, il n'existe pas de documens plus instructifs que les rapports de l'abbé Grégoire. Le premier fut lu le 14 fructidor an III. Les pertes les plus étendues y sont signalées. « Les lois conservatrices des monumens sont inexécutées et inefficaces, » dit le rapporteur, qui ajoute ces paroles remarquables, si l'on se reporte à cette date déjà avancée, car nous sommes en pleine année 1794 : « Le vandalisme redouble ses efforts. Il n'est pas de jour où le récit de quelque destruction nouvelle ne vienne nous affliger... C'est dans le domaine des arts que les plus grandes dilapidations ont été commises. Ne croyez pas qu'on exagère en vous disant que la seule nomenclature des objets enlevés, détruits ou dégradés, formerait plusieurs volumes. » On s'explique peu que ces mémoires si substantiels soient frappés de suspicion, non pas que l'auteur soit dans ses écrits une autorité infaillible : esprit honnête et courageux, mais passionné, parfois crédule, Grégoire porte la peine de son caractère ardent et de sa position fausse de prêtre convaincu et de montagnard déclaré; mais la lecture de ces rapports ne justifie pas, à ce qu'il nous semble, l'accusation de vague adressée à des rapports qui offrent en général le caractère d'une assez grande précision. Grégoire parlerait le plus souvent d'objets qui ont *failli* être détruits. Il se sert quelquefois de cette expression, mais à propos d'objets qui ont échappé à une destruction imminente, qu'il n'a pas tenu au vandalisme de ne pas consommer. Il fallait bien signaler aussi ces attentats. Les assertions de Grégoire seraient souvent hasardées. Qu'on lise le rapport du 7 brumaire an III, époque où encore « les destructions continuent; » on y verra que les faits allégués par le célèbre conventionnel dans ses différens rapports n'ont pas été recueillis par lui; il ne fait que résumer la correspondance des comités de l'instruction publique et des arts. On ajoute que l'auteur lui-même a reconnu des exagérations, les a rectifiées dans son troisième rapport du 24 frimaire. Sans doute, il a donné cette preuve de sa bonne foi; mais outre que les faits, en très petit nombre, qui se trouvaient exagérés gardent en général une gravité réelle, presque toujours les rectifications du rapporteur portent moins sur les dégradations en elles-mêmes que sur la participation des administrations. Bien loin d'atténuer les résultats des précédens rapports sur le vandalisme, ce troisième mémoire ajoute encore aux révélations contenues dans les premiers; il constitue un acte d'accusation des mieux motivés, et dont on essaierait en vain de diminuer l'importance. Qu'en effet il y ait eu moins qu'on ne l'avait cru de dégâts à Coutances et dans la petite ville de Thorigny, il n'y a pas de quoi beaucoup triompher. Grégoire cite vingt autres endroits où le mal est plus grave qu'on ne l'avait dit d'abord.

Parmi ces faits, il en est qui méritent d'être rappelés. A Verdun, les tableaux, les tapisseries, les livres et autres objets provenant de la cathédrale ont été transportés sur la place La Roche; les officiers municipaux, décorés du ruban tricolore, le district, deux membres du département, ont assisté à cette glorieuse expédition. On a battu la générale, on a fait prendre les armes aux citoyens, et les destructeurs se sont livrés à ces excès de boissons par lesquels ce genre de scène finit d'ordinaire quand ce n'est pas par là qu'il commence. Après la cérémonie, ces mêmes hommes ont forcé l'évêque constitutionnel à danser autour du bûcher. Il nous semble pourtant que cela ne laisse pas d'être assez complet comme scène de vandalisme. Le mal n'avait pas été connu non plus tout entier pour Nîmes, Morfontaine, Bourges, Gisors, Mayenne, pour d'autres localités, comme Meudon, comme Sens, où le monument du chancelier Duprat avait été dégradé. Combien d'autres faits ajoutés à ceux qui avaient été dénoncés! En voici quelques écl antillons : à Mont-de-Marsan, deux statues de Mazetti ont été mutilées; à Reims, on a mutilé un tombeau d'un beau travail, précipité d'une hauteur de 20 pieds un tableau de Zuccharo. A Melun, une belle statue de marbre blanc a été cassée. A Fontainebleau, un tableau magnifique est en cendres. Sans doute Grégoire fait allusion au portrait de Louis XIII par Philippe de Champagne. Dans la même ville, on a brisé une statue de fleuve en bronze qui avait été exécutée sous la direction de Léonard de Vinci. A Étain, nombre de livres volés. A Saint-Serge, près d'Angers, dans l'église des Bénédictins, des groupes précieux sont brisés. Deux belles statues, le saint Jérôme et le saint Sébastien, qui avaient échappé à cette rage dévastatrice, ont été détruites. A Verdun, où nous venons de voir la municipalité se signaler par ses hauts faits, les arts regrettent surtout une Vierge de Houdon, et un Christ mort de grandeur naturelle. A Versailles, c'est une magnifique tête de Jupiter qui subit le même sort. Un vandale s'est amusé à tirer à balle sur ce monument, qui avait orné les jardins de Médicis, et qui, depuis plusieurs siècles, n'avait subi aucune avarie. Ailleurs, comme à Carpentras, des parties entières de monumens tombent sous le marteau. Dans plusieurs villes, on détruit jusqu'aux orangers. A Paris même, aux Invalides, des statues mutilées en grand nombre jonchent le sol de leurs débris; il faut citer beaucoup de sculptures dues à Coisevox, à Houdon, à Bouchardon. Vous ne trouverez pas mentionnée là une autre perte, avérée pourtant, deux figures de Germain Pilon ornant l'horloge du Palais de Justice, qui furent brisées. Quel remède, outre l'appel aux bons citoyens, invoque Grégoire contre ces destructions qu'il signale avec la plus honorable indignation? L'instruction du peuple! Sans doute

le remède a sa valeur, quoiqu'on ne puisse s'empêcher de remarquer qu'il nous a été donné de voir des révolutionnaires fort lettrés n'avoir pas plus de respect pour les monumens. En tout cas, il faut avouer que le remède indiqué par l'abbé Grégoire était un peu lent, comparé au mal.

Une des parties les plus curieuses et plus incontestables des pertes causées par le vandalisme se rapporte aux bibliothèques. Ces grands établissemens, outre leur caractère d'utilité publique, représentent un des côtés du luxe national. Les richesses qu'elles renfermaient, et dont la dégradation constitue une double atteinte portée à l'art et à la fortune publique, ont à l'époque révolutionnaire souffert au-delà de ce qu'on suppose habituellement. On en a la preuve dans un assez grand nombre de documens du temps, parmi lesquels les recherches de Grégoire tiennent encore une place des plus notables. Il parle des livres avec un véritable enthousiasme. Il demande qu'on remette en lumière beaucoup d'ouvrages remarquables par la beauté de l'exécution, tenus dans l'ombre systématiquement, à ce qu'il croit, par l'ancien régime, parce qu'ils accusaient les vices ou les crimes des princes, ou parce qu'ils racontent les glorieux exploits de la liberté. Au reste, l'évêque de Blois, en bon républicain, ne veut pas que les beaux volumes, c'est-à-dire les livres magnifiquement habillés, absorbent seuls l'attention; il pense à la plèbe, aux bouquins. Il veut qu'on les catalogue avec soin. Ils valent mieux parfois que les livres reliés en maroquin et dorés sur tranches. Qu'il y ait d'ailleurs des livres de luxe, soit; mais que la lecture ne soit pas un luxe, que les bibliothèques s'ouvrent à tous! Et ainsi des statues et des tableaux. Tous ces dépôts allaient s'accroître de magnifiques envois faits par nos armées victorieuses. Le rapporteur les célèbre dans un langage presque lyrique. « Outre les planches de la magnifique carte de Perrari, dit-il, vingt-deux caisses de livres et cinq voitures d'objets scientifiques sont arrivés de la Belgique; on y trouve les manuscrits enlevés à Bruxelles dans la guerre de 1742, et qui avaient été rendus par stipulation expresse du traité de paix en 1769. La république acquiert par son courage ce qu'avec des sommes immenses Louis XIV ne put jamais obtenir. Crayer, Van Dyck et Rubens sont en route pour Paris, et l'école flamande se lève en masse pour venir orner nos musées. » Le beau joue un rôle, on le voit, à côté de l'utile dans les préoccupations du savant évêque de Blois. Il n'est pas tellement *égalitaire* en fait de livres qu'il n'attache un juste prix à tout ce qui représente une valeur d'art. C'est ainsi, dit-il encore, que le missel de *Capet* à Versailles allait être livré pour faire des gargousses lorsque la Bibliothèque nationale s'empara de ce livre, dont la matière, le

travail, les vignettes et les lettres historiées sont des chefs-d'œuvre.

Loin de trouver ces documens exagérés, n'y aurait-il pas lieu de se demander s'ils ont tenu compte de toutes les dégradations et de toutes les pertes? Pour les monumens, non évidemment. On dit qu'il n'y a pas eu beaucoup de chefs-d'œuvre détruits : il nous semble que nous en avons cité quelques-uns. Et combien d'œuvres distinguées et rares ont été mutilées! Combien de fragmens détachés de monumens dont ils étaient comme une partie vivante, et qui par là, comme par leur antiquité et leur caractère, restent à jamais regrettables! Quant aux bibliothèques, nous soutenons que Grégoire n'a pas tout dit; les preuves qu'il apporte du vandalisme s'attaquant aux bibliothèques, aux collections, aux cabinets scientifiques, sont loin d'équivaloir à la réalité. Coupé (de l'Oise) lui-même, dans un rapport détaillé du 21 janvier 1794 (4 pluviôse an II) sur les bibliothèques, n'a pu tout dire par la raison que beaucoup de faits éclaircis aujourd'hui restaient obscurs alors, et que beaucoup plus encore probablement demeureront toujours inconnus. La révolution assurément mit un grand zèle à répandre dans une foule de bibliothèques, non-seulement à Paris, où les richesses existantes déjà augmentèrent dans une proportion très grande, mais dans les départemens, les ouvrages provenant des maisons religieuses et des biens confisqués des émigrés. Néanmoins entre le moment où ces volumes, dont beaucoup étaient fort précieux, vinrent s'entasser au nombre de plus de quinze cent mille dans divers dépôts du département de la Seine et à Versailles, et l'instant où ils trouvèrent leur place définitive, il s'écoula un temps que le vandalisme devait mettre à profit. La convention avait eu beau nommer une section de bibliographie; le travail était loin d'être fini en 1798, quand le directoire faisait chercher dans les dépôts les élémens de sa propre bibliothèque et de celle du conseil d'état. Longtemps après ces rapports de Grégoire le désordre continuait dans ces fonds, destinés à former les bibliothèques départementales, presque toujours livrés à des administrations peu compétentes. On ne sait pas tout ce qui fut perdu, vendu à vil prix, emporté à l'étranger, de livres remarquables par la beauté de la reliure, la rareté de l'édition, de manuscrits d'une grande valeur sous le rapport de l'art ou de l'érudition. Les plus beaux parchemins, les ouvrages les plus curieux, furent vendus au poids à des débitans qui en enveloppaient leurs denrées.

A Paris, les dilapidations persistent dans certains dépôts malgré les plaintes des rapporteurs et les soins du comité. Dans sa sollicitude ingénieuse, la commission des arts avait décrit avec soin, cherché à prévenir tous les dangers que peuvent courir les livres,

l'humidité, les insectes; elle n'avait pas prévu les bibliophiles! Ils s'abattirent sur cette curée. Un fin connaisseur, d'Ambreville, avait été autorisé à faire pour les bibliothèques un choix dans le dépôt dit *Culture Sainte-Catherine*. Il fut accusé de l'avoir fait pour lui, de s'être composé une bibliothèque de superbes volumes, magnifiquement reliés. Sans doute, on ne saurait donner le nom de vandales à ces amateurs distingués et instruits, mais peu scrupuleux, ni même à ces spéculateurs qui firent des fortunes en achetant et en revendant des livres et des objets d'art; ces dispersions des collections importantes, ces achats clandestins qui dépouillaient la France de vrais trésors, n'en constituent pas moins une variété de vandalisme. On cite dès 1791 beaucoup de livres dérobés dans les anciens monastères de Saint-Jean de Laon, de Saint-Faron de Meaux, vendus à Paris, à l'hôtel de Bullion, d'après un catalogue supposé d'un certain abbé pour écarter les soupçons. Les malversations, les friponneries dénoncées par ces documens, purent être pratiquées sur une large échelle dans beaucoup de localités où les volumes étaient accumulés par grande masse. D'adroits voleurs dépareillaient les ouvrages, les rachetaient incomplets presque pour rien, les recomposaient; on faisait subir le même traitement aux machines, instrumens de physique; on achetait séparément les pièces à vil prix, on en reformait l'ensemble pour le revendre cher au bon moment. Et, chose plus grave, n'y eut-il pas un vandalisme officiel? Ce ne serait pas du vandalisme, le décret par lequel la législature avait ordonné, le 19 juin 1792, que tous les titres de noblesse existant dans les dépôts publics seraient brûlés! Et l'homme qui proposa et fit adopter cette résolution, dont la conséquence fut la destruction de nombre de pièces importantes pour l'histoire, était qui? un savant de premier ordre, un philosophe poussant l'enthousiasme des lumières et de la civilisation jusqu'aux limites de l'utopie, qu'il a franchies plus d'une fois, l'auteur du *Tableau des progrès de l'esprit humain*, Condorcet lui-même! A l'auto-da-fé d'un grand nombre de ces pièces qui furent brûlées, au milieu des transports de joie, dans beaucoup de localités où existaient des archives, s'en joignit un autre également regrettable. Ordre était donné, le 19 août 1792, de brûler aussi les pièces des ci-devant chambres des comptes, remontant à plus de trente ans, et tous les titres relatifs aux droits seigneuriaux. On voulait couper court à tout retour au privilége : mesure aussi peu efficace à ce point de vue qu'elle était désastreuse sous le rapport de l'érudition et de la vraie science historique! La convention, il faut le reconnaître, mit dans cette affaire plus de modération et d'intelligence que l'assemblée législative. On doit ici encore savoir un gré particulier à ces comités spéciaux qui, en consacrant le prin-

cipe de la séparation des travaux, empêchèrent bien de mauvaises choses et en produisirent d'excellentes. Il y aurait pourtant à distinguer entre les premières mesures et celles qui suivirent. Y a-t-il une différence bien notable entre le décret de la législative qui fait brûler les archives et celui de la convention du 3 octobre 1792 qui les destine à servir à la confection des gargousses de l'artillerie? On trouvait encore en 1853 (le fait a été relaté par M. Vallet de Viriville), dans les magasins de l'artillerie, des parchemins qui avaient été destinés à faire des gargousses, et qui contenaient des débris de comptes relatifs au règne de Charles VII! Les deux décrets, l'un ordonnant la réunion des archives dans un local commun, l'autre décidant que ce local serait le Louvre, donnaient satisfaction à ceux qui attachent du prix à la conservation des monumens. Cette satisfaction devenait plus complète avec l'organisation successive des archives nationales par des mains savantes de plus en plus expérimentées.

Tous les vandales, on le voit trop, ne furent pas des plébéiens ignorans et fanatiques. L'histoire dans ses documens fut plus d'une fois sacrifiée par des hommes de science. Des bibliophiles dilapidèrent les livres; des artistes voulurent abandonner à la destruction les produits de l'art du moyen âge. Il fallut que d'autres artistes, plus sympathiques ou plus respectueux pour ces débris d'une époque alors dépréciée, fissent les plus grands efforts pour en recueillir les monumens. Enfin on vit des lettrés pousser à la mutilation des beaux livres de luxe qui portaient sur leur couverture les emblèmes de la royauté. Qui pourrait le croire, si on n'en avait les preuves trop authentiques? Un membre de cette Académie française qu'un décret sans excuse avait supprimée, un critique célèbre, malheureusement connu par d'autres emportemens d'un zèle révolutionnaire trop soudain pour n'être pas soupçonné d'un calcul inspiré par la peur, La Harpe lui-même, dans un article du *Mercure* du 15 février 1794, demandait la suppression des armoiries royales des livres de la Bibliothèque nationale. On objectait qu'un tel travail ne coûterait pas moins de 4 millions. La Harpe, tout en contestant le chiffre, ne s'en effrayait pas. « Nous n'en sommes pas, écrivait-il, à 4 millions près quand il s'agit d'une opération vraiment républicaine. » Singularité d'une époque féconde en contrastes inattendus, tandis que cet écrivain d'un caractère faible et irritable, mais inoffensif, commentait les tragédies de Racine, coiffé d'un bonnet rouge, et dénonçait aux proscripteurs les reliures de l'ancien régime, un homme tout autrement redoutable, un approbateur, un complice des massacres des prisons, un signataire des affreuses circulaires du 2 septembre, déployait en

faveur des objets d'art, même catholiques et monarchiques, l'ardeur la plus conservatrice! Sergent, dans ses rapports, parle des tableaux avec sensibilité, et verse à propos de statues des larmes sincères. Sergent, artiste par profession, aimait tout ce qui tient à l'art. Laissons à la biographie anecdotique le soin de rechercher si son goût pour les objets d'art et précieux ne fut pas porté jusqu'au point de se les approprier parfois d'une manière illégitime. Ce qui est certain, c'est que, de gré ou de force, il rendit à la convention, sous forme d'hommage, la fameuse agate tombée dans ses mains aux Tuileries pendant la nuit du 10 août, agate qui présentait le phénomène singulier d'offrir aux yeux les reflets des trois couleurs nationales, — attrait auquel s'en joignait un autre : elle valait cent mille francs, d'après l'évaluation du détenteur lui-même, à qui le sobriquet de *Sergent-agate* en resta. Ni ces accusations, contre lesquelles il cherche à se défendre dans plusieurs brochures, ni sa complicité trop démontrée dans les massacres, ne sauraient empêcher qu'il n'ait fait preuve du plus actif et du plus efficace dévoûment dans la commission des arts. Il arracha aux fureurs révolutionnaires les chevaux de Marly, l'horloge de Lepaute, un grand nombre de statues placées à Versailles, qu'il fit transporter à Paris et mettre sous bonne garde; il établit à l'hôtel de Nesle le dépôt de tout ce qui put être soustrait au vandalisme; enfin il fit remplacer dans le jardin des Tuileries par des fleurs et des arbustes les pommes de terre que ses collègues de la commune y avaient fait planter.

Nous nous sommes posé en commençant cette question de savoir qui fut coupable du vandalisme et s'il faut l'imputer à un parti. La question s'agite avec une singulière passion en 1793 et en 1794. Robespierre en accuse à diverses reprises Pitt et les aristocrates, les thermidoriens en accusent Robespierre. Erreur des deux parts. Pitt n'eut pas besoin de solder des hommes qui trouvaient leur plaisir à détruire, et la contre-révolution ne mit pas la main dans la dévastation de tous les souvenirs qu'elle honorait. Grégoire, Lakanal, Fréron, Fourcroy, Marie-Joseph Chénier, s'accordent tous à comparer le dictateur déchu au farouche conquérant Omar. Ils répètent à l'envi qu'il avait comploté de plonger la France dans la barbarie. Ce complot contre les arts et les lumières, ce dessein suivi d'en anéantir jusqu'aux derniers restes ne repose sur aucun fait, et l'étude du caractère de l'homme le dément. Quelque juste répulsion qu'il inspire, et bien qu'il pût obéir à un sentiment d'envie en proscrivant de brillans orateurs, Robespierre ne saurait être accusé de ce projet, qui n'est en rapport ni avec ses théories, ni même avec ses actes. Ce défenseur de l'instruction primaire n'était pas un conspirateur en faveur des ténèbres; ce rhéteur étudié ne

saurait être pris pour un ennemi des lettres; cet adversaire de l'hébertisme, qui protestait contre les scènes impies dont la convention était le théâtre, n'était pas un partisan des profanations et du pillage des églises; ce héros de fêtes pompeuses dont il était le prêtre et le dieu n'était pas le systématique adversaire du luxe public. Justice à chacun, même à Robespierre, puisque le parti thermidorien a trouvé moyen de calomnier même Robespierre. C'est le tort des partis vainqueurs de croire que les crimes réels ne suffisent pas, s'ils n'en ajoutent d'imaginaires. Le parti victorieux paraissait craindre que la mémoire du tyran tombé ne restât pas écrasée sous d'assez sûrs et d'assez terribles griefs. C'est une crainte que nous n'avons plus, et cela doit nous rendre du moins l'impartialité facile.

Le coupable, il faut le redire quand on a jeté un coup d'œil sur ces tristes excès, ce n'est personne et c'est tout le monde, ce n'est aucun parti et ce sont tous les partis qui encouragèrent de leurs paroles enflammées ou de leur faiblesse devant la foule des passions qui ne sont pas seulement celles d'un temps, mais qui couvent au fond de toutes les sociétés humaines, même alors que les révolutions ne les agitent pas. L'auteur direct, immédiat, du vandalisme, pour l'appeler par son nom, c'est la démagogie, fléau de la civilisation comme de la liberté, qui se modifie, mais ne meurt pas. Elle ne quitte la hache que pour saisir la torche. 1793, ce que personne n'eût pu croire, revit par certains côtés en 1871. Les monumens sont proscrits par des passions à quelques égards différentes, mais non moins destructives, et armées de procédés plus savans et plus rapides. A l'époque révolutionnaire, l'homme démolit à ciel ouvert et sans se cacher derrière l'élément irresponsable. L'outil est simple comme la pensée, et ne va ni au-delà ni en-deçà de ce qu'elle a résolu. Jeu terrible, jeu où l'homme s'anime, s'exalte, où la destruction pour elle-même finit par tenir plus de place que la haine de ce qu'on détruit, et où l'on continue à frapper sans pouvoir s'arrêter par cette raison surtout qu'on a commencé à frapper!

A ces ennemis farouches du luxe public, qui en attaquent tous les monumens par le fer et le feu, se joint enfin un autre ennemi d'une nature toute différente, prudent et habile, qu'on a vu se glisser déjà dans les ventes, s'introduire dans les dépôts, tour à tour rusé ou hardi, c'est la spéculation sans scrupule. La révolution n'était pas terminée, et la spéculation déjà organisait la *bande noire*. Nous ne confondons pas cette spéculation, après tout légitime en elle-même, mais parfois peu scrupuleuse, avec le vandalisme. La bande noire eut pourtant plusieurs de ses effets, et acheva son œuvre. On la vit, ou plutôt on vit ces *bandes noires* répandues partout, pendant près de quarante ans, agissant au grand jour, achetant les do-

maines, les dépeçant, faisant aux châteaux, aux monumens de la vieille France une guerre sans haine, mais non moins destructive. Un vif et caustique esprit, un rare écrivain, Paul-Louis Courier, a fait des bandes noires le plus spirituel éloge. Oui, il avait raison de le dire, la petite propriété gagnait à cette division du sol, la classe rurale en profitait; mais Courier, qui en Italie écrivait avec un crayon sur la base d'une jolie statue de Cupidon brisée par la guerre: *Lugete, Veneres Cupidinesque*, ne retrouvait plus la même émotion en faveur des arts de l'ancien régime. C'était la tâche exclusive du parti royaliste d'en déplorer les pertes en prose et en vers. L'agriculture et la politique réunies ne désarmeront pourtant pas les arts de leurs légitimes griefs, et ne les consoleront pas de leurs pertes en leur montrant un champ de blé à la place où s'élevait le château qui renfermait encore de précieuses merveilles.

Ainsi devait périr, sous l'empire des mobiles les plus différens et par les moyens les plus divers, une partie de ce qui avait constitué le luxe du passé. Ces ruines ont été un des griefs qui ont le plus nui à la révolution. Les sociétés civilisées sont ainsi faites : plus encore que le sang qui coule dans les discordes civiles, la destruction des monumens et des arts laisse un souvenir profond, une plaie vive et durable; sentiment qui peut paraître exagéré au premier abord, mais dont la réflexion se rend compte aisément. Ce n'est pas seulement, si puissans que soient ces motifs, parce que la pierre est désarmée, innocente en quelque sorte des griefs des partis, et parce qu'il est impie de faire disparaître en un instant ce qui a coûté tant de longs et pénibles travaux; ce n'est pas non plus toujours en raison de la beauté des choses détruites que ce sentiment se manifeste et se développe. Il y a de cette douleur un motif plus profond encore, c'est que tout ce qui porte la trace de la vie morale est sacré, et que rien n'en peut périr sans que l'humanité se sente atteinte dans quelque partie de son âme, religion, loi, science ou art, représentés par ces monumens! Un autre sentiment, moral encore, c'est le respect des générations passées qui les ont élevés, aimés. Voilà ce qui souffre en nous quand tombent ces édifices de pierre et ce qui se souvient quand ils sont tombés. Lorsque la destruction s'est faite par la lente action du temps ou par quelque soudain désastre de la nature, on se borne à des regrets résignés. Lorsqu'il a plu à l'homme de s'en rendre le libre instrument, le regret se change en ressentiment amer et trouve un suprême écho dans l'histoire.

Ce que la révolution a fait contre le luxe public, on vient de le voir: nous rechercherons ce qu'elle a créé ou essayé pour l'encourager.

HENRI BAUDRILLART.

LA

THÉORIE DE L'ÉTAT

ET

LE ROLE DE L'IDÉE DE CONTRAT

DANS LA SCIENCE SOCIALE CONTEMPORAINE

I. Bluntschli, *Théorie générale de l'état,* traduit par Armand de Riedmatten, 1877. — II. Sumner Maine, *l'Ancien Droit,* traduit par M. Courcelle-Seneuil.

Quel est le principe, quelle est la méthode que doit adopter la science sociale et politique pour ne pas demeurer en arrière des autres sciences? C'est là une question sur laquelle on discute encore de nos jours. Nous retrouvons ici en présence les deux écoles qui se sont partagé les esprits depuis un siècle : l'école philosophique, éprise de l'idéal, et l'école historique, fidèlement attachée à la réalité. Le chef de l'école philosophique fut le grand initiateur dont le centenaire, récemment célébré après celui de Voltaire, ranimait les enthousiasmes et les colères également passionnés de nos partis politiques. Selon Rousseau et ses continuateurs, c'est l'idée de contrat qui doit fournir à la science de l'état un principe solide et une méthode de déduction rigoureuse. Les modernes progrès de la civilisation ont rendu prépondérante dans les affaires civiles la part des contrats et des libres échanges, si bien que le droit contractuel tend à se confondre avec le droit civil

tout entier; de même les relations de l'ordre politique entre les citoyens doivent toutes se ramener et se ramènent de plus en plus à de libres conventions. L'état selon la justice est celui où le lien universel des membres est dans leur universel consentement, qui les fait s'accepter sciemment l'un l'autre pour associés, et c'est, selon l'école idéaliste, à cette conception vraiment morale que s'ouvre l'avenir. La nature, par le concours muet et sourd de forces encore inconscientes, a su créer non-seulement des cieux et des terres, mais des êtres vivans, merveille supérieure, où chaque organe, n'agissant que pour lui-même et comme s'il était seul, se trouve cependant agir pour tous les autres en un infaillible concert. L'humanité a pour tâche de réaliser, par la convention réfléchie des volontés intelligentes, un idéal d'organisation et de vie encore plus élevé. Qu'on imagine un corps tout entier pénétré de lumière et tout entier conscient de soi, où chaque goutte de sang, transparente pour elle-même et pour les autres, se verrait et verrait l'ensemble auquel elle apporte sa part de vie : c'est l'image d'une société parfaite où une même pensée circule et rayonne de l'un à l'autre, où le sentiment de l'un est celui de tous, où chacun ne fait que ce qu'il veut et se trouve faire aussi ce que les autres veulent, tant y est à la fois libre et sûre l'harmonie des volontés.

Telle n'est pas la conception que l'école historique se forme de la société humaine. En France, à la suite d'Auguste Comte, MM. Littré, Taine et Renan condamnent avec sévérité Rousseau et ses successeurs. En Allemagne, après avoir été soutenue par Kant et par Fichte, la conception de l'état fondé sur le consentement des citoyens ou *état contractuel* rencontre les dédains de Hegel, de Strauss, et récemment du plus célèbre jurisconsulte de l'Allemagne contemporaine, M. Bluntschli. En Angleterre enfin, Stuart Mill et M. Spencer citent au nombre des sophismes le principe dont part Rousseau, et ils blâment la méthode « géométrique » transportée par les Français dans la science de l'état. M. Sumner Maine, que nous verrons cependant tout à l'heure mettre lui-même en lumière le rôle croissant du contrat dans le droit moderne, traite d'abstractions et de chimères la théorie et la méthode du contrat social. Il remarque d'ailleurs avec raison que cette théorie « entre visiblement pour une grande part dans les idées que la France répand constamment sur le monde civilisé, et qu'elle devient ainsi une partie du corps de pensées qui modifient la civilisation. » Elle est, ajoute-t-il, le grand antagoniste de la méthode historique, et chaque fois qu'on voit une personne résister à cette méthode, toute objection religieuse mise à part, on trouve que c'est sous l'influence consciente ou inconsciente des idées de Rousseau. « Nous n'avons pas vu de notre temps, conclut-il, et le monde n'a vu qu'une ou deux fois,

dans le cours entier de l'histoire, des travaux exercer une aussi prodigieuse influence sur l'esprit des hommes de tout caractère et de toute nuance intellectuelle que les livres publiés par Rousseau de 1749 à 1762. Ce fut la première tentative pour reconstruire l'édifice de la croyance humaine après les travaux de démolition commencés par Bayle et par Locke, achevés par Voltaire; or toute tentative de construction a toujours la supériorité sur les œuvres purement destructives. » Ajoutons que toute recherche de l'idéal aura toujours plus d'influence sur les masses que l'étude du passé : nous ne pouvons rien changer au passé, tandis que nos idées peuvent décider de l'avenir; là est le vrai secret de l'influence exercée par Rousseau. Reste à savoir ce qu'il y a de solide et de fragile dans ces constructions dont il a posé les fondemens. Quelle est l'exacte valeur de cette idée du contrat social à laquelle les Français sont toujours tentés de revenir et qui est le principe souvent caché de tous leurs raisonnemens en politique? Une fois agrandie, systématisée, transformée, cette conception ne pourrait-elle se concilier avec les légitimes exigences de l'histoire et fournir une méthode nouvelle à la science politique et sociale?

Il est temps que chaque nation et chaque école, au lieu de se confiner dans sa tradition exclusive et son point de vue personnel, s'instruise à l'exemple des autres, s'inspire de leur pensée et regarde où les autres regardent. Devant la masse des faits qui s'accomplissent au sein de la société humaine, masse ondoyante et obscure sur laquelle se lève lentement la lumière de la science, chaque peuple croit être seul à voir le jour se faire. Tel un spectateur placé en face de l'Océan n'aperçoit que devant lui le sillon éblouissant tracé sur les flots par l'astre montant à l'horizon; mais, quoiqu'il lui semble que le reste de la mer demeure dans l'ombre, l'astre l'éclaire en réalité tout entière : que l'observateur se déplace, et de chaque point de vue nouveau il verra une nouvelle traînée de lumière que d'autres yeux apercevaient avant les siens.

I.

Examinons d'abord l'origine, la nature et le but de l'état. Ce qu'on a dit de plus important sur ces questions se trouve résumé avec soin dans l'ouvrage de M. Bluntschli sur la *Théorie générale de l'état*, travail savant et consciencieux qui fait presque autorité en Allemagne (1). En ce qui concerne l'origine de l'état, M. Blunt-

(1) Il y manque toutefois, selon nous, l'originalité philosophique : on y sent l'œuvre d'un juriste consommé, mais plus habile à classer des matériaux qu'à les relier par une déduction ou une induction scientifique. En métaphysique, M. Bluntschli nous paraît souvent dupe des abstractions scolastiques où se plaît encore le génie allemand.

schli oppose à Rousseau et à l'école philosophique les habituelles objections de l'école historique. « L'histoire, dit-il, qui a vu naître tant d'états, ne connaît aucun exemple d'état *contracté* par les individus; quel état fut jamais fondé par la convention de citoyens égaux, comme l'on crée une société de commerce ou une caisse d'assurance contre l'incendie? Partout l'histoire nous montre que l'individu, avant même qu'il puisse exprimer une volonté propre, naît membre de l'état, est élevé comme tel, et reçoit par sa conception, sa naissance et son éducation, l'empreinte déterminée de la nation et du pays auxquels il appartient. » Ces objections, analogues à celles de MM. Sumner Maine, Littré, Taine et Renan, renferment un malentendu qu'on s'étonne de retrouver en tant de livres divers. Autre est l'origine historique, autre est le fondement rationnel de l'état. La théorie du contrat social ne considère pas l'état tel qu'il a été, mais tel qu'il peut et doit devenir. « J'étudie, disait lui-même Rousseau, les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles *peuvent* être. » Sans doute Rousseau, cédant à l'illusion commune du XVIIIe siècle sur les beautés de l'*état de nature* et sur les mœurs des temps primitifs, a pu raconter l'histoire de l'avenir comme si elle était celle du passé; mais d'abord il faut voir là une critique indirecte du présent : tout en parlant beaucoup des « sauvages, » les écrivains d'alors se préoccupaient surtout des générations à venir et de la civilisation future. De plus, Rousseau a subi avec son siècle, comme on l'a remarqué, une espèce de mirage intellectuel : le voyageur du désert croit parfois apercevoir derrière lui l'oasis vers laquelle il marche; ainsi l'humanité, quand elle acquiert la conscience de sa misère, croit apercevoir dans le passé l'état meilleur vers lequel elle s'avance.

Montrer que le contrat n'est point l'origine historique de l'état, ce n'est donc pas prouver qu'il n'en est point le but idéal. D'ailleurs, au point de vue de l'histoire même, la théorie du contrat est-elle aussi complètement fausse que le prétendent M. Bluntschli, M. Maine et M. Taine? N'exprime-t-elle pas une tendance, une direction à la fois naturelle et historique de l'humanité, qu'un observateur attentif sait découvrir sous la masse des faits contraires qui la cache? Un physicien, dans la complexité des mouvemens qui ont lieu en tous sens à la surface de la terre, dégage une direction dominante qui est comme l'allure naturelle de tous les objets, je veux dire la pesanteur; un chimiste, sous la variété des formes qu'un composé peut prendre, saisit la relation simple qui en unit les élémens; de même l'historien philosophe doit s'attacher à surprendre dans les

Au surplus, esprit impartial qui s'efforce de s'élever au-dessus des considérations trop exclusivement nationales, et qui cependant fait commencer « l'âge viril » de l'humanité à une date précise, 1740. — C'est celle de l'avènement du grand Frédéric.

démarches si variées et si irrégulières de l'humanité la constance de sa démarche naturelle. Or, à ce point de vue, analysez les faits les plus élémentaires où deux volontés humaines se trouvent en présence : vous découvrirez dans ces volontés, dès qu'a cessé le conflit des besoins, une tendance à l'association. Deux hommes en face d'un même danger ont toujours été portés à unir leurs efforts; deux hommes vivant l'un près de l'autre, dans l'état de paix qui précède ou suit l'état de guerre, comptent d'abord sur un certain respect mutuel, puis sur une certaine aide mutuelle, comme s'il était intervenu entre eux un contrat tacite. Les animaux eux-mêmes, en qui la physiologie et la psychologie actuelles reconnaissent les ancêtres et les ébauches de l'homme, comptent l'un sur l'autre en une certaine mesure, comme si certaines conventions de paix ou de guerre étaient sous-entendues dans leurs faits et gestes : le chien s'indigne des incursions de ses voisins comme si c'était la violation d'une sorte de convention relative au domaine de chacun. A plus forte raison les volontés humaines, dans l'état de repos, tendent-elles à prendre la forme du contrat, comme dans l'état de lutte elles prennent les formes de la violence. En d'autres termes, l'histoire nous montre que les hommes ont agi tantôt sous l'empire d'une passion brutale dont la formule abstraite est la loi du plus fort, tantôt sous l'influence d'un idéal de société humaine plus ou moins obscur dont la formule abstraite est le contrat social. Compression et convention sont donc les deux modes typiques de combinaison entre les volontés humaines, comme la répulsion et l'attraction entre les élémens qu'unissent ou séparent leurs affinités chimiques. M. Bluntschli croit expliquer l'origine de l'état mieux que Rousseau en invoquant la « sociabilité ; » il ne voit pas que la sociabilité, étant la tendance à s'associer, se résout dans la tendance à contracter. « La sociabilité, dit-il, agit d'abord dans l'homme sans qu'il en ait conscience. La foule regarde, avec une *confiance* mêlée de crainte, un chef, un capitaine dont le courage et le génie lui imposent; elle le vénère comme l'expression suprême et le conducteur de la *communauté;* elle se *range autour de lui* et obéit à ses ordres. » — « Çà et là, dit aussi M. Taine, dans le chaos des races mélangées et des sociétés croulantes, un homme s'est rencontré qui, par son ascendant, a rallié autour de lui une bande de fidèles, chassé les étrangers, dompté les brigands, rétabli la sécurité, restauré l'agriculture, fondé la patrie et transmis comme une propriété à ses descendans son emploi de justicier héréditaire et de général-né. Par cette délégation permanente, un grand office public est soustrait aux compétitions. (1) » Sans doute, mais cette *délégation* même, cette

(1) *La Révolution,* p. 208.

confiance dans une protection sur laquelle on compte comme sur une promesse, ce groupement autour d'un chef auquel en retour on promet tacitement d'obéir, est-ce autre chose que le premier rudiment du contrat social? « L'idée se développe ensuite, ajoute M. Bluntschli, la tendance obscure s'éclaire, et l'homme acquiert la *conscience de l'état*, *Staatsbewusstsein.* » Oui, et cette idée qui se développe est encore celle du contrat, cette tendance qui s'éclaire est la tendance à contracter, cette conscience de l'état est la conscience d'une réciprocité entre les volontés qui est l'essence même du contrat.

Aussi, à côté des violences de toute sorte qui ont influé sur la formation des sociétés, l'histoire nous montre que la liberté a eu sa part. Quelle est la plus ancienne des sociétés, demande Rousseau, sinon la famille, la seule qui soit fondée uniquement sur la nature? Or, si l'union de l'homme et de la femme fut souvent œuvre de violence, elle fut souvent aussi œuvre de consentement, et elle ne se maintient d'ordinaire que par un commun accord. Les enfans aussi, après un certain âge, restent unis aux parens par un lien volontaire; « la famille elle-même, dit Rousseau en exagérant une pensée vraie, ne se maintient donc que par convention. » C'est aussi par une convention plus ou moins spontanée ou explicite que plusieurs familles se sont réunies en tribus et les tribus en peuples : la conquête n'a pas tout fait. D'ailleurs la force même ne produit des effets durables que si elle finit par se faire accepter des volontés. Le peuple conquis accorde, plus ou moins provisoirement, un consentement passif à la conquête. Toute trêve même est un contrat entre les belligérans. — Nous naissons pourtant, objecte M. Bluntschli, membre d'une société déterminée, et cela malgré nous. — Sans doute, mais nous acceptons ensuite le fait accompli, et, quand nous arrivons à l'âge de majorité, nous adhérons par nos actes mêmes au contrat social en vivant au sein de l'état et sous les lois communes de l'état. Ce n'est pas là seulement ce que les juristes nomment un *quasi-contrat*, comme quand quelqu'un paie par erreur la somme due par un autre; c'est un contrat réel dont le « signe juridique » est l'action au lieu d'être une parole ou une signature. Pendant notre enfance, on a préjugé notre consentement, et on a eu raison, car quel motif aurions-nous pour vouloir vivre seuls dans une île déserte et non en France, en Allemagne ou ailleurs? — Enfin toute constitution politique, surtout dans les pays de suffrage universel, n'est autre chose qu'un renouvellement du contrat social, et cette fois un renouvellement solennel, par écrit et devant témoins. Nous pouvons donc déjà conclure que l'étude de l'histoire nous révèle elle-même une loi de rapprochement pacifique entre les hommes, qui a toujours agi de concert avec la loi de rapprochement violent ou de guerre. Toute l'agitation humaine tend à un

certain état d'équilibre dont nous venons d'indiquer le caractère. La solidité et la régularité d'un ensemble exigent que les élémens soient disposés selon des formes définies que la science détermine; supposez des hommes inexpérimentés qui s'efforcent de construire un pont sur un fleuve et qui, entassant les pierres au hasard, les voient sans cesse s'écrouler; un architecte pourra leur dire : Ce que vous cherchez, c'est une certaine figure géométrique qui peut seule assurer un groupement symétrique et stable; eh bien, la ligne qui permettra à vos pierres de s'élancer d'une rive à l'autre, c'est la ligne courbe. De même pour l'édifice social; aux hommes qui cherchent à lui assurer tout ensemble stabilité et beauté, le philosophe peut dire : — L'idée que vous tentez de réaliser n'est autre que celle du consentement universel.

S'il fallait en croire M. Bluntschli, la doctrine du contrat ne serait si populaire que « parce qu'elle flatte l'amour-propre des individus en faisant croire à chacun qu'il devient fondateur d'état. » Non, ce n'est pas là une question d'amour-propre, c'est une question de dignité et de liberté : puisque déjà, par le suffrage, nous sommes tous législateurs, pourquoi ne voudrions-nous pas être, pour notre part, fondateurs d'un état selon la raison et le droit?

Le droit, tel est le véritable point de vue auquel nous devons maintenant nous placer pour apprécier la théorie de l'état contractuel; car, dans la science politique, il s'agit encore moins de ce qui a été que de ce qui doit être. Que dirait un philosophe cherchant à établir le droit de propriété, si les historiens croyaient lui répondre en lui racontant tous les vols, pillages et conquêtes qui ont été l'origine réelle d'un bon nombre de propriétés?

Il est difficile de nier que l'état contractuel soit le plus conforme au droit idéal : point de justice en effet sans l'égalité des libertés, point d'égalité sans la réciprocité, point de réciprocité sans consentement mutuel; le droit veut donc que dans la société tout se fasse, autant qu'il est possible, par voie de contrat et de libre suffrage. Les institutions héréditaires, irrévocables, se passent de l'acceptation, ou prétendent préjuger une acceptation tacite; mais elles la préjugent souvent à faux, finissent par s'en passer réellement, par y être même contraires, et ne laissent plus alors de recours que dans les révolutions. Pour avoir dans l'état le minimum de servitude, d'inégalité, en un mot de fatalités et de contraintes, il faut que l'autorité sociale y soit instituée par l'ensemble des citoyens; il faut que la société elle-même, au point de vue du droit pur, soit considérée comme un vaste contrat d'association, le plus général de tous, dans lequel tous les autres trouveront leur place et leur garantie. Imaginez un grand cercle à l'intérieur duquel des cercles plus petits, les uns

larges, les autres étroits, peuvent se ranger, se combiner de mille manières et former les figures les plus variées sans franchir les limites qui les enveloppent; c'est une image de la grande association de l'état et des associations particulières qu'elle embrasse dans son sein. Tel est l'idéal juridique de la société.

M. Bluntschli élève cependant encore, au point de vue même du droit et non plus seulement des faits historiques, plusieurs objections contre le contrat social; il croit un tel contrat plus propre à supprimer qu'à fonder le droit public. C'est qu'il se représente le pacte social comme une convention arbitraire, accidentelle et instable. « En faisant de l'état un produit arbitraire, dit-il, et en le rendant mobile comme les volontés du moment, la doctrine du contrat supprime la notion du droit public et livre la société à l'instabilité et au trouble. Elle est plutôt une théorie d'anarchie que de droit public. » C'est à tort, répondrons-nous, qu'on attache presque toujours au mot de convention, comme au mot de liberté, ce sens d'arbitraire, de hasard, d'indifférence. L'homme le plus libre n'est pas celui qui change d'avis à tout instant, qui se laisse ballotter par les circonstances, qui fait indifféremment une chose ou son contraire; de même la convention par laquelle les hommes s'associent ou acceptent l'association préexistante est d'autant moins arbitraire, d'autant plus stable et sûre qu'elle est acceptée en plus parfaite connaissance de cause. Le contrat social ne réduit donc point l'état à une dispersion indéfinie, à une poussière humaine soulevée en tout sens au vent du caprice individuel. M. Taine fait au contrat social un reproche analogue à celui de M. Bluntschli. « L'homme *en général*, dit-il, en d'autres termes, *un être sensible et raisonnable*, telle est selon Rousseau l'unité sociale; réunissons-en plusieurs mille, cent mille, un million, vingt-six millions, et voilà le peuple français! » Le contrat social n'entraîne point logiquement cette conséquence ni ce morcellement de l'état : le peuple français est constitué par tous les Français *avec l'ensemble des contrats généraux ou particuliers qui les lient*. Et ce lien est de tous le plus solide et le plus durable, car il ne dépend pas d'une seule volonté individuelle, mais de quarante millions de volontés qui ont des engagemens l'une envers l'autre, et même envers les générations dont elles acceptent l'héritage. Le testateur et son héritier sont liés par un contrat qui oblige le second à prendre les charges de l'héritage comme ses bénéfices. « Une guerre est déclarée par un pays; qui me déniera, demande-t-on, le droit de rompre à ce moment le pacte social? » On oublie qu'un contrat ne se rompt pas avec cette facilité, que par exemple on ne laisse pas un individu sortir du pays sans avoir payé les dettes par lui contractées. — Mais l'existence de l'état sera toujours *remise en question*, si elle dépend de la vo-

lonté individuelle. — Ne craignez-vous point aussi que l'existence de l'humanité ne soit sans cesse en question, si vous laissez les individus libres d'avoir ou de ne pas avoir femmes et enfans, libres même de prêcher et d'appliquer le paradoxe transcendantal de Schopenhauer contre la propagation de l'espèce? L'union des sexes, instinctive et fatale chez les animaux, est devenue chez l'homme volontaire; pour la rendre plus sûre, les partisans des institutions héréditaires, tels que MM. Taine et Renan, devraient établir des castes héréditaires de pères de famille, chargés de donner à l'état la quantité d'enfans nécessaire. On nous dira que la *loi des grands nombres* suffit à assurer et à régulariser le nombre général des mariages et des naissances, quoique chaque mariage soit un acte de liberté individuelle. Sans doute; mais il en est de même pour l'état, où les lois stables de la vie sociale se concilient parfaitement avec le jeu des volontés variables et avec la liberté des contractans. Cette liberté n'entraîne point la dissolution du corps politique, car ce qui dépend d'un individu, ce n'est pas l'existence même de l'état, mais seulement la participation de cet individu à l'état. Il est donc clair qu'un seul individu ne peut supprimer l'infinie complexité des contrats qui lient les autres et le lient lui-même. Aussi M. Taine n'est-il pas fondé à dire : « On suppose des hommes nés à vingt et un ans, sans parens, sans passé, sans tradition, sans obligation, sans patrie, et qui, assemblés pour la première fois, vont pour la première fois traiter entre eux. » Déjà M. Renan avait prétendu que notre code est écrit pour des hommes qui naîtraient enfans-trouvés et mourraient célibataires. Nous venons de voir au contraire que le régime contractuel est le plus propre à tenir compte de toutes les *obligations*, de tous les contrats exprimés ou sous-entendus, de tous les engagemens juridiques à l'égard des parens et de la patrie. Qui dit contrat, dit solidarité. Si Rousseau a supposé des hommes traitant entre eux *pour la première fois*, c'est qu'il faut bien simplifier d'abord les questions pour les compliquer ensuite peu à peu en y rétablissant tous les élémens de la réalité et de l'histoire. Rousseau peut ne pas avoir bien rétabli ces élémens; la théorie du contrat n'est pas responsable de ces erreurs, elle n'est point la négation de l'unité, de la stabilité, de la tradition nationales.

Mais, dira-t-on avec certains critiques contemporains, le contrat, œuvre de la raison consciente et de l'art réfléchi, ne supprime-t-il point le travail instinctif et l'art inconscient des nations, véritable fondement des lois comme des mœurs? Vous demandez au peuple, pour constituer l'état, une raison perpétuellement éveillée et en acte, telle que l'exige un régime où tout se fait par contrats; mais le peuple ne peut se diriger que par l'influence sourde de la coutume, des habitudes acquises ou héréditaires, de mille forces spon-

tanées dont il se sert sans même s'en rendre compte sous l'impulsion d'un instinct le plus souvent infaillible. Pour faire face à la tempête, *Léviathan* n'appelle point à son aide le raisonnement et la logique : il a dans ses nerfs et dans ses muscles, dans ses organes puissans et innombrables, des serviteurs toujours prêts et toujours sûrs, quoique aveugles : un instant submergé, il remonte d'un effort à la surface et vient respirer au-dessus des flots. — Sans doute, mais est-ce méconnaître la part réelle de l'instinct dans les affaires humaines que de montrer celle qui doit appartenir à la raison? L'instinct lui-même n'est que la raison qui s'ignore. — Et la raison n'est que l'instinct inconscient. — Soit; cette conscience n'en est pas moins un progrès nécessaire, car elle devient à son tour une force et une force créatrice, qui ne se borne pas à refléter passivement ce qui est ou fut, mais peut réaliser ce qui doit être et ainsi produire un monde nouveau. L'homme n'est-il pas supérieur à la brute? L'un invente, l'autre n'invente pas. L'état idéal a pour matériaux et instrumens les forces naturelles, mais le plan et l'idée directrice, c'est-à-dire celle du contrat universel, doivent être dans toutes les pensées. Les détails de l'application peuvent être abandonnés par délégation volontaire aux hommes spéciaux, ce qui dispense la raison d'être perpétuellement en acte sur tous les points, mais les clauses fondamentales du pacte social doivent être acceptées en pleine connaissance de cause. Dans le détail même, la constitution de l'état doit devenir et devient de plus en plus une œuvre de science, à mesure que la science s'agrandit et se répand dans la masse du peuple. Léviathan doit cesser d'être un monstre esclave de l'instinct pour devenir l'humanité maîtresse de soi par la raison. — Vous oubliez, nous objectera-t-on, que la raison elle-même, non-seulement en ses applications, mais même en ses principes, pour devenir efficace, doit emprunter sa forme à l'instinct. « Une doctrine, dit M. Taine, ne devient active qu'en devenant aveugle. Pour entrer dans la pratique, pour prendre le gouvernement des âmes, pour se transformer en un ressort d'action, il faut qu'elle se dépose dans l'esprit à l'état de croyance faite, d'habitude prise, d'inclination établie, de tradition domestique... La raison s'indignerait à tort de ce que le préjugé conduit les choses humaines, puisque pour les conduire, elle doit elle-même devenir un préjugé (1). » Sans s'indigner contre le préjugé, on peut et on doit vouloir qu'il ait une influence de moins en moins grande; en fait, les peuples modernes se rendent mieux compte de la façon dont ils se gouvernent que ceux du moyen âge, et ils se gouvernent mieux. D'ailleurs une croyance raisonnée et raisonnable, dont les

(1) M. Taine, l'*Ancien Régime*, 275.

preuves sont toujours à la disposition de la pensée quoiqu'on n'en recommence pas chaque jour l'examen, est-elle un préjugé? Est-ce, par exemple, un préjugé de croire que tous ceux qui entrent dans une association doivent y entrer volontairement et en sachant à quoi ils s'engagent? Entre la tradition et la raison, il reste toujours cette différence que la première se transmet par une imitation d'actes extérieurs, de rites, qu'on répète sans en comprendre le sens : pure affaire d'habitude. La raison au contraire, avec les résultats de la science, se transmet par voie d'instruction et de raisonnement, et si tous ne font pas la série des raisonnemens, quelques-uns la font toujours : les savans, en qui la masse met sa confiance, parce qu'ils se contrôlent entre eux, révisent sans cesse les raisonnemens de leurs prédécesseurs; la liberté de vérifier les titres existe toujours pour tous. Il y a alors dans la masse du peuple *inculcation* et éducation intellectuelle, non *imitation* machinale et préjugé. Il n'est donc pas exact de dire que la vérité ait besoin de devenir préjugé pour mouvoir l'homme, et que celui-ci, dès qu'il la comprend et la raisonne, cesse de pouvoir l'aimer et la vouloir. Faut-il que l'humanité redevienne aveugle et ne voie pas son chemin pour se bien conduire? Que n'applique-t-on alors aux individus comme aux peuples cette subtile apologie de la routine et de l'habitude machinale? Disons à l'homme : Pourquoi vouloir te diriger d'après la raison? La nature, plus sage que ta pensée, a mis en toi des organes qui s'approprieront eux-mêmes à leurs besoins; elle a emmagasiné dans tes membres, par la lente élaboration des siècles, un trésor de forces vives qui feront face aux nécessités du moment; puisque ta raison même est obligée de se faire instinctive, il est plus court de lui préférer l'instinct.

Un troisième argument des adversaires de Rousseau, pour démontrer que la doctrine du contrat ne peut fonder le droit public, consiste à prétendre que le pacte social présuppose ce qu'on voudrait lui faire établir et aboutit ainsi à un cercle vicieux. « Il part en effet, dit M. Bluntschli, de la liberté et de l'égalité des individus qui contractent; mais la liberté qu'il suppose, c'est la liberté politique, et celle-ci précisément ne peut exister que dans l'état. » — Non, répondrons-nous, ce que le contrat présuppose, c'est simplement la liberté morale et naturelle, dont la liberté politique n'est que la garantie ultérieure. De même pour l'égalité. « Aucun état ne pourrait naître jamais, dit M. Bluntschli, si les hommes n'étaient qu'égaux, car l'état suppose nécessairement l'inégalité politique, sans laquelle il n'y aurait ni gouvernans ni gouvernés. » Telle est aussi la thèse de M. Renan. On voit de quel côté est le cercle vicieux : c'est du sein même de l'égalité politique que peut et doit

sortir, par voie de libre suffrage, la subordination des gouvernés aux gouvernans; M. Bluntschli, lui, présuppose cette subordination, comme si, selon la vieille théorie du droit divin rajeunie par M. Renan, certains hommes naissaient naturellement gouvernans et d'autres naturellement gouvernés. En même temps, M. Bluntschli et M. Renan oublient que la division du travail entre les gouvernans et les gouvernés ne constitue pas une inégalité réelle, pas même une inégalité politique, car chaque citoyen d'un état libre est tout ensemble, selon la pensée de Rousseau, gouvernant et gouverné, auteur de la loi et soumis à la loi. Il n'y a donc dans l'idéal proposé à la société par l'école philosophique aucune pétition de principe.

La dernière objection de M. Bluntschli est d'un juriste habitué aux subtilités de la dialectique. « L'erreur fondamentale, dit-il, c'est de faire contracter des individus. Les contrats des individus peuvent bien créer le droit *privé*, jamais le droit *public*. Ce qui appartient à l'individu, c'est sa fortune, sa propriété; il peut en disposer, en faire l'objet d'un contrat. Mais les contrats ne peuvent avoir un objet *politique* que s'il existe déjà une communauté supérieure à l'individu ; car un objet politique n'est pas la propriété des individus, mais le bien public de la communauté. » Autant qu'on peut saisir cette métaphysique un peu vague, M. Bluntschli veut dire que l'état et même le droit politique préexistent non-seulement en fait, mais rationnellement, aux citoyens. Il l'affirme d'ailleurs sans en donner la preuve. « L'individu, dit-il, ne peut disposer par contrat que de sa fortune et de sa propriété; » mais l'individu dispose-t-il réellement d'autre chose dans les contrats relatifs à la constitution de l'état et du gouvernement? N'est-ce pas ma fortune, ma propriété, ma liberté qui est intéressée à ce que je ne reçoive pas toute faite une loi à laquelle je n'aurais en rien contribué ou à laquelle je ne pourrais rien changer? Toute question de droit politique ou public ne se résout-elle pas pour chacun en une question de droit personnel qui intéresse à la fois la fortune, la propriété, la liberté de chaque citoyen? Qu'est-ce que cet « objet politique » qui ne serait pas la propriété des individus? Pour qu'il soit le « bien public » de la communauté, il faut qu'il soit en même temps le bien de chacun, que chacun l'accepte et y donne son consentement formel ou implicite, réel ou supposé. Veut-on dire simplement que tout citoyen naît de fait dans un état déjà formé et avec des engagemens implicites à l'égard de ses concitoyens? Encore une fois nul ne le conteste; mais la vraie question de droit est de savoir si l'état idéal ne serait pas celui où l'individu, une fois majeur, ne trouverait rien qui lui fût imposé par force, pas même le lien national, l'état où il pourrait rester et d'où il pourrait, toutes dettes payées et toutes obligations remplies, sortir à son gré. Au reste c'est sou-

vent quand nous sommes le plus libres de sortir que nous tenons le moins à user de cette liberté. Dans la famille, la meilleure preuve d'union n'est pas que le mari enferme sa femme; dans l'état, la meilleure preuve d'union n'est pas que le gouvernement enferme les citoyens. Rester unis quand on a la parfaite liberté de se séparer, voilà le signe du véritable amour de la famille et du véritable amour de la patrie.

II.

Si nous voulons saisir la raison la plus profonde des dissidences entre l'école philosophique et l'école historique, il faut la chercher dans la façon différente dont elles conçoivent la relation de l'état avec les individus, du « droit social » avec le droit individuel.

M. Bluntschli, avec la plupart de ses contemporains en Allemagne, tend à se représenter l'état comme une personnalité différente des individus et ayant pour cette raison un droit propre, souvent opposé à celui des individus mêmes. Quand l'état naît, des droits qui n'existaient pas naissent avec lui, et plusieurs des droits qui existaient disparaissent; comment un simple contrat entre les individus expliquerait-il cette sorte de création? Ce sont les citoyens qui existent par l'état et non l'état qui existe par le consentement des citoyens. Depuis Schelling et Hegel, les Allemands ont abandonné la tradition française du dernier siècle en faveur d'une sorte de panthéisme social qui est en harmonie avec leur panthéisme métaphysique : « L'état, dit Hegel, est la substance même des individus. » On sait qu'une réaction analogue, avec des tendances moins métaphysiques, s'est produite en France dans les écoles qui nient le droit individuel et n'admettent que le « droit social, » école saint-simonienne et école d'Auguste Comte. « Le point de vue du positivisme, dit ce dernier, est toujours social; » il ne peut comporter aucune notion de droit « fondée sur l'individualité (1). » D'autres écoles, par éclectisme, admettent à la fois un droit individuel et un droit social, sans en déterminer d'ailleurs avec précision les limites réciproques : Victor Cousin, M. Vacherot, dans son livre sur la *Démocratie*, M. Renan et beaucoup d'autres. Les jurisconsultes, dans leurs commentaires de nos codes, font aussi intervenir souvent la personne de l'État, armée du droit social, qui aboutit toujours à confisquer quelque liberté individuelle. Sans suivre aujourd'hui les Allemands dans leurs spéculations ontologiques, sur lesquelles nous reviendrons par la suite, demandons-nous si, au point de vue juridique, l'état constitue vraiment une

(1) *Catéchisme positiviste*, p. 288 et suiv.

personnalité ayant un droit propre, non réductible aux droits des individus.

Pour commencer par les cas les plus simples, selon la méthode chère aux philosophes du dernier siècle, si deux, trois, quatre individus s'associent, qu'y aura-t-il de nouveau entre eux? Un acte de volonté. Si au contraire un homme est soumis par violence à la volonté d'un autre, il n'y a plus là véritable association, et que manque-t-il pour cela? L'acte de volonté. — Ainsi raisonnent les partisans du contrat pour montrer que le lien de toute association juridique est simplement, en son essence, un nouveau rapport des volontés. Sans doute les individus qui s'associent le font dans certaines circonstances de temps ou de lieu dont ils sont bien obligés de tenir compte; leur liberté est engagée dans des nécessités que les uns et les autres acceptent par le contrat même auquel ils consentent. N'y eût-il que deux hommes en présence, ces hommes ont déjà une histoire et une situation déterminée qu'ils ne peuvent changer; à plus forte raison quarante millions d'hommes ont-ils une histoire, une situation spéciale et de multiples engagemens; mais ce qui constitue entre eux une société vraiment *humaine*, sans préjudice de tous les autres liens, c'est l'acte de volonté par lequel ils formulent et acceptent présentement leur situation réciproque et leur passé, en se traçant une commune règle de conduite pour l'avenir. Personnifier le lien social, parler de la Société comme d'une personne dont on écrit le nom avec une lettre majuscule et qu'on oppose à l'individu comme une sorte de divinité, n'est-ce point faire de la mythologie ou, si l'on veut, de la métaphysique à la manière du moyen âge? N'est-ce point réaliser des abstractions? On expliquait jadis la structure d'un corps non pas seulement par les rapports et les lois de ses parties, mais par un prétendu « lien substantiel » différent du corps lui-même et qu'on appelait la corporéité. La philosophie allemande ne raisonnerait-elle point de la même manière en prêtant une personnalité métaphysique à la société, à la race, à la nationalité, à l'état? De même pour les droits nouveaux que l'on confère à ces nouveaux êtres; le « droit social, » le droit de l'état, le droit des races sont érigés en entités par le réalisme hégélien. Mais, s'il est vrai que le droit dans l'individu, c'est simplement la liberté réelle ou virtuelle, s'il est vrai que le droit dans la société, c'est l'égalité des libertés pour tous, par quelle opération d'alchimie les individus, en s'associant, créeraient-ils de toutes pièces un droit nouveau et opposé au leur, le droit social? Qu'ils donnent naissance à des rapports nouveaux, à des faits nouveaux d'économie sociale, de « statique et de mécanique sociale, » de « physiologie sociale, » c'est ce que nous essaierons nous-même un jour de mettre en lumière; mais ils ne donnent pas naissance à une nouvelle personnalité juridique. Or, à parler

juridiquement, un droit qui n'est pas le droit d'une personne ou de plusieurs ou de toutes n'est le droit de personne et n'est rien. Autres sont les phénomènes économiques et nécessaires par lesquels se manifeste la vie matérielle de l'état, autres les rapports juridiques et libres qui sont comme la vie morale de l'état et qui se réduisent toujours, en dernière analyse, à des rapports d'individus. Le côté matériel et objectif, que nous étudierons plus tard, n'empêche pas le côté moral et subjectif, que nous étudions aujourd'hui. A ce point de vue, qui est aussi le point de vue vraiment juridique, le droit social n'est que le droit de tous, passés, présens et à venir, par opposition au droit d'un seul ou de plusieurs.

Supposons que nous ayons à faire ensemble un long voyage; en face d'un commun danger, par exemple d'une forêt périlleuse à traverser, nous convenons de nous unir; avons-nous plus de droits qu'auparavant? Non, chacun ayant en particulier le droit de légitime défense, nous avons tous le même droit de légitime défense, ni plus ni moins; mais ce qui est augmenté, c'est notre force. Tout à l'heure, au service du droit de chacun nous n'avions que la force de chacun; maintenant, au service du droit de chacun nous avons la force de tous. En nous unissant ainsi, avons-nous fait surgir au-dessus de nous un fantôme métaphysique ayant un droit différent des nôtres? Nous n'avons même pas créé, à vrai dire, des forces nouvelles, mais seulement une direction nouvelle de ces forces vers un même but. Dans tout cela, aucun mystère juridique; il n'y a qu'un nouveau mécanisme des forces et une nouvelle organisation des intérêts. Supposez maintenant que le voyage en question dure toute la vie, qu'il se prolonge même au delà des limites de la vie individuelle, que le long du chemin, dans cette foule en marche, les uns meurent et les autres naissent, les droits primordiaux de chacun et de tous seront au fond toujours les mêmes, quoique les applications, les relations sociales et l'organisation commune puissent devenir de plus en plus compliquées. Chaque peuple, fût-il immobile dans l'espace, est toujours en voyage dans le temps à la recherche d'une terre promise; il a ses traditions, ses lois, ses dieux, mais il ne crée pas lui-même un droit vraiment nouveau qui ne puisse se ramener aux droits préexistans chez les individus.

Prenons un autre exemple et supposons non plus la présence, mais l'absence d'un droit dans un individu, dans deux, dans trois, et ainsi de suite. Un homme essaie d'emporter un trésor qui ne lui appartient pas et ne peut y parvenir parce que ce trésor est trop lourd; un second et un troisième unissent leurs forces aux siennes et réussissent; ont-ils acquis pour cela le droit d'emporter le trésor? Un million de voleurs a plus de forces qu'un seul, non plus de

droits. Le nombre n'a point ici la vertu de produire des métamorphoses. Si donc les applications et transformations à l'infini du contrat suffisent à constituer *juridiquement* la société, pourquoi invoquer un droit social opposé au droit individuel? Pourquoi faire une hypothèse inutile et multiplier les principes sans nécessité? Le droit social, à l'examiner de près, n'est qu'une sorte de *deus ex machina* qui intervient toutes les fois qu'on n'a point trouvé dans les individus et dans leur situation réciproque la véritable explication d'un droit. Cherchez avec assez d'attention et poussez l'analyse assez loin, vous reconnaîtrez que toute mesure vraiment juste a sa raison suffisante dans quelque droit inhérent à tous les individus.

De même que la constitution de l'état n'entraîne point création d'un droit nouveau, de même elle n'entraîne chez l'individu aucune véritable perte de droit. Beaucoup de philosophes et de publicistes croient avec Victor Cousin, avec M. Jules Simon (1), avec M. Bluntschli, que l'homme, en entrant dans l'état, abandonne « une partie de ses droits » pour sauvegarder l'autre. Rousseau contribua lui-même à cette erreur par une argumentation artificielle, sorte de prestidigitation logique qui commence par nous enlever tous nos droits pour nous les rendre tous. On se rappelle quelle serait, à en croire Rousseau, la clause suprême du contrat social : « aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté. » Il est vrai que Rousseau, par un expédient dialectique, réconcilie aussitôt cette aliénation de liberté avec le principe de la liberté inaliénable : « Chacun se donnant à tous, dit-il, ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit que sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce que l'on perd et plus de force pour conserver ce que l'on a. » Mieux vaut dire plus simplement que dans l'état il n'y a pas aliénation, mais mise en commun des droits. Rousseau d'ailleurs ne tarde pas à se corriger lui-même en disant : « Ce que chacun aliène (par le pacte social) c'est seulement la *partie* de tout cela dont l'usage importe à la communauté. » Enfin il va plus loin encore et finit par nier toute aliénation même partielle : « Il est si faux, dit-il, que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation *véritable*, que leur situation par l'effet de ce contrat se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant. » La vérité est donc, selon la dernière pensée de Rousseau, que l'institution de l'état entraîne non la diminution de la liberté, mais son augmentation. M. Taine, dans *l'Ancien Régime*, ne parle que de la clause fictive d'*aliénation* totale et se tait sur les clauses réelles qui réduisent la première à un pur artifice de logique. Du

(1) Voir la *Liberté politique*.

reste, répétons-le, la théorie du contrat n'est pas responsable des erreurs ou des inconséquences de Rousseau, qui sont elles-mêmes des infidélités à cette théorie. En somme, ce que nous abandonnons à l'état, ce ne sont pas nos droits, mais une part de notre travail et de nos produits en retour de sa protection. Il n'y a donc là qu'une simple division du travail et un échange de services. L'état ne confisque aucun droit, il les garantit tous.

III.

C'est encore le principe du contrat qui va nous permettre de résoudre la question si controversée du but et des attributions de l'état. Pour quelle fin les individus contractent-ils et s'engagent-ils à observer des lois communes? — D'une manière générale, ce ne peut être que pour sauvegarder leurs *droits* et augmenter leur *puissance*, — puissance matérielle, intellectuelle et morale. La conservation de tous et le progrès de tous, tel est donc l'objet du contrat social et par conséquent le but de l'état. Reste à savoir par quelles attributions il devient capable d'atteindre ce but. On peut se figurer différens types de l'état selon les diverses fonctions qu'on lui confère, depuis l'état juge et gendarme jusqu'à l'état protecteur des arts, des sciences et de la civilisation. Ces divers types se ramènent à quatre principaux. Kant, Fichte et Guillaume de Humboldt ont restreint les attributions de l'état à ce qu'ils nomment la « sûreté du droit » et conçu ainsi un premier type d'état, l'état purement juridique, « l'état de droit, *Rechtstaat.* » La volonté générale, la volonté de l'état, dit Fichte, ne veut qu'une chose, la sûreté des droits de tous (1). Guillaume de Humboldt réduit de même « l'action et le but de l'état au maintien de la sécurité intérieure et extérieure. » C'était là une réaction contre les empiétemens et les tracasseries de ce qu'on appelait « l'état policier, *Polizeistaat.* » M. Bluntschli objecte à cette doctrine, si favorablement accueillie en Angleterre sous le nom d'individualisme, qu'elle supprime la vie publique au profit de la vie privée et fait de l'état un simple moyen au service de l'égoïsme individuel. Selon nous, cette objection de M. Bluntschli rapetisse et restreint plus qu'il n'est juste la conception de l'*état de droit.* En effet, si l'homme a des droits, on ne peut dire que ce soit uniquement en vue de sa vie privée et dans la vie privée; donc, en admettant même que l'état eût pour unique but la protection des droits, il serait encore protecteur de la vie sociale, qui est le milieu où ils s'exercent. Autre chose est de s'imaginer que tout droit est *privé*, relatif à la vie privée, à l'égoïsme individuel (ce que ne prétendent ni Kant ni Fichte); autre chose de

(1) *Naturrecht*, III, 52.

dire que tout droit est *personnel*, c'est-à-dire qu'un droit qui n'est pas le droit d'une personne ou de plusieurs ou de toutes est une fiction. La liberté, fondement du droit, n'est pas un principe d'égoïsme; elle tend à se répandre au dehors et non pas seulement à se condenser en soi; c'est une puissance d'expansion autant et plus que de concentration, c'est une force sociale autant et plus qu'une force individuelle. Le véritable « état de droit » n'est donc pas seulement, comme on le répète sans cesse, un juge ou un gendarme au service de l'individu; il embrasse encore la vie publique, qui est un des objets éminens du contrat social.

Le second type d'état qu'on peut se représenter est « l'état protecteur des intérêts. » C'est à cette conception que s'arrête M. Bluntschli, qui ne craint même pas d'adopter, en la prenant dans son sens le plus général, la maxime antique : *Res publica, salus populi suprema lex esto.* La pente est glissante et peut entraîner loin. Pour conférer ainsi à l'état la mission de protéger les intérêts et non plus seulement les droits, M. Bluntschli invoque les fonctions économiques que l'état est partout obligé de remplir. « La nation, dit-il, a des besoins économiques qui n'ont rien à faire avec la sûreté du droit : routes, canaux, chemins de fer, postes et télégraphes. L'état peut seul les satisfaire, et il n'oserait s'il n'était qu'état de droit. » On sait que c'est là aussi la théorie de M. de Bismarck. Ces exemples tirés des voies publiques de communication sont classiques en France comme en Allemagne, et cependant ils ne prouvent guère. On ne s'aperçoit pas qu'on prend ici pour une question de pur intérêt une question de droit véritable : est-ce que les personnes n'ont pas le droit de circuler ou d'aller et de venir, ainsi que celui de correspondre entre elles par tous les moyens? Le droit de circulation et celui de communication ne sont pas seulement des intérêts et en quelque sorte des avantages de luxe, mais des libertés nécessaires. Or le droit de circulation et le droit d'appropriation du sol aboutissent pratiquement à des conflits inévitables. Supposez que vous soyez propriétaire et cultivateur d'une portion de terrain formant un cercle fermé de toutes parts et dans laquelle ma propriété à moi se trouverait enclavée : me voilà prisonnier chez moi, et votre droit de propriété entre en conflit avec mon droit de circulation; ne faut-il pas dès lors qu'il intervienne entre nous deux un contrat, et non-seulement entre nous deux, mais entre tous les citoyens? ne faut-il pas que la part de la propriété et la part de la circulation soient réglées par une loi? Dès lors la question des voies de communication se réduit à celle des droits de communication. En outre le plus grand intérêt ne se confond-il pas ici avec le plus grand droit? Si par exemple un chemin de fer rend la communication plus sûre et plus rapide entre tel point et tel

autre, les citoyens, qui ont le droit de circuler le plus commodément possible pour leurs affaires et leur commerce, n'invoqueront-ils pas ce droit en demandant l'autorisation d'établir la ligne nouvelle? Quant à savoir si c'est l'état ou une compagnie qui exécutera le chemin de fer, c'est une question que décidera la considération du plus grand intérêt, car les citoyens ont droit ici à ce que le plus grand intérêt soit préféré : les voies publiques étant la propriété de tous, tous ont droit à ce que cette propriété soit sauvegardée et entretenue le mieux possible et avec le moins de frais possible. Il ne faut pas croire, en général, que les intérêts publics ne soient point accompagnés de droits, car l'intérêt même est le plus souvent un droit; l'état comme l'individu a le droit et le devoir de ne pas se grever de dépenses inutiles, de ne pas gaspiller ses forces et ses ressources, et il a ce droit parce que la collection tout entière l'a en chacun de ses membres. Autant en pourrait-on dire pour les télégraphes et les postes, qui du reste ne sont pas nécessairement en tout pays du ressort de l'état, témoin l'Amérique. Chaque citoyen a droit à ce que sa correspondance soit garantie, à ce que le secret en soit gardé, à ce que les valeurs expédiées ne soient pas perdues; si tout le monde, dans un pays donné et à un moment donné, est d'avis que ces garanties seront mieux sauvegardées par l'état lui-même, rien n'empêche l'état de prendre à sa charge ces services publics qui répondent à des droits publics. De même pour les questions de libre échange et de protectionnisme : il n'y a pas là seulement des intérêts en présence, car c'est un droit pour l'acheteur d'acheter où il veut, mais c'est aussi un droit pour le producteur de ne pas être du jour au lendemain mis dans l'impuissance de continuer son industrie par des mesures trop brusques en faveur des industries étrangères. Il y a dans toutes ces questions une foule de droits qui se rencontrent et qui demandent à être conciliés : de là la nécessité de l'arbitrage national et de l'intervention de l'état, laquelle se ramène elle-même à un contrat entre tous les membres de la nation relativement à une question où les droits de tous sont engagés. L'état juridique est donc en même temps un état économique, parce que tout droit, loin de demeurer dans l'abstrait, prend l'une ou l'autre des mille formes de la propriété. Tout citoyen a nécessairement des propriétés privées et une propriété commune; celle-ci réclame une administration commune selon les lois de la plus sage économie politique : de là la fonction économique de l'état.

Nous n'avons qu'à étendre encore les mêmes principes pour voir paraître une troisième fonction de l'état, la fonction intellectuelle et civilisatrice. L'individu pris à part n'a pas seulement le droit de conservation, il a celui de progrès; de même pour tous les indi-

vidus pris dans leur ensemble. Or une certaine somme d'instruction, dans la vie civilisée des modernes, est absolument nécessaire à la conservation sociale et au progrès social, à l'exercice libre et éclairé du suffrage universel, au développement de toutes les supériorités intellectuelles. Qui veut la fin, veut les moyens; qui veut la vie sociale, veut les conditions sans lesquelles la vie sociale ne peut plus être ni conservée ni développée. « Les partisans de l'état de droit en Allemagne, dit M. Bluntschli, furent obligés eux-mêmes par la suite d'élargir leur doctrine : Fichte, après avoir soutenu l'individualisme, aboutit à des conceptions socialistes; Humboldt, devenu ministre de Prusse, éleva le niveau intellectuel par les écoles publiques qu'il avait repoussées dans ses théories. » — Humboldt avait eu tort de les repousser au point de vue même de ses théories, car il n'est besoin que d'invoquer le droit strict pour soutenir le caractère obligatoire de l'instruction, surtout dans les pays de suffrage, et la nécessité pour l'état d'organiser des services publics en faveur de l'instruction. Je ne parle pas seulement de l'enseignement primaire, mais de la haute culture scientifique et intellectuelle, instrument nécessaire de progrès et même de simple salut pour les sociétés modernes, et qui à ce titre devient un objet de droit public, une clause du contrat social (1).

Nous arrivons à une quatrième et dernière fonction de l'état, qu'on a également opposée à sa fonction juridique et qui n'en est encore en réalité que l'extension : je veux parler de la fonction politique. La politique intérieure est-elle, comme on le prétend, une question de pur intérêt? Le droit de conservation et le droit de développement pour les individus, pour les associations, pour les classes, ne sont-ils pas engagés dans les questions politiques autant et plus que dans toutes les autres? Les libertés nécessaires que doit assurer la politique intérieure ne sont-elles pas les droits mêmes de tous? Quant à la politique internationale, n'a-t-elle pas encore un double objet de droit : d'abord la défense de tous contre l'étranger en cas de besoin, ce qui est une forme du droit de conservation, puis la participation de l'état au développement universel et à la vie de l'humanité, ce qui est une forme du droit de progrès? L'individu ne doit-il pas se proposer une mission pour ainsi dire humaine, qu'il peut transférer à l'état? n'est-il pas membre de la grande société du genre humain? De là des questions d'échange et

(1) S'il est démontré, par exemple, que les hautes mathématiques sont nécessaires aux mathématiques appliquées, et en particulier aux armemens qui intéressent l'existence même de la nation, n'en résultera-t-il pas pour l'état le devoir et le droit de créer en cas de besoin des chaires de mathématiques transcendantes, et, comme tout se tient, d'encourager la haute spéculation intellectuelle? Cela n'est pas moins vrai pour tout autre genre d'étude.

de communication industrielle ou intellectuelle entre les nations, de concours internationaux (comme les expositions universelles), en un mot tout ce qui fait la matière d'une politique internationale pacifique. Ajoutons que chaque nation a son caractère propre et ses aptitudes spéciales qu'elle doit développer en face des autres peuples, ses traditions historiques, ses engagemens avec le passé et avec l'avenir qu'elle doit maintenir par les moyens légitimes, ses idées personnelles qu'elle doit tâcher de faire prévaloir dans l'humanité par toutes les voies pacifiques qui lui sont ouvertes. Il y a là matière suffisante à une grande politique nationale et internationale. Nous ne croyons donc pas M. Bluntschli fondé à dire que la théorie du contrat social et de l'état de droit « détruit toute grande politique et même toute politique. » Le droit contractuel est sans autres limites que celles de la justice même; rien ne l'empêche d'embrasser dans les clauses du pacte national tous les objets reconnus essentiels à la conservation et au progrès communs. En revanche nous dirons à M. Bluntschli que sa théorie, très allemande d'esprit, sur le salut public comme but de l'état et sur « l'empire universel » comme but des états particuliers, l'expose à favoriser la « grande politique » de guerre, de conquête et de monarchie universelle.

En résumé, les différens types d'états dont l'histoire nous offre des exemples, l'état *juridique* des Américains et des Suisses, l'état *économique* dont l'Angleterre et la France ont offert des exemples sur certains points, l'*état de culture intellectuelle et esthétique*, comme Athènes, Florence, la France, l'Allemagne, l'état *politique*, comme toutes les grandes nations modernes, répondent à des formes diverses et plus ou moins bien comprises du contrat social. La sphère du droit est donc infiniment plus large qu'on ne le croit d'ordinaire, et en concluant de ce qui précède que l'état a pour but de donner satisfaction à la totalité des droits, nous lui aurons assigné un idéal assez élevé et un domaine assez vaste.

IV.

Si la notion de contrat exprime bien la direction idéale de la société, répond-elle aussi à sa direction réelle, et les états modernes se rapprochent-ils en fait de ce qu'on pourrait appeler le régime contractuel? Pour le savoir, nous n'avons qu'à considérer l'évolution qui, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, s'est accomplie dans l'idée et dans l'exercice de la justice sociale. L'esprit antique, en général, chercha les lois de la justice dans les rapports nécessaires des choses plutôt que dans les rapports libres des volontés : il tendait à subordonner les personnes aux choses. L'esprit moderne, au

contraire, tend de plus en plus à subordonner les choses aux personnes, et c'est sur l'égale liberté des personnes, exprimée par le contrat, que nous allons le voir fonder une nouvelle justice.

On a d'abord conçu la justice sociale, suprême objet de l'état, comme une distribution proportionnelle des biens ou des maux selon les démérites ou les mérites des personnes, comme une *justice distributive* (1). Puis on a compris tout ce qu'il y a d'arbitraire dans cette distribution confiée à l'état; les lois de l'échange ont fait prévaloir peu à peu une seconde espèce de justice, celle qu'on appelle *commutative*, fondée sur l'égalité et non plus sur l'inégalité des personnes (2). Cette notion de la justice est la plus conforme aux

(1) Comme la famille fut la première origine de la société, les anciens, et de nos jours même les écoles autoritaires, aristocratiques et monarchiques, se sont représenté l'état sur le modèle de la famille, régie par la justice distributive : c'est méconnaître ce fait que la famille est une association entre inégaux, tandis que l'état doit être une association entre des citoyens égaux. Sans doute, dans l'état même, partout où il existe une administration, où il y a un choix à faire entre des personnes, on arrive à pratiquer la justice distributive; mais cette part est précisément celle qui est encore laissée à l'arbitraire, au caprice, à la faveur; c'est un pis-aller. L'idéal n'est pas d'étendre la justice distributive, c'est d'éliminer de l'ordre politique ce reste du temps patriarcal ou royal. Les nations modernes ne sauraient revenir aux utopies de Platon, de Thomas Morus, de Babeuf et de Saint-Simon. « Exiger de chacun selon sa capacité et donner à chacun selon ses besoins, » à cette formule se ramènent d'autres plus récentes, par exemple celle qu'ont adoptée dans l'ordre politique certains interprètes de Darwin (selon nous peu exacts) : « La justice consiste non dans l'égalité, mais dans la proportionnalité du droit. » On peut lire sur ce sujet, outre les pages bien connues de M. Renan, le livre de Mme Clémence Royer, *Origine de l'homme et des sociétés*, chap. XIII. Avec une pareille organisation sociale, c'est l'autorité qui déciderait de tout. Or il est impossible de mesurer exactement et la valeur réelle des personnes et le prix réel des choses. De là, en tout, l'arbitraire substitué aux vrais rapports des personnes entre elles et des choses aux personnes. Les anciens se figuraient Jupiter ayant près de lui deux tonneaux, l'un plein de biens, l'autre de maux, et puisant tour à tour dans l'un ou dans l'autre; mais le Jupiter antique, tout dieu qu'il était, était souvent représenté comme faisant la distribution selon son caprice plutôt que selon les règles d'une juste proportion. Tel serait l'état, dont les utopistes modernes ont voulu faire le distributeur suprême des biens et des maux selon l'inégalité des mérites et des démérites. C'est ce qui donne à leurs doctrines un caractère si arriéré : les états modernes substituent de plus en plus à la distribution officielle ou artificielle par voie d'autorité, de hiérarchie, de privilèges, la distribution naturelle par voie de liberté et d'égalité.

(2) Quelle était la prétention de la justice distributive? Réaliser les vrais rapports entre les choses et les personnes; mais pour réaliser un tel idéal, on ne saurait se fier à l'état : adressons-nous donc à la volonté même des intéressés. Je ne prétendrai pas être votre juge absolu, et vous ne prétendrez pas être le mien : au lieu de comparer nos mérites, nous comparerons les choses; les choses se *pèsent* et se *comptent*, nous nous entendrons mieux là-dessus. La justice deviendra alors un échange. La règle ici ne sera encore que mathématique, mais au moins les mathématiques porteront sur des choses mesurables; il ne s'agira plus de proportionner les choses aux personnes, mais de proportionner les choses aux choses, les rémunérations aux produits, c'est-à-dire de les égaler. L'égalité pure, non plus la proportion, voilà la règle de la justice commutative.

doctrines d'une science toute contemporaine, l'économie politique : la justice d'échange est en quelque sorte la face économique du droit. Telle est aussi la direction dans laquelle se sont avancés les états contemporains ; se dégageant peu à peu des idées mystiques de mérite ou de démérite, de récompense ou de punition, de bien absolu ou de mal absolu, de vérité absolue ou d'erreur absolue, ils abandonnent de plus en plus le jugement des personnes pour s'en tenir à l'évaluation des choses et à leur comparaison matérielle.

Pourtant les lois mathématiques et économiques de l'échange sont-elles l'essence même de la justice sociale, ou n'en sont-elles pas simplement le côté extérieur? — L'échange des objets implique un contrat entre les personnes, et l'égalité des objets échangés n'est que l'expression de l'égalité qui doit s'établir entre les libertés des contractans. Il faut en effet, pour qu'il y ait justice, que nos libertés s'acceptent l'une l'autre, et qu'au lieu d'être mises d'accord par un moyen extérieur elles s'accordent elles-mêmes. Je m'engage à ne rien décider sans votre aveu sur ce qui nous concerne tous deux, comme vous vous engagez à ne rien décider sans mon aveu sur ce qui nous concerne : voilà le premier des contrats et la condition de tous les autres; pour être tacite, il n'en est pas moins réel. C'est le vrai postulat de la justice, que sous-entendent toutes les relations qui peuvent s'établir entre nous. Par cela même que nous entrons en rapport l'un avec l'autre et que nous voulons substituer à la force brutale une règle commune, je promets implicitement de respecter votre liberté et vous me promettez de respecter la mienne. Toute autre convention particulière enveloppe et présuppose cette convention générale. Ce pacte des libertés fait le fond d'une troisième sorte de justice, la seule complète, que nous appellerons *justice contractuelle*.

C'est au contrat, c'est à la justice contractuelle que devaient aboutir logiquement, comme à leur suprême condition, les autres formes de la justice. En effet, toute *distribution* entre les personnes doit être faite avec leur consentement, et par conséquent prendre la forme d'un contrat; elle pourra manquer encore de justesse, mais non plus de justice. La justesse est le rapport des choses, la justice est le rapport des personnes. De même, comment établir dans l'*échange* la réelle valeur des objets? L'économie politique nous répond qu'il n'y a pas de règle absolue pour la valeur et le prix des choses : la seule règle relative, c'est le débat de l'offre et de la demande, qui aboutit à un consentement réciproque et conséquemment à un contrat. Ici encore, si le débat est vraiment libre et le contrat vraiment libre (ce qui n'a pas toujours lieu en l'état actuel de la société, où la lutte est loin d'être égale entre le capitaliste et le travailleur), il y aura justice entre les personnes quand

même il n'y aurait pas une justesse absolue dans l'appréciation des objets. Enfin, de même que le contrat est le fond théorique de la justice entre les personnes, il est aussi le meilleur moyen pratique de réaliser la justesse même dans les choses. Que les personnes commencent par reconnaître réciproquement leur valeur morale, puis d'un commun accord fixent la valeur matérielle des objets; par cela même que cette appréciation sera réellement libre de part et d'autre et établie après un débat contradictoire, elle sera plus vraie. La distribution des choses est donc plus proportionnelle quand elle se fait librement et par contrat: l'échange des choses est plus égal quand il résulte d'un contrat libre.

A ce point de vue, qui caractérise l'esprit moderne, toutes les relations entre les hommes apparaissent comme réductibles à un contrat idéal par lequel les libertés reconnaissent leur égalité. Nous élevons cette idée directrice au-dessus de tous les faits qui semblent la contredire et nous en faisons notre type d'action. Ainsi nous sommes justes, s'il est vrai que, selon l'étymologie du mot, la justice consiste à *se tenir dans le droit*. Se tenir debout dans sa liberté en face d'une autre liberté, c'est ne point s'abaisser devant les autres, c'est ne point abaisser les autres devant soi; seule attitude qui convienne à des hommes, dont la tête est faite pour regarder non point en bas, mais en face et en haut.

L'histoire s'est conformée à la logique : l'évolution des états et des individus dans le sens de la justice contractuelle est un fait, et ce fait a été constaté avec plus ou moins de clarté par les plus récens observateurs ou penseurs en France et en Angleterre. Nos écoles socialistes, après avoir cherché d'abord leur idéal dans l'organisation de la justice distributive, ont fini par aboutir avec Proudhon à l'idée du contrat et de la mutualité. Réciprocité des libertés, voilà, selon Proudhon, la loi qui doit régir les personnes; réciprocité des services ou égalité dans l'échange des produits, voilà la loi qui doit régir les biens; c'est dire que les deux formes de justice qui conviennent aux sociétés modernes sont la justice contractuelle pour les personnes et la justice commutative pour les choses. Quelles que soient les erreurs du *mutuellisme*, l'idée première en est conforme à l'esprit moderne. Tout en effet tend à prendre dans la pratique la forme de la mutualité : assurances mutuelles, enseignement mutuel, associations mutuelles de production, de consommation, de crédit, justice mutuelle où le juge et celui qui est jugé sont pris dans la masse de la nation, si bien que les rôles peuvent du jour au lendemain s'échanger.

Au delà de la Manche, l'école naturaliste et l'école historique constatent également dans les états modernes la même loi de progrès vers l'idée du contrat. L'intermédiaire entre l'ancienne justice

et la nouvelle n'est autre que l'industrie. L'industrie, en effet, est fondée sur le principe de l'échange volontaire des services ; aussi, selon M. Spencer, a-t-elle contribué au développement du type moderne des états, dont elle peut être prise pour la caractéristique. Il y a, selon le philosophe anglais, deux types principaux de sociétés, la société guerrière, où l'état domine les individus, où tout est organisé par voie d'autorité en vue de la défense ou de la conquête, et la société industrielle, où les individus tendent à dominer l'état, où l'organisation se fait par voie de liberté en vue du progrès intérieur et du développement des richesses de toute sorte. Dans cette espèce de société, l'histoire nous montre le principe de l'échange s'étendant peu à peu des relations purement commerciales à toutes les relations sociales : la coopération de l'individu aux fins de la société devient de plus en plus volontaire. Il y a dans les temps modernes de nombreux exemples qui prouvent qu'un état où prédomine l'industrie tend naturellement aux institutions libres. Voyez les villes hanséatiques, les Pays-Bas, les États-Unis d'Amérique, enfin la Grande-Bretagne et ses colonies. A mesure que l'Angleterre, par son agriculture, son commerce et ses manufactures, prenait l'avance sur les états du continent, la liberté anglaise grandissait ; aujourd'hui, tous les états libres sont les pays où l'industrie et le commerce sont développés. M. Spencer remarque avec raison que les campagnes, où les transactions commerciales sont moins actives, ont partout conservé plus longtemps l'ancien type social avec les idées et les sentimens qui s'y rattachent. Le libre examen en matière religieuse accompagne la liberté politique, qui suit elle-même la liberté économique ; la hiérarchie ecclésiastique se relâche, comme toutes les autres, de sa rigueur ; au lieu d'un *credo* obligatoire, on voit s'établir diverses doctrines librement acceptées par les groupes religieux, qui se gouvernent eux-mêmes comme les groupes industriels. L'industrie elle-même devient de plus en plus indépendante : elle acquiert le droit de former des associations qui s'administrent démocratiquement. Les ligues des ouvriers et les contre-ligues des patrons, les compagnies d'actionnaires adoptent le régime représentatif, aussi bien que les sociétés « formées dans un but d'agitation politique. » Des associations particulières se chargent de beaucoup de fonctions qui, dans les états constitués sur le type militaire, sont remplies par le gouvernement. Pour tout objet d'intérêt public il se fonde des sociétés philanthropiques, littéraires, scientifiques, toujours dirigées par un comité élu. Le principe de l'obéissance absolue au gouvernement fait place au principe opposé, d'après lequel la volonté des citoyens est la suprême loi dont le gouvernement n'est que l'exécuteur. Dans les périodes de paix, on voit tous les états se rapprocher du type industriel parce que les

échanges et transactions s'y multiplient et que toute transaction est un concours de libertés. Chaque fois au contraire que des guerres ou des menaces de guerre interviennent, on voit reparaître les caractères du type militaire. Nulle part ces métamorphoses ne sont plus frappantes qu'en Angleterre. M. Spencer fait remarquer que la grande transformation du gouvernement britannique dans le sens libéral a pris place dans la longue période de paix qui date de 1815. Il se plaint de ce que, depuis l'avènement de Louis-Napoléon, une ère moins pacifique ait été inaugurée : « L'Angleterre a dû prendre part à la guerre de Crimée, réprimer la révolte des Indes, faire des expéditions en Chine et en Afrique; les dépenses pour l'armée et la marine se sont accrues, on a organisé des corps de volontaires, on a institué des *manœuvres d'automne;* l'esprit de conquête s'est réveillé, on a accompli ou projeté des annexions en Océanie et en Afrique, on a songé à occuper l'Égypte. En même temps, la centralisation et la réglementation se sont développées; on a placé des militaires à la tête de la police métropolitaine et provinciale, à l'administration des travaux publics et à la direction des beaux-arts. Les télégraphes, établis par l'initiative privée, sont devenus une agence de l'état; on parle de racheter les chemins de fer aux compagnies. Le système préventif se substitue partout au système répressif... Des fonctionnaires de plus en plus nombreux contrôlent les actions de l'individu, et l'état lui prend son argent pour lui procurer des avantages que précédemment chacun se procurait à sa guise. On voit ainsi toute la vie sociale rentrer sous une discipline coercitive à mesure que l'activité guerroyante recommence à prédominer. » Que serait-ce donc, ajouterons-nous, s'il était vrai, comme l'a dit un maréchal prussien, « que le temps n'est pas loin où toutes les nations auront à lutter pour leur propre existence? » Quelque incontestables que soient ces périodes de retour au type militaire et autoritaire, elles ne sont que transitoires, et la marche générale de la société a évidemment pour sens le développement des transactions et des échanges, leur extension à toutes les affaires intérieures ou extérieures. Or, qui dit transaction dit contrat, et nous arrivons ainsi à une nouvelle confirmation de ce que nous avions précédemment établi : le libéralisme accompagne le développement de la justice contractuelle, dont l'industrie et le commerce ne sont que l'application la plus extérieure et la plus facile, mais qui étendra progressivement son empire à toutes les relations des hommes entre eux.

Un autre philosophe anglais, qui est en même temps un jurisconsulte éminent et un historien du droit, M. Sumner Maine, arrive à des conclusions analogues et encore plus explicites par l'étude de l'évolution qui s'est produite dans le droit positif lui-même. Selon

lui, l'unité en qui résidait le droit dans les anciennes sociétés était la famille ou l'état ; dans les sociétés modernes au contraire, c'est l'individu. « Il faut suivre, dit-il, l'histoire du droit dans toute son étendue si nous voulons comprendre comment, peu à peu et bien tard, la société s'est divisée en unités individuelles comme celles qui la composent aujourd'hui, par quels degrés insensibles les rapports d'individu à individu ont remplacé les rapports de l'individu avec les familles et des familles entre elles. » Ces rapports d'individu à individu se résument à leur tour dans le contrat : « La société de notre temps se distingue principalement des générations précédentes par la grande place qu'y occupe le contrat. » Déjà le commerce, selon la juste remarque de M. Courcelle-Seneuil, bien avant la philosophie, la religion et le droit, avait mis en lumière la valeur de l'individu et montré que les contrats suffisent au règlement de la plupart des affaires humaines. La civilisation n'a fait que développer les vertus dont le contrat dépend et qui sont les vertus sociales par excellence : le souci de la liberté personnelle, le respect pour la liberté des autres, la fidélité à sa parole, la confiance dans la parole d'autrui. Selon M. Sumner Maine, les sociétés anciennes, tout en reconnaissant la nécessité et la beauté de la sincérité mutuelle, avaient en même temps un certain faible pour toute habile tromperie : « La trompeuse finesse d'Ulysse était considérée du même œil que la sagesse de Nestor et la bravoure d'Achille. » A notre époque, c'est précisément parce que la grande majorité mérite et obtient la confiance des citoyens qu'une minorité perverse trouve encore tant de facilité pour agir avec mauvaise foi. La *confiance*, avec son expression économique, le *crédit*, et son expression juridique, le *contrat*, n'en demeure pas moins la caractéristique des sociétés en progrès. « Aussi la tutelle de la loi diminue de plus en plus et la loi même tend à devenir une simple garantie générale de l'exécution des contrats, qui sont abandonnés dans le détail à la libre initiative des citoyens. »

V.

Nous venons de voir que le contrat doit être l'idée directrice de la société moderne; examinons maintenant la méthode par laquelle on pourra développer les conséquences de cette idée et constituer ainsi la science sociale.

Nulle part les nuances des caractères nationaux ne se montrent mieux que dans la différence des méthodes appliquées aux problèmes sociaux et politiques : chaque grand peuple a ici sa manière de procéder qu'il préfère. Comme on reconnaît un homme à

sa démarche, on reconnaît presque la nationalité d'un esprit à sa méthode : posez une même question sur les choses de l'état à un Anglais, à un Français, à un Allemand, le premier vous parlera surtout de l'utilité, de l'expérience, de la pratique; le second du droit idéal, de la théorie, de la logique; le troisième du développement historique des états, des races, de l'humanité et même de l'univers. Ne pourrait-on unir dans une conception large et complète de la science sociale les différentes méthodes auxquelles se complaît chaque nation?

Le caractère propre de la méthode française, c'est d'accorder le premier rang à l'étude de l'idéal que la société doit réaliser. De là, aux yeux de l'école française, l'importance supérieure de la philosophie du droit, qui étudie le juste, et de l'économie politique, qui étudie l'utile. On sait si ces deux sciences ont été florissantes dans notre pays, terre des jurisconsultes et des économistes. Faut-il en faire un reproche à l'école française? Nous ne le croyons pas. Le but auquel la société doit tendre est à la fois la plus grande justice possible et la plus grande utilité possible, deux choses aussi inséparables que la forme et le fond. En dehors de la justice, l'utilité n'a plus de valeur et n'est même plus vraiment utile; d'autre part, la justice sans l'utilité ne serait qu'une formule abstraite et vide. L'union pratique de ces deux choses s'accomplit dans le contrat, car le contrat est par essence, comme nous l'avons vu précédemment, un rapport de justice entre les personnes, qui a en même temps pour objet quelque utilité provenant des choses. Or, la partie de la science sociale qui étudie la forme que les contrats doivent prendre pour être justes est la philosophie du droit; la partie qui étudie la matière sur laquelle portent les contrats, c'est-à-dire l'utilité, est l'économie politique; voilà donc réellement les deux premières sciences que doit renfermer en son sein la science sociale. J'ajoute qu'elles doivent être les sciences directrices, c'est-à-dire celles qui déterminent le but à atteindre et indiquent le sens du mouvement social, puisqu'elles ont pour objet les deux idées directrices par excellence, le juste et l'utile, et qu'elles tracent le plan de ce régime supérieur auquel nous avons vu aspirer la société moderne : le régime contractuel. Une erreur de *direction* n'est-elle pas ce qu'il y a de plus dangereux pour un mouvement accéléré et accompli à toute vitesse par des forces considérables, comme celles que met en jeu l'humanité? Le politicien dont la pratique sans principes prépare des collisions entre les forces sociales ressemble à l'aiguilleur des voies ferrées dont la négligence prépare la collision de plusieurs trains l'un contre l'autre. L'école philosophique en France a donc raison de maintenir en face de l'école historique la dignité supérieure de la jurisprudence et de l'économie politique, qui ont pour objet de

déterminer l'idéal même du juste et de l'utile, conséquemment de poser les principes de la science sociale.

— Soit, disent Stuart Mill et M. Taine, la méthode française a raison de prendre pour point de départ des principes, mais elle a tort de vouloir des principes *universels*, il n'y en a point de tels dans la science sociale : les propositions qui concernent les hommes réunis en états n'ont pas la généralité de celles qui regardent les triangles ou les cercles; un triangle, quelque combinaison qu'il subisse avec d'autres figures, aura toujours trois angles et conservera universellement ses propriétés; mais un principe social, comme celui de l'égalité civile et politique, par ses combinaisons avec d'autres principes, peut se trouver neutralisé dans la réalité et produire des effets en contradiction avec lui-même.

Rien de plus vrai; mais autre chose est le principe, autre chose l'application. Rien n'empêche de concevoir un idéal avec le caractère de l'universalité, de dire par exemple qu'il est désirable de voir l'égalité universellement établie entre les hommes ; quand on passera ensuite aux moyens de réalisation, il faudra mettre en ligne de compte tous les élémens particuliers de la réalité, les uns favorables, les autres défavorables, ceux-ci auxiliaires, ceux-là perturbateurs. L'astronome qui trace l'orbite normale d'Uranus ne méconnaît pas pour cela les perturbations spéciales qu'y apporte Neptune et qui permirent à Leverrier de découvrir cette dernière planète. L'essentiel dans l'étude des voies et moyens, comme dans tous les problèmes de mécanique, c'est de n'oublier en son calcul aucun élément important, d'y faire entrer toutes les altérations que le milieu réel peut faire subir aux lois abstraites et générales. N'est-ce pas une même cause, la pesanteur, qui fait tomber les corps plus lourds que l'air et monter les corps plus légers que l'air? Le même objet tombera ou s'élèvera selon le milieu : le bois tombe dans l'air et monte dans l'eau. Les physiciens n'en ramènent pas moins ces divers phénomènes sous la même loi. Des résultats analogues se produisent dans le jeu des forces sociales, et il n'est pas davantage besoin d'invoquer ici une multiplicité de principes. Seulement, avec les meilleures intentions et les meilleurs principes, un politique ne doit pas oublier que, s'il ignore le jeu varié des forces sociales, il pourra produire un résultat directement opposé à celui qu'il poursuivait : il est telle tentative de réaction qui a précipité le mouvement de la démocratie, comme il est telle précipitation fâcheuse qui l'a ralenti. Les ressorts délicats et compliqués de la vie ne se laissent pas manier brutalement. Un fébrifuge mal administré redouble la fièvre, un remède mal appliqué tue le malade. Encore une fois, le caractère particulier des applications n'empêche pas l'universalité des principes

considérés en eux-mêmes et isolément. En cela, la science sociale ne diffère point des autres sciences. Si donc elle reconnaît que le régime contractuel n'est pas immédiatement applicable à tout, du moins doit-elle s'écarter le moins possible de cette direction.

Selon Stuart Mill, l'école française a un second tort, celui de chercher toujours dans la science l'*unité*, de vouloir tout ramener à un principe unique, tel que le contrat social par exemple. — Oui, répondrons-nous, il y a là un tort si l'on fait du contrat social une réalité historique, car les faits historiques sont multiples ; non, si on en fait un idéal auquel tout doit se ramener progressivement, car l'idéal est un. Toute science d'ailleurs n'a-t-elle pas besoin d'unité? L'art lui-même ne tend-il pas à l'unité? L'art de la société en particulier ne doit-il pas aussi poursuivre une certaine fin qui est de toutes la plus désirable et la plus haute ? Nous en appelons ici à Stuart Mill lui-même : « S'il y avait, dit-il, plusieurs principes supérieurs de conduite, la pensée en élèverait un autre au-dessus d'eux, lequel serait vraiment le principe supérieur et dernier, et qui par cela même serait unique. » Pourquoi donc l'école française aurait-elle tort de vouloir faire converger toutes les forces sociales vers une seule fin : la liberté la plus égale pour tous, telle que le régime contractuel la suppose? — Les Français, remarque Stuart Mill, dans leur amour pour l'unité, « concluent que telle ou telle mesure doit être adoptée parce qu'elle est une conséquence du principe sur lequel le gouvernement est fondé, par exemple du principe de la légitimité ou de la souveraineté du peuple... C'est là ce qu'ils appellent être logique et conséquent; mais, aucun système gouvernemental n'étant parfait, il ne faut pas pousser l'unité logique à cette rigueur. » Et Stuart Mill ajoute un argument ingénieux, mais sophistique, à l'adresse des partisans français de l'unité. Il faut toujours, dit-il, tirer le remède d'ailleurs que du mal ; les inconvéniens d'un gouvernement ne peuvent donc être combattus par des moyens tirés des causes mêmes qui les produisent : « Aussi serait-ce souvent une meilleure recommandation pour une mesure pratique d'être indépendante de ce qu'on appelle le principe général du gouvernement que d'en être une conséquence. Dans un gouvernement reposant sur le principe de la légitimité, la présomption serait plutôt en faveur des institutions d'origine populaire, et dans une démocratie, en faveur des arrangemens qui tendent à tenir en échec l'impétuosité de la volonté populaire. Cette manière de raisonner qu'on prend si communément en France pour de la philosophie politique tend à cette conclusion pratique, que nous devons faire tous nos efforts pour aggraver, au lieu de les atténuer, les imperfections du système d'institutions que nous préférons ou sous lequel nous vivons. » — De deux choses l'une, répondrons-nous à Stuart Mill : ou le

principe de ces institutions est théoriquement faux (par exemple la légitimité), et alors il est vrai de dire que, moins on sera conséquent dans la pratique avec ce principe, plus on en palliera les inconvéniens; ou le principe est vrai, et alors c'est dans ce principe même, compris en son sens exact et en toute son étendue, qu'il faut chercher le remède au mal. La « souveraineté du peuple, » par exemple, mise en avant dans *le Contrat social* de Rousseau, est un principe exact ou inexact, complet ou incomplet, selon qu'on l'interprète comme l'asservissement des individus à l'état ou comme l'égalité des libertés reposant sur un contrat réciproque. Si l'on prend le principe en son vrai sens, il n'y aura jamais dans la pratique aucun avantage à s'en écarter plus que ne l'exigent les résistances du milieu et la nécessité des circonstances. Quand le but est bon et qu'il est même le seul bon, l'impossibilité de l'atteindre par la voie la plus immédiate et la plus courte peut obliger à modifier les moyens, mais non à changer le but lui-même. Quoi qu'il arrive, les sociétés modernes doivent toujours viser à l'établissement progressif de la liberté et du régime contractuel.

Stuart Mill fait une dernière objection à la méthode française : — Il n'y a point, dit-il, de règles *nécessaires* et *absolues* comme celles que posent les politiques français, pas plus qu'en médecine il n'y a de précepte invariable; c'est là leur troisième erreur. Ne ressemblez pas aux médecins qui tuent leurs malades selon les règles, ni aux tacticiens de la vieille école qui, dans leur lutte avec Napoléon, aimaient mieux perdre la bataille selon les règles que la gagner contre les règles; un praticien sage ne considérera jamais les règles de conduite que comme provisoires. » — Le conseil de Stuart Mill est excellent quand il ne s'agit que des applications secondaires, des voies et moyens particuliers pour atteindre le but; mais encore faut-il que le but même et la direction générale soient constans : un médecin n'est pas absolument obligé à donner tel ou tel remède, mais il est absolument obligé à prendre pour but la guérison et non la mort de son malade; un tacticien n'est pas attaché à telle règle secondaire de tactique, mais il doit se proposer de vaincre et non d'être vaincu. Au reste, il est inexact qu'on puisse être tué ou battu selon les règles, car alors les règles sont fausses : le remède n'est pas de n'en point avoir, mais d'en avoir de bonnes. Un « politicien » sans but fixe, sans principe assuré, sans idéal, ne sait plus où il va ni où il mène les autres. L'école française a donc raison de ne pas abandonner à l'arbitraire la direction essentielle du mouvement social : liberté, égalité, justice, humanité; c'est le reste qui est affaire de calcul secondaire, d'application spéciale, parfois d'expédiens.

Stuart Mill, qui vient d'adresser toutes ces objections à l'idéalisme

français, finit lui-même, sans s'en apercevoir, par lui donner gain de cause sur le point principal. En effet, dans le dernier de ses beaux chapitres consacrés à la science sociale, il déclare nécessaire de couronner toute cette science par l'étude des « fins les plus désirables pour la société. » — « Ceux qui traitent de la nature humaine et de la société, dit-il, prétendent toujours avec raison dire non-seulement ce qui *est*, mais ce qui *devrait* être; pour les autoriser à cela, une doctrine complète des fins est indispensable (1). Une théorie scientifique, si parfaite qu'elle soit, qui se bornera à considérer l'homme et la société comme *une simple partie de l'ordre de la nature*, ne peut en aucune façon la remplacer. L'exposé le plus scrupuleux et le mieux digéré des lois de succession ou de coexistence des phénomènes psychologiques ou sociaux, ainsi que des rapports de causalité qui les unissent, ne sera d'aucune utilité pour l'art de la vie ou de la société, si les fins que doit poursuivre cet art sont abandonnées aux vagues suggestions de l'entendement livré à lui-même, de l'*intellectus sibi permissus*, ou si elles sont prises pour accordées sans analyse ou sans discussion. » Nos modernes sociologistes de l'école naturaliste qui, avec M. Spencer lui-même, se contentent parfois de nous décrire les phénomènes sociaux, les fonctions sociales, la vie sociale, les phases du développement social, pourraient s'appliquer ces justes remarques de Stuart Mill. De même pour les sociologistes de l'école historique, anglaise ou allemande. L'histoire naturelle ou politique des sociétés, la statistique, la psychologie des peuples, ne sont ici que les auxiliaires de la philosophie du droit et de l'économie sociale, qui ont pour objet le terme même de l'évolution des états, l'établissement du régime contractuel.

En résumé, l'école française n'a point eu tort de croire, dans la science sociale comme dans toutes les autres, à la puissance de la déduction. Stuart Mill lui-même a fini par montrer que la science sociale doit être déductive, non sans doute à l'exemple de la géométrie qui roule sur des abstractions, mais à l'exemple de la mécanique qui calcule l'effet de forces réelles. Toute question sociale ou politique finit, selon nous, par se condenser en une sorte de syllogisme dont les deux prémisses correspondent, l'une au but, l'autre aux moyens, l'une à l'élément idéal, l'autre à l'élément matériel. Par exemple, pour celui qui veut traiter les problèmes avec l'absolue rigueur de la science, toute discussion sur le droit de propriété se ramasse en un argument fondamental. On posera d'abord, dans la majeure, le but à atteindre : « Ce qui est conforme à l'égalité des libertés et à la justice contractuelle est conforme à la fin de la

(1) Stuart Mill l'appelle avec Kant la *téléologie*.

société. » C'est là une question qui rentre dans la philosophie du droit. Puis on posera, dans la mineure, les moyens matériels d'exécution : « La possession en propre des instrumens et des produits du travail a pour effet l'égalité des libertés et rend possible la justice contractuelle. » C'est une question qui rentre dans l'économie politique. De là il sera facile de tirer, en thèse générale, cette conclusion : légitimité de la possession individuelle. Pour prouver ensuite séparément chacune des prémisses, une série complexe d'observations, d'inductions et de déductions sera nécessaire. Il faudra suivre dans la société les effets de la propriété et ses transformations, chercher si la propriété ne peut pas donner lieu à l'accaparement des instrumens de travail, quels sont les effets de cet accaparement, les moyens de les prévenir, les restrictions qu'il faut apporter au droit de propriété pour sauvegarder d'autres droits non moins importans, etc. Quelques complications que reçoive le problème, il n'en est pas moins vrai qu'il se réduira toujours à déterminer un ensemble de moyens extérieurs et matériels propre à garantir cette fin suprême, la liberté intérieure. Dans les autres problèmes comme dans le précédent, la science sociale doit unir le raisonnement à l'expérience et aux leçons de l'histoire. Par conséquent, dans l'ordre civil, la codification devra être à la fois rationnelle en ses principes, — comme le voulaient en France les philosophes de la Convention, en Allemagne Thibaut, — et expérimentale en ses applications, — comme le voulaient Savigny, Burke et l'école historique, comme le veulent encore M. Sumner Maine, M. Taine et beaucoup d'autres. De même, dans l'ordre politique, la constitution des états devra être dominée par des principes de droit idéal, comme Rousseau l'a compris; mais elle devra être toujours progressive et subordonnée à l'expérience en son mécanisme extérieur, ce que Rousseau lui-même n'a jamais nié.

L'honneur de la France, en définitive, dans l'étude de ces difficiles problèmes, est d'avoir porté principalement son attention sur ce qui domine et commande tout le reste : les fins idéales de l'humanité. Son point de vue doit être non pas rejeté, mais complété. Il ne faut plus désormais séparer les deux méthodes, l'une historique et naturaliste, l'autre philosophique et idéaliste, l'une qui étudie les lois du développement social et ses moyens, l'autre qui étudie la forme idéale de ce développement et sa fin. On peut appliquer à la science politique le mot d'Aristote en le prenant dans un sens nouveau : — Voulez-vous bien comprendre les choses et les êtres, dans le monde social comme dans le monde physique, tâchez de les saisir dans leur essence même et dans leur fin, c'est-à-dire dans leur perfection naturelle et leur plein achèvement. — C'est là le véritable *état de nature* dont se préoccupèrent Rous-

seau et le XVIIIe siècle. Ce qui fait que les esprits positifs d'aujourd'hui se défient de cette perfection idéale si souvent invoquée dans la politique même par les philosophes français, c'est qu'on se la figure trop souvent comme une forme abstraite, étrangère à la réalité, inerte et vide, semblable à ce faux idéal dont le pseudo-platonisme et l'éclectisme prétendirent faire l'objet de l'art. Rien en effet de plus froid et de plus stérile que ce fantôme effacé de la nature; mais les perfections véritables, qui sont l'objet de la science comme de l'art, consistent au contraire dans la plénitude même des forces de la nature ou de la société. Il n'y a en effet de fort, de fécond, d'énergique au sens d'Aristote (ἐνεργεία) que l'être qui a atteint en quelque point sa perfection naturelle. L'arbre, pour fructifier, doit fleurir. L'homme, pour engendrer, doit condenser dans sa force virile et dans sa faculté génératrice toutes ses autres forces : « C'est l'homme adulte qui engendre l'homme. » L'espèce fait de même pour se perpétuer et survivre : Darwin a raison de dire que c'est la force qui fait subsister les espèces dans la lutte pour la vie, mais qu'est-ce à son tour que cette force même, sinon une certaine perfection acquise, un idéal réalisé? C'est seulement en ce sens que le supérieur, selon la parole tout aristotélique d'Auguste Comte, aide à comprendre l'inférieur; non qu'il le précède, comme Aristote l'a cru, mais parce qu'il est le terme du progrès : l'évolution achevée rend intelligibles la marche, l'origine et les lois de l'évolution même. On ne se rend compte de l'embryon que par l'animal adulte. « La progression organique en général, dit Auguste Comte, ne peut se bien définir que quand on en connaît le dernier terme... L'ensemble de la vie animale serait inintelligible sans les attributs supérieurs que la sociologie peut seule apprécier... Chaque espèce animale se réduit, au fond, à un être humain plus ou moins avorté. » Ce que dit Auguste Comte des formes d'organisation, on pourrait l'appliquer aux formes mêmes de société: chacune d'elles se réduit à un régime contractuel plus ou moins incomplet, chaque forme d'état est une république plus ou moins avortée.

La considération des types idéaux n'a point les mêmes inconvéniens dans la science sociale que dans l'histoire naturelle : ici on risque de tomber dans la vieille doctrine des causes finales en croyant que la perfection de chaque espèce est une fin poursuivie par la nature ou par la Providence; mais dans la science sociale il s'agit seulement des fins que l'homme peut et doit se proposer; c'est là et non ailleurs que la perfection idéale des êtres peut être considérée comme cause finale. L'idéal, dès que l'intelligence humaine l'a conçu et se l'est proposé pour fin, devient idée féconde, pensée en action, raison et force tout ensemble : on peut dire qu'il arrive en nous à l'existence, qu'il a en nous à la fois l'*être* et le *devenir*.

Si la science sociale était achevée conformément à la méthode rigoureuse et compréhensive que nous avons essayé de décrire, on verrait non-seulement toutes les fins que la législation et la politique doivent poursuivre se ramener à une seule, mais encore tous les moyens d'exécution se subordonner à un moyen supérieur. Nous savons déjà que la liberté est le but suprême à atteindre, ajoutons maintenant qu'elle est aussi à elle-même son principal moyen et son meilleur instrument. Le jeu et l'équilibre des forces ou des intérêts ne doit faire que suppléer à l'accord des libertés; on n'en doit appeler aux voies de coercition et de contrainte, aux expédiens et compromis de toute sorte, que pour remplacer la liberté et en vue de la liberté même. L'idéal serait donc que, dans l'évolution rationnelle de la société, dans le grand syllogisme social (comme dirait Hegel), tous les élémens étrangers à la volonté même des individus, c'est-à-dire les forces brutales et les moyens de contrainte, disparussent un jour; alors, de même que la fin unique serait la liberté, le moyen unique serait encore la liberté. Irréalisable en sa plénitude, cet idéal de l'état parfait peut du moins se réaliser progressivement. Il se réalise même sous nos yeux, puisque en fait, au sein des états modernes, nous avons vu toutes les relations sociales et politiques tendre à s'absorber dans les relations contractuelles, où la liberté demeure seule en face de la liberté.

S'il en est ainsi, nous pouvons conclure en terminant cette étude que nous possédons l'idée maîtresse de la science sociale à venir, l'idée qui doit lui fournir et ses principes et sa méthode. Chaque science repose sur un fait primitif, sur un rapport élémentaire dont le reste n'est que le développement : si, par exemple, les sciences qui étudient la constitution des corps parvenaient jusqu'aux premiers élémens des choses, elles verraient tout sortir d'une combinaison primitive dont la simplicité enveloppe en germe les combinaisons les plus diverses. De même, dans la science sociale, tout se ramène à un rapport essentiel entre les élémens mêmes de la société, c'est-à-dire entre les personnes : ce rapport primitif, que nous avons essayé de dégager, cette combinaison première dont tout le reste doit être la transformation, c'est le contrat, qui maintient l'égalité des libertés dans leur association mutuelle. Multipliez à l'infini le contrat, transformez-le, étendez-le, appliquez-le à tous les rapports des hommes, de telle sorte que dans la vie sociale tout soit réellement l'œuvre de la volonté de tous, et vous vous rapprocherez peu à peu de la seule société qui soit conforme à la justice : une société où tous seraient parfaitement libres et où tous cependant seraient unis.

ALFRED FOUILLÉE.

RÉCITS

DE

L'HISTOIRE DE PRUSSE

II[1].

LA PUISSANCE DE L'ORDRE TEUTONIQUE.

I.

Toute la ville de Marienbourg en Prusse est une relique du temps des chevaliers, mais on y admire surtout les deux châteaux de l'ordre teutonique. Le plus ancien est un rectangle long de 60 mètres et large de 53, dont les hauts bâtimens étaient percés jadis de deux rangées d'arcades ogivales; malheureusement on a muré ces ogives pour approprier ce palais à sa destinée moderne de grenier, et l'église du château n'a pas moins souffert : les jésuites l'ont embellie en y mettant du bois sculpté tordu en flammes, des cœurs qui brûlent et de sottes images. Dans ce rococo délabré restent les stalles de chêne des chevaliers, parmi lesquelles celle du grand maître, recouverte d'un dais de chêne. Du dehors, l'église, dont on a respecté le pur style gothique, semble une châsse

(1) Voyez la *Revue* du 15 mars.

charité évangélique, qu'elle est émue à la façon de ces jeunes recrues qui aujourd'hui ont pour la première fois affronté le feu. En ce moment, elle est à genoux près de l'officier de marine, qu'un prodige de dévoûment a porté jusqu'à elle. Il tient toujours enlacé le cou athlétique de son matelot, abattu à ses côtés comme une statue brisée d'Hercule. La jeune sœur dégage doucement ce bras, soulève cette tête mourante, et le sang qui coule d'une blessure effroyable inonde sa guimpe blanche. — Mon Dieu! dit-elle à demi-voix.

Il entr'ouvre les yeux et les referme. Plus d'un s'est déjà endormi résigné entre les bras de la mort, qui prenait pour le bercer cet angélique accent. En même temps la clarté d'une lampe frappe le visage défiguré. — Henri! s'écrie la religieuse.

Il a prononcé faiblement: Louise! dans un soupir qui sera le dernier. Sa main s'est crispée sur la déchirure béante par laquelle vient de s'envoler l'âme; confondue avec les fibres de cette chair en lambeaux, sur cette poitrine trouée, repose une tresse maculée de sang, humide et tiède, le gage dont il avait fait vœu de ne point se séparer vivant, dont il avait dit : « On le retrouvera là! » Ils se revirent ainsi. . . . . .

M. de Saulge existe encore; il est à ce degré de vieillesse qui se rapproche de l'enfance et qui atténue toutes nos sensations, de sorte que l'on pourrait croire que le corps survit au reste. Il attend toujours sa fille avec une inépuisable espérance; il parle souvent de son fils depuis qu'il l'a perdu.

Mme de Saulge, de qui la beauté, jusque-là sans atteinte, est tombée comme un masque du jour au lendemain, croit s'être vouée à lui tout entière; mais ce dévoûment factice ne remplit pas le vide affreux dans lequel elle se débat. Tout lui a manqué à la fois. M. de Chavagnes ne l'a pas revue depuis la prise d'habit de Louise, ce qui l'a éclairée sur le secret de sa longue constance; il n'avait aimé que sa fille. L'ayant perdue, il a renoncé à toutes ses habitudes, à toutes ses ambitions; il s'est mis à voyager pour échapper au monde, son élément jusque-là. La mort l'a saisi dans une auberge d'Italie. On n'a jamais compris pourquoi il léguait tous ses biens aux hôpitaux.

*****

LA PHILOSOPHIE

DE LA RÉVOLUTION

I.

LES THÉORICIENS DE L'IDÉE RÉVOLUTIONNAIRE.

Le procès de la révolution française est toujours à recommencer. A chaque phase nouvelle de cette histoire, nouveaux points de vue, nouvelles théories. Que de fois n'a-t-elle pas changé, cette philosophie de l'histoire révolutionnaire! Que de fois une logique victorieuse n'a-t-elle pas démontré comme également nécessaires les conséquences les plus contradictoires! Une telle diversité d'opinions n'a rien d'extraordinaire; elle n'est que la conséquence naturelle de la complication des choses. Des principes illimités, des vicissitudes prodigieuses, un enchevêtrement de faits que nul n'eût pu prévoir, et que personne n'a pu dominer : tels sont les élémens qu'offre à la méditation du penseur ce spectacle tragique et toujours nouveau. Comment s'étonner que chacun le contemple au point de vue de ses opinions, de ses affections, et que, réfracté à travers tant de prismes, il apparaisse sous les aspects les plus différens? Compliquée en elle-même et dans son histoire, la révolution l'est encore à titre d'événement européen. Notre situation continentale ne lui a pas permis de se développer librement comme celles d'Amérique ou d'Angleterre; elle s'est bien vite mêlée aux intérêts des autres peuples; de là encore un principe de dissentiment. Enfin les progrès de la science et de la critique historiques, par des comparaisons plus

exactes et plus profondes de notre histoire avec celles des autres pays, ont dû rectifier plus d'un préjugé, ou peut-être aussi quelquefois en apporter de nouveaux.

Nous n'avons pas la présomption d'ajouter une nouvelle opinion, une théorie nouvelle à tout ce qui a été écrit, pensé, professé, par tant d'écrivains illustres; nous croyons qu'il vaut mieux restreindre le champ des dissentimens que de l'étendre sans cesse. Il nous a semblé que, pour se préparer à bien juger un si grand événement, il serait bon de rassembler toutes les opinions émises par des juges compétens, toutes celles du moins, bonnes ou mauvaises, qui comptent et qui ont un poids. Peut-être ces jugemens, recueillis avec sincérité, résumés avec précision, critiqués avec équité, pourront-ils se servir de contrôle les uns aux autres, et la vérité, qui est une moyenne, ressortira-t-elle d'elle-même du conflit de ces dépositions contradictoires. C'est dans cet esprit que nous avons tracé cette sorte d'esquisse historique d'une philosophie de la révolution française. On peut, sans forcer les choses, la diviser en deux périodes distinctes : la période militante, où nous voyons en présence le pour et le contre, le oui et le non, avec tous les excès de la passion et du parti-pris; la période critique, période de réflexion, d'examen et de doute. Entre le fanatisme de la première période et le scepticisme de la seconde, c'est à la raison politique à nous enseigner le vrai chemin.

I. — ÉCOLE HISTORIQUE. — ÉCOLE PHILOSOPHIQUE. — BURKE ET FICHTE.

De tous les pays de l'Europe, celui où les principes de la révolution française ont le plus promptement attiré l'attention et provoqué l'examen a été l'Angleterre, accoutumée depuis longtemps à la libre discussion sur les matières politiques, et qui, nous ayant donné l'exemple d'une révolution semblable à la nôtre, pouvait se montrer à la fois fière de notre imitation et inquiète d'en ressentir les contre-coups. Au premier rang de ceux qui tout d'abord prirent parti pour nous et qui jamais n'abandonnèrent notre cause, il faut compter le grand orateur du parti whig, le célèbre adversaire de Pitt et l'un de ses successeurs au ministère, Fox, dont le peuple français ne doit pas oublier le nom, tant sont rares chez nos voisins les hommes d'état qui ont aimé la France! Parmi les adversaires de la révolution, parmi ceux qui, avec une égale conviction, un égal amour pour leur pays et aussi, croyaient-ils, pour la liberté et l'humanité, ont, soit à la tribune, soit dans des écrits, combattu et solennellement réprouvé cette révolution nouvelle, si différente à

leurs yeux de leur révolution nationale, il faut nommer Burke, l'un des chefs du parti whig aussi bien que Fox, lié jusque-là avec celui-ci de la plus étroite amitié, mais qui rompit avec lui dans une séance mémorable du parlement sans autre cause que cette division même d'opinion provoquée entre eux par les événemens de France.

Fox n'a rien écrit sur la révolution française; il n'a émis son opinion que dans des discours. Burke ne s'est pas contenté de porter contre elle à la tribune les accusations les plus provoquantes; il publia un manifeste amer et diffus, quoique plein de vues pénétrantes et prophétiques, sous ce titre : *Réflexions sur la révolution de France*, et sous forme de lettre à un ami (1). Dans cet ouvrage, on voit Edmond Burke préoccupé au plus haut point de la crainte que les principes nouveaux ne vinssent à passer en Angleterre à la faveur d'une confusion assez naturelle entre les deux révolutions qui ont eu lieu dans les deux pays. Il ne manquait pas alors, même en Angleterre, d'esprits ardens pour faire remarquer que la constitution anglaise reposait ou semblait reposer sur le principe que l'on essayait d'introduire en France, à savoir le principe de la souveraineté populaire, ce qui pouvait donner lieu de redouter que l'on n'en tirât les mêmes conséquences.

A cette méthode philosophique et radicale, qui caractérise la révolution de France et qui a toujours été le propre des écoles révolutionnaires, Burke oppose la méthode historique, qui a signalé celle d'Angleterre. Il est loin de défendre, comme les jacobites, le principe du droit divin; mais il soutient que le changement de dynastie qui a eu lieu en Angleterre au XVIIe siècle n'a été qu'une « dérogation exceptionnelle » à la loi de la succession héréditaire, et une dérogation que l'on a essayé de rendre aussi étroite que possible. Il est aisé, selon lui, de concilier « le principe sacré de l'hérédité de la couronne avec le pouvoir d'en changer l'application. » On ne doit le faire « qu'à l'égard de la partie peccante, » et il ne faut pas « décomposer le corps politique tout entier, sous prétexte de créer un ordre absolument nouveau. » Avec le sens pratique qui caractérise en politique l'esprit anglais, Burke établit que dans une société, à côté du principe de « conservation, » il doit y avoir un principe de « redressement, » — autrement une société dont le chef serait absurde ou criminel serait condamnée à périr; mais ce redres-

(1) Cet ouvrage produisit un grand effet en Europe. Thomas Payne l'Américain en fit une réfutation dans son livre des *Droits de l'homme*. Priestley l'a combattu également dans ses *Reflexions sur la révolution*, 1791, traduction française. Voir sur Burke la remarquable étude de M. de Rémusat dans la *Revue* des 1er janvier et 1er février 1853.

sement doit être limité au strict nécessaire, et s'éloigner aussi peu que possible de l'ordre régulier et traditionnel. C'est ainsi que lors de la révolution de 1688 le roi Jacques II fut censé avoir abdiqué, et que le trône fut déclaré vacant, ce qui en permettait l'accès au plus proche héritier; cependant on ne doit pas conclure de ce cas particulier à un droit absolu « de détrôner les rois et de les remplacer. » En vertu de ces principes, Burke nie que le peuple ait le droit de changer son gouvernement quand il lui plaît, et de s'en faire un à sa fantaisie. La seule idée « d'un nouveau gouvernement » suffit, à ses yeux, pour inspirer « le dégoût et l'horreur. » La liberté anglaise n'est pas un droit *a priori*, c'est « un héritage; » elle a « ses armoiries, ses galeries de portraits, ses inscriptions, ses archives, ses preuves et ses titres. » En un mot, dit Burke éloquemment, « notre liberté est *noblesse.* »

C'est cette liberté traditionnelle et historique, fondée sur des monumens et non sur des abstractions, que Burke aurait voulu voir établir en France. Il reconnaît que la vieille constitution française avait été bien « endommagée; » mais il en restait encore « des pans de murailles, » et « ses fondations avaient subsisté. » Il essaie alors de montrer comment les droits de la noblesse, l'organisation du clergé, les parlemens, les priviléges provinciaux, comment toutes ces institutions, plus ou moins altérées et dégradées par le temps, auraient pu avec quelques réparations servir à reconstruire l'édifice nouveau.

Il sera sans doute éternellement regrettable que la révolution française n'ait pu se dénouer, comme l'eût désiré Burke, par une transaction entre le passé et l'avenir, entre l'aristocratie et la démocratie, la royauté et le peuple, entre la tradition et le progrès, le privilége et le droit. Nul doute qu'un progrès continu et régulier ne vaille mille fois mieux que ces évolutions brusques qui détruisent tout et ont en outre le malheur de produire dans la suite toute sorte de contre-coups où s'épuisent les forces des nations. Heureux les peuples chez lesquels la tradition est novatrice et l'innovation conservatrice! Ce sont là aujourd'hui des vérités devenues banales; si banales qu'elles soient, on ne peut trop s'en pénétrer. Inspirons-nous pour l'avenir de conseils si salutaires, qui sont toujours trop opportuns; mais, pour ce qui est du passé, n'oublions pas les faits et les circonstances qui eussent rendu bien difficile, sinon impossible, la transaction que les critiques regrettent, que nous regrettons avec eux.

Burke et ses modernes disciples opposent sans cesse à la France l'exemple de l'Angleterre, ils ne parlent jamais que de 1688; ils paraissent oublier qu'il y a eu une certaine année 1640 où les An-

glais sont loin d'avoir montré ce même esprit de sage réformation sans violence qu'ils ont fait voir cinquante ans plus tard. Oui, sans doute, en 1688 les Anglais ont fait une révolution prudente et habile, mais c'était quarante-huit ans après la première. Ne semble-t-il pas que ce soit une révolution assez radicale que celle qui a décapité Charles Ier, établi la république en Angleterre et fait de Cromwell un protecteur? En supposant que la France, comme le voulait Burke, eût dû imiter les Anglais, elle avait devant elle cinquante ans pour cela. Jusqu'en 1830, l'Angleterre n'avait pas le droit de nous rien reprocher, car nous n'avions fait que ce qu'elle avait fait elle-même. C'est elle qui nous avait donné l'exemple du régicide, celui de la république, celui du gouvernement militaire, celui d'une contre-révolution, celui enfin d'une révolution nouvelle dans une branche cadette. Que l'on reproche aujourd'hui à la France de n'avoir pas su encore s'arrêter dans une combinaison raisonnable et de courir éternellement dans l'inconnu, on le comprend; mais Burke n'avait pas ce droit : c'était lui qui était l'impatient en demandant à la France de s'arrêter du premier coup à cet état que l'Angleterre avait mis un demi-siècle à atteindre.

D'ailleurs Burke, prévenu par le modèle qu'il avait sous les yeux, ne croyait-il pas trop facilement à la possibilité d'imiter en France un pareil exemple? Montesquieu semble avoir mieux vu quand il a dit : « Abolissez dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes, vous aurez bientôt un état populaire, ou bien un état despotique. » Qu'avait donc fait l'ancienne monarchie, et cela depuis deux ou trois siècles? Elle avait détruit toutes les libertés héréditaires : communes, parlemens, aristocratie, états-généraux, clergé, tout avait été effacé, détruit, nivelé au profit du prince. Comment reconstruire ce vieil édifice de la constitution française? Où retrouver les vieilles chartes et les titres de cette liberté traditionnelle qui eût dû être notre héritage? Burke a bien raison de dire « qu'aucun pouvoir, aucune institution ne peut rendre les hommes différens de ce que Dieu, la nature, l'éducation et les habitudes les ont faits. » Or en France précisément la tradition était niveleuse, c'est la royauté qui la première avait commencé à niveler; la démocratie était donc en France une conséquence historique aussi bien que l'aristocratie en Angleterre.

On ne peut méconnaître le danger d'une révolution qui part de principes trop généraux et trop abstraits, car, ces principes n'ayant pas de détermination précise, chacun les détermine à sa guise, et, lorsqu'il les croit violés, en appelle aussitôt au droit de la force. Aussi est-il permis de dire avec Burke que la révolution a préparé

« une mine » dont l'explosion fera sauter tous les gouvernemens. Cette mine, « ce sont les droits de l'homme. » Il fait remarquer avec raison que tous ces droits sont absolus et extrêmes en théorie, tandis que dans la réalité ils ne peuvent jamais être « qu'une moyenne, un compromis entre un bien et un mal, souvent même entre deux maux. » On ne peut méconnaître la justesse théorique de ces assertions. Il est permis de regretter que la révolution ait débuté par une préface métaphysique; il était inutile et peut-être dangereux de formuler ces droits sous une forme absolue, qui en rendait l'application très difficile; après tout n'est-ce peut-être là qu'une question de forme et de conduite, peut-être, en examinant de près ce décalogue célèbre des droits de l'homme et du citoyen, trouverait-on que ces droits réclamés alors étaient précisément cette moyenne de besoins légitimes et nécessaires, auxquels les mœurs, les lumières, les intérêts grandissans avaient graduellement amené les esprits, et que, s'il y a eu une explosion soudaine et effroyable, c'est que ces besoins n'avaient pas été satisfaits à temps.

Il faut d'ailleurs, dans cette célèbre déclaration, distinguer les principes de l'ordre politique et ceux de l'ordre civil. Autant les premiers ont été impuissans jusqu'ici à nous donner un ordre durable, autant les seconds ont été vivaces et énergiques malgré de partielles et passagères mutilations. C'est un fait que les principes de la déclaration des droits ont été précisément ce qu'il y a eu de plus solide et de plus persistant dans l'histoire de nos révolutions. Toutes les institutions politiques qui ont essayé de se fonder ont péri les unes après les autres, et c'est encore un problème de savoir si une révolution aussi radicale peut enfanter ou supporter un gouvernement; mais, tandis que les constitutions périssaient, les bases sociales posées par la déclaration des droits demeuraient inébranlables. La charte de 1814 et la constitution de 1852 reconnaissaient explicitement ces principes fondamentaux. Bien plus, ces principes tendaient à devenir les principes de toute société civilisée, et l'aristocratique Angleterre elle-même s'y pliait peu à peu aussi bien que l'Allemagne féodale.

Tandis que Burke se place, dans sa critique, au point de vue exclusif de l'histoire et de la tradition, le philosophe allemand Fichte, alors dans sa jeunesse, et tout plein de cette ivresse idéologique et spéculative dont l'Allemagne s'est bien guérie depuis, soutient le point de vue philosophique avec la naïveté la plus intrépide et avec une exubérance de phraséologie abstraite qui au moins n'était pas au XVIIIe siècle le défaut de nos philosophes. Fichte nous apprend (1)

(1) Les *Considérations destinées à rectifier les jugemens du public sur la révolution française* ont été écrites par Fichte en 1793, et traduites en français par M. Jules Barni en 1859.

que, « pour juger de la légitimité d'une révolution, » il faut « remonter jusqu'à la forme originale de notre esprit, » que « c'est de notre moi, non pas en tant qu'il est façonné par l'expérience, mais du moi pur en dehors de toute expérience, » qu'il faut tirer ce jugement. On voit à quelle subtilité d'abstraction il faut s'élever, selon le philosophe allemand, pour être en état de dire son avis sur la révolution française.

A la vérité, Fichte fait une distinction importante : il y a, selon lui, deux choses à distinguer dans une révolution, la légitimité et la sagesse. La légitimité ne peut être jugée que par des principes *a priori* puisés « dans l'essence du moi. » Pour ce qui est de la sagesse, il faut consulter l'expérience. On croit peut-être que l'auteur ici va faire quelque concession à l'école historique. En aucune façon. L'expérience, pour lui, ce n'est pas celle de l'histoire : « que nous sert-il de savoir combien il y a eu de grandes monarchies, et quel jour a eu lieu la bataille de Philippes? » Non, la vraie expérience est celle de la psychologie : c'est « la connaissance expérimentale de l'âme humaine. » C'est là, suivant lui, la manière de juger la plus solide et la moins sujette à tromper : « l'histoire vulgaire n'a rien à y voir. »

Ainsi l'histoire, qui est tout pour Burke, n'est absolument rien pour Fichte : l'un ne voit qu'héritage et traditions historiques, l'autre s'éloigne avec dédain de tous les faits politiques et sociaux. Il s'enferme dans son moi pur; quand il daigne descendre jusqu'à l'expérience, c'est encore à l'expérience abstraite sur l'homme en général qu'il veut avoir recours, et non à l'expérience vivante et concrète de l'historien. Au reste, de ces deux questions posées par lui, la légitimité et la sagesse de la révolution, Fichte n'a traité que la première, et encore sans sortir des plus hautes généralités. Pour lui, la question de savoir si une révolution est légitime ou non revient à celle-ci : est-il permis à un peuple de changer sa constitution politique? Afin de prouver ce droit, Fichte s'appuie sur le principe de Rousseau, c'est-à-dire sur l'idée du contrat social. Qui a vu un tel contrat, demande-t-on, où en sont les titres? Dans quel temps, dans quel lieu a-t-il été passé? Fichte répond qu'il ne faut pas entendre le contrat social dans un sens historique, que Rousseau lui-même ne l'a jamais entendu ainsi, que ce contrat n'est qu'une « idée, » que c'est d'après cette idée, considérée comme type et comme règle, que les sociétés doivent agir. Ce n'est donc pas en fait, c'est en droit que les sociétés civiles reposent sur un contrat. Il suit manifestement de ce principe que les peuples ont le droit de changer leurs institutions; les contractans peuvent toujours modifier les termes du contrat. Ne pourrait-il pas se faire cependant que l'essence du contrat social fût précisément d'être éternel et

irrévocable? Non, car une telle immutabilité est contraire à la destination de l'humanité. Cette destination, selon Fichte, est la « culture, » c'est-à-dire l'exercice de toutes nos facultés en vue de la liberté absolue, de l'absolue indépendance à l'égard de tout ce qui n'est pas nous-mêmes, de tout ce qui n'est pas notre « moi pur » et absolu. En termes plus simples, l'homme est ici-bas pour se développer et pour subordonner les objets de la nature sensible à ses facultés morales. Il a donc le droit d'écarter progressivement les entraves qui s'opposent à son développement intérieur, il a le droit de modifier toutes les institutions politiques qui n'ont pas pour but le développement de sa liberté; or il n'en est aucune qui ne soit plus ou moins pour lui un obstacle, nulle institution n'est donc immuable. Celles qui sont mauvaises et vont contre le but de tout ordre politique doivent être changées; les bonnes au contraire se changent d'elles-mêmes. « Les premières sont un feu de paille pourrie qu'il faut éteindre, les secondes une lampe qui se consume à mesure qu'elle éclaire. »

Fichte porte si loin le principe du contrat social, qu'il admet que tout homme a le droit de se soustraire à la société civile dont il fait partie : il reconnaît le même droit à une réunion d'hommes quelconque, et n'est nullement effrayé de ce que l'on appelle un état dans l'état; en un mot, il reconnaît le droit de sécession dans son sens le plus extrême. Si ce droit appartient au plus petit nombre, à plus forte raison au plus grand nombre, à plus forte raison à tous : c'est ainsi que du droit de sécession il passe au droit de révolution.

En se plaçant à un point de vue aussi rigoureusement abstrait, on peut croire avoir écarté toutes les difficultés; on n'en résout aucune. Nul doute qu'un peuple n'ait toujours le droit de faire les institutions qui lui plaisent; mais en réalité un peuple n'est jamais dans cet état de nature idéal où l'on se place. Il est toujours dans un état civil et politique déterminé, il obéit à des pouvoirs légaux, et, en dehors de ces pouvoirs légaux, rien ne se fait de droit. La question est donc celle-ci : y a-t-il des cas, et quels sont-ils, où le peuple, convoqué ou non par l'autorité légale, redevient souverain, est autorisé à faire table rase et à reconstruire un édifice absolument nouveau? C'est là le vrai problème que soulève la révolution française. Or, quelque large part que l'on puisse faire au dogme de la souveraineté populaire, il est bien difficile d'admettre que, le jour où les états-généraux ont été réunis, le roi a cessé d'être roi, la noblesse a cessé d'être noblesse, les parlemens parlemens, que toutes les institutions ont été suspendues, et que le peuple est rentré dans l'état de nature. Aucune société humaine ne peut subsister sans une certaine forme de légalité, écrite ou non écrite, sans un cer-

tain ordre civil et politique; elle est soumise à cet ordre jusqu'à ce qu'elle l'ait remplacé, et elle ne peut le transformer qu'en s'y soumettant, c'est-à-dire d'accord avec lui. En droit pur et abstrait, un peuple, par cela seul qu'il est rassemblé dans ses comices, est le seul souverain; en droit historique et positif, l'ensemble des institutions établies représente seul la loi, et rien n'y peut être changé sans le concours et le consentement des pouvoirs légaux. Tel est le problème dont Fichte ne paraît pas avoir compris toute la difficulté.

A notre avis, il n'y a pas de critérium absolu et *a priori* qui puisse permettre de juger de la légitimité d'une révolution. C'est une question d'appréciation, et le jugement doit être, si j'ose m'exprimer ainsi, en raison composée du droit historique et du droit philosophique, de la légalité et de la justice. Appliquons ce principe à la révolution française. Sans nous demander si un peuple a le droit de changer son gouvernement, nous dirons qu'un peuple ne doit pas périr par les institutions qui sont chargées de le conserver. Or en 1789 la royauté française non-seulement était devenue impuissante, mais elle s'était déclarée elle-même impuissante par la convocation des états-généraux. Après avoir essayé de tous les moyens, voyant qu'il lui était absolument impossible de gouverner, elle a rassemblé la nation; par là même, elle abdiquait comme puissance absolue : en appelant la nation à partager sa responsabilité, elle l'appelait à partager le pouvoir, car, s'il ne peut point y avoir de pouvoir sans responsabilité, il n'y a pas non plus de responsabilité sans pouvoir. La nation à son tour, ou tout au moins cette partie de la nation la plus nombreuse, à savoir la classe productive et laborieuse, à laquelle on venait demander de sauver les finances de l'état, avait le droit de prendre des garanties pour l'avenir, et par conséquent d'être délivrée des entraves qui pesaient sur elle. Ainsi l'abolition du régime féodal et de la royauté absolue était implicitement contenue et acceptée d'avance dans la convocation des états-généraux. Ces deux points sont les deux articles essentiels de la révolution française. Elle est donc à la fois dans son principe non-seulement juste, mais encore légitime. Quant aux événemens ultérieurs que le conflit des intérêts et des passions et les complications extérieures ont pu amener, quant au degré de destruction ou de transaction auquel on eût dû s'arrêter, quant aux déviations qui se sont produites, ce sont là des questions qu'il n'appartient qu'à l'histoire de résoudre, et qui échappent à toute appréciation générale. Ceux qui défendent encore aujourd'hui la révolution ne sont nullement obligés d'en accepter toutes les phases et tous les accidens. L'essentiel de cette révolution est dans l'abolition de l'ancien régime : or l'ancien régime abdiquait lui-même par l'impuissance où il était

de gouverner. La révolution est donc juste en elle-même, quelque erronée et quelque coupable qu'elle ait pu être dans ses développemens.

II. — ÉCOLE MYSTIQUE ET THÉOCRATIQUE. — SAINT-MARTIN ET JOSEPH DE MAISTRE.

L'histoire et la philosophie ne sont pas les deux seuls points de vue auxquels on puisse se placer pour juger les événemens humains. Au-dessus de l'un et de l'autre est le point de vue religieux. Lorsqu'il ne s'agit que des faits ordinaires de la vie politique des peuples, non-seulement il n'est pas habituel, mais il est même indiscret d'y faire intervenir d'une manière trop précise la Divinité : c'est presque la rabaisser que de lui faire jouer un rôle à côté des petites passions et des vulgaires intérêts qui s'agitent dans les affaires des hommes. Lorsque les événemens prennent de vastes proportions, lorsqu'ils provoquent, par une grandeur inattendue, l'étonnement et l'épouvante, le penseur et le croyant échappent difficilement à la tentation de voir dans ces grandes crises la présence vivante et la main terrible de la Providence. L'évêque Salvien nous apprend que, lors des grandes invasions, les peuples étonnés se demandaient avec effroi : « Pourquoi des Romains, pourquoi des chrétiens étaient-ils vaincus par des barbares? » De même Joseph de Maistre nous apprend que les vaincus de la révolution éprouvaient la même surprise, et ne pouvaient rien s'expliquer de ce qui se passait devant eux. « *Je n'y comprends rien*, c'est le grand mot du jour. Comment! les hommes les plus coupables de l'univers triomphent de l'univers! » De part et d'autre, à la même question même réponse. Les invasions, comme la révolution, étaient un châtiment divin. « Nous sommes jugés, disait Salvien, par un jugement de Dieu, et c'est pour notre perte qu'a été envoyée contre nous cette race qui marche de pays en pays, et de ville en ville, ravageant tout sur son passage : c'est la main céleste qui les a poussés en Espagne pour châtier les forfaits des Espagnols; c'est elle qui les a contraints de passer en Afrique pour tout dévaster. Eux-mêmes avouaient que ce qu'ils font n'était pas leur œuvre, *suum non esse quod facerent*, et qu'ils étaient poussés par un décret divin. » Un même sentiment d'effroi et de sévère mysticisme a dû s'emparer des âmes à la vue des destinées prodigieuses de la révolution, de cette nouvelle invasion des barbares, comme l'appelait Mme de Staël, aussi meurtrière, aussi dévastatrice que celles qu'avait vues Salvien.

Ce sentiment se fait jour dans deux penseurs très différens, mais liés par quelques traits communs, et qui ont donné l'un et l'autre

de la révolution française une théorie analogue : Saint-Martin, le philosophe, le hardi et candide mystique; Joseph de Maistre, l'auteur du *Pape*, l'éloquent et intrépide théocrate; l'un passablement hérétique, mais plus préoccupé du ciel que de la terre, l'autre plus orthodoxe, mais beaucoup plus attentif aux intérêts de la terre qu'à ceux du ciel; l'un plutôt ami, l'autre adversaire déclaré de la révolution. Tous deux lui prêtent un sens religieux; seulement l'un croit qu'elle va réaliser l'idéal mystique qui est dans son âme et qu'elle doit aboutir à une forme nouvelle de religion, l'autre la croit appelée au contraire à se terminer par la restauration de tout ce qu'elle a détruit.

C'est dans une *Lettre à un ami* (1) que Saint-Martin a exprimé ses vues sur la révolution et a ouvert la voie à M. de Maistre. Saint-Martin est un des premiers qui aient signalé dans la révolution non-seulement un grand événement de l'histoire de France, mais encore un événement de l'histoire de l'humanité. « C'est, dit-il, la révolution du genre humain. » Il y voit « la Providence s'y manifester à tous les pas. » Quelle est donc la signification de cet événement providentiel? C'est une grande expiation, c'est « une image abrégée du jugement dernier. » C'est une figure dans laquelle est représenté d'une manière successive tout ce qui, dans cette crise finale et suprême, se réalisera instantanément. La France a été « visitée » la première, et très sévèrement, parce que c'est elle qui a été la plus coupable; les autres nations à leur tour ne seront pas plus épargnées qu'elle.

La révolution française est donc, pour Saint-Martin aussi bien que pour Joseph de Maistre, une expiation; toutefois la pensée de l'un se distingue de celle de l'autre. Pour le premier, cette grande expiation est beaucoup moins le châtiment de la philosophie impie du XVIIIe siècle (2) que de l'idolâtrie chrétienne représentée par le sacerdoce catholique. Il fait remarquer que la révolution a frappé plus durement le clergé que la noblesse. La noblesse est sans doute pour lui « une excroissance monstrueuse; » mais elle n'avait plus beaucoup à perdre dans la révolution, la royauté et ses ministres l'ayant depuis longtemps abaissée. Les prêtres au contraire étaient encore « dans la jouissance de tous leurs droits factices et de leurs usurpations temporelles; » on ne peut se refuser à les regarder « comme les plus coupables et même comme les seuls auteurs de tous les torts et de tous les crimes des autres ordres. » C'est le

(1) *Lettre à un ami sur la révolution française*, Paris, l'an III, sans nom d'auteur. Je dois la communication de cet opuscule rare et curieux à mon ami M. Caro, dont on connaît l'intéressant écrit sur *la Vie et la Doctrine de Saint-Martin*, Paris 1852.

(2) Il considère Jean-Jacques comme « un envoyé, » comme « un prophète. »

clergé, dit encore Saint-Martin, qui est « la cause indirecte des crimes des rois. » C'est lui qui, tout en parlant sans cesse de Dieu, n'a cherché « qu'à établir son propre règne. » Il a couvert la terre de temples matériels « dont il s'est fait la principale idole. » Il a « égaré et tourmenté la prière » au lieu de lui ouvrir un libre cours. « Il a transformé tous les droits bienfaisans qu'il avait reçus en une despotique dévastation et un règne impérieux sur les consciences. » Il a fait de ses livres sacrés « un tarif d'exactions. » En un mot, Saint-Martin voit dans les prêtres « les accapareurs des subsistances de l'âme, » et, selon lui, c'est eux que la Providence a eus particulièrement en vue dans le cours de la révolution. Qu'on ne s'étonne pas d'un langage aussi amer et aussi violent : rien de plus fréquent chez les mystiques.

Quel est maintenant pour Saint-Martin le but de cette grande crise et quel en doit être l'effet? Ce but est essentiellement religieux. « La Providence, dit notre auteur, s'occupe plus des choses que des mots. Les guerres du XVIe siècle, que l'on appelle des guerres religieuses, n'ont été que des guerres politiques. La guerre de la révolution, qui semble n'être qu'une guerre politique, est au fond une guerre religieuse. Cette guerre est la crise et la convulsion des puissances humaines expirantes, se débattant contre une puissance neuve, naturelle et vive. » On peut dire à ce spectacle, comme les magiciens de Pharaon à la vue des prodiges de Moïse : « Ici est le doigt de Dieu. » Le but suprême de tous ces prodiges est de conduire les peuples « à la sublimité de la théocratie divine, spirituelle et naturelle, quelle que soit la forme de leur gouvernement. » Ainsi cette grande crise n'est qu'un signe annonçant une restauration ultérieure et « un plan positif de renouvellement. »

Saint-Martin n'était pas après tout un ennemi de la révolution, bien qu'il plaçât à un rang très secondaire le but politique et social qu'elle poursuivait. Il en partageait les passions contre l'ancien régime, contre les rois, les nobles et les prêtres, et, s'il y voyait un châtiment, c'était surtout le châtiment du passé. Joseph de Maistre au contraire est un adversaire absolu, irréconciliable, de la révolution. Pour lui, elle est mauvaise « radicalement. » Elle est « un événement unique dans l'histoire; » mais pourquoi? C'est qu'elle est un événement « satanique. » Cependant, si mauvaise qu'elle soit, et même précisément parce qu'elle est un mal absolu, il faut se garder de croire qu'elle n'ait été qu'un accident dû à quelque cause superficielle. La révolution est « une grande époque, » c'est un événement vraiment providentiel, c'est « une révolution décrétée, » c'est « un miracle » dans le sens propre du mot. La fatalité en est le caractère le plus saisissant. « La révolution mène les

hommes plus que les hommes ne la mènent. » N'est-ce pas le mot de Salvien : *barbari compelluntur inviti?*

On voit que de Maistre est conduit à parler de la révolution et de son génie fatal exactement comme feront plus tard les sectateurs fanatiques du jacobinisme. Pour lui comme pour eux, la France accomplit une mission dans le monde, et la révolution fait partie de cette mission. Seulement, pour les jacobins, la mission de la France est d'établir le règne de la raison et de la liberté; pour Joseph de Maistre, cette mission est d'être la nation très chrétienne. Or la France, ayant méconnu et trahi cette mission au XVIIIe siècle, ayant porté les mains sur l'arbre sacré qu'elle était chargée de protéger et de faire fleurir, a dû être châtiée en proportion de son péché. Le crime ayant été immense, la punition doit l'être également. Pourquoi punir les innocens pour les coupables? C'est qu'il n'y a point d'innocens. La nation tout entière est coupable du plus grand attentat qui ait été commis, de l'attentat contre le souverain, de la mort de Louis XVI. « Il y a eu des nations condamnées à mort au pied de la lettre. » Le peuple français semble l'avoir compris, tant il s'est prêté passivement à son propre châtiment. « Jamais le despote le plus sanguinaire ne s'est joué de la vie des hommes avec tant d'insolence, et jamais peuple passif ne se présentera à la boucherie avec plus de complaisance. Le fer et le feu, le froid et la faim, les souffrances de toute espèce, *rien ne le dégoûte de son supplice.* »

A ce point de vue d'un fatalisme farouche et judaïque, la terreur s'explique aisément; il fallait que ce fût la révolution qui se châtiât elle-même. La contre-révolution n'eût jamais pu faire justice, car les juges auraient appartenu à la classe offensée; d'ailleurs l'autorité légitime garde toujours quelque modération dans le châtiment des crimes; lorsqu'elle passe certaines bornes, elle devient odieuse. Ainsi, suivant de Maistre, les jacobins, en se dévorant les uns les autres, ont travaillé à se punir eux-mêmes pour épargner la nécessité des supplices à la monarchie légitime. Ils ont fait plus, ils ont sauvé la France. « Qu'on y réfléchisse bien, on verra que, le mouvement révolutionnaire une fois établi, *la France et la monarchie ne pouvaient être sauvées que par le jacobinisme...* Comment résister à la coalition? par quel moyen surnaturel briser l'effort de l'Europe conjurée? *Le génie infernal de Robespierre pouvait seul opérer ce prodige.* »

Saint-Martin et de Maistre ont fait preuve de profondeur et de sagacité en reconnaissant dans la révolution le caractère d'un événement général de l'histoire du monde. La révolution est sans doute un événement providentiel, et annonce une ère nouvelle dans le

monde. Si l'on considère en outre le fanatisme sanglant du génie révolutionnaire, il est permis de dire que c'est aussi un événement satanique. Satanique et providentiel, tel est bien le double aspect de la révolution : telle elle se présente encore à nos yeux aujourd'hui. Enfin il est vrai qu'elle est une expiation, expiation de deux siècles de despotisme et de licence. Si ces deux écrivains ont bien caractérisé la révolution française dans son présent et dans son passé, on peut dire que leur sagacité a été en défaut quand ils ont essayé de prophétiser l'avenir. D'une part, en fait de renouvellement religieux, rien ne s'est produit de semblable à ce qu'avait rêvé Saint-Martin, ou du moins tout ce qui a été essayé en ce genre a misérablement échoué. D'autre part, la restauration religieuse de l'ancien ordre social et la contre-révolution prédite par Joseph de Maistre paraissent plus éloignées que jamais. La lutte entre l'église et la révolution s'accentue de jour en jour. L'église est de plus en plus refoulée dans l'ordre spirituel, et l'ordre temporel s'inspire au contraire de plus en plus de l'esprit philosophique. Enfin, sans pouvoir déterminer encore avec précision le but et les résultats suprêmes de la révolution, il semble bien que ce but consiste plutôt dans une purification ou extension des principes de 89 que dans une rétractation de ces principes.

Peut-être cependant nos deux prophètes ne paraissent-ils s'être trompés que parce que leur vue s'étend au-delà de ce que nos regards peuvent embrasser aujourd'hui; peut-être ce qu'ils ont prédit se réalisera-t-il, quoique sous une forme différente de celle qu'ils ont cru entrevoir. Qui sait si l'église, lorsque la lutte encore toute brûlante sera terminée ou apaisée, ne trouvera pas dans la liberté moderne une puissance d'action qu'elle ne soupçonne point, et qui lui servirait à restaurer un empire plus solide que celui qu'elle aura perdu? Qui sait si, en dehors de l'église, tous ces élémens confus et divergens de rénovation religieuse, qui témoignent au moins d'un besoin réel et profond, ne trouveront pas à s'organiser autour d'un centre commun, et si la vieille forme chrétienne, plus ou moins transformée, ne sera pas encore ce foyer commun? En critiquant les prophètes, évitons de prophétiser à notre tour; ce que l'on peut dire néanmoins à l'heure qu'il est, c'est que le monde européen, s'il ne veut pas périr comme l'empire romain, doit trouver un symbole religieux qui puisse arracher les âmes au double mal qui se les dispute aujourd'hui : un criminel athéisme et une théocratie rétrograde.

L'idée théologique est l'idée dominante du livre de Joseph de Maistre; elle n'est pas la seule. Comme Burke, il soutient les principes de l'école historique; comme lui, mais avec une précision

supérieure, il soutient que les institutions sont avant tout des faits traditionnels et non le produit artificiel de la volonté humaine. De là ces aphorismes souvent cités : « aucune constitution ne résulte d'une délibération, les droits des peuples ne sont jamais écrits; — plus on écrit, plus l'institution est faible; — nulle nation ne peut se donner la liberté, si elle ne l'a pas. » C'est pour lui l'erreur fondamentale de la révolution française d'avoir été une révolution *a priori*, métaphysique, partant de définitions vagues et de formules abstraites, et, au lieu de rechercher les droits des Français et les institutions qui leur étaient propres, d'avoir proclamé les « droits de l'homme, » comme s'il y avait quelque part un être vivant et concret qui s'appelât l'homme : « Il n'y a pas d'homme dans le monde. J'ai vu des Français, des Italiens, des Russes; mais, quant à l'homme, je déclare ne l'avoir jamais rencontré de ma vie. »

Cette objection spirituelle et spécieuse est une de celles qui ont eu le plus de succès; elle a été souvent reproduite, elle l'est encore. Cependant ne pourrait-il point se faire qu'il y eût quelque part dans le monde un peuple dont précisément la fonction propre fût de transformer en idées générales les faits sociaux, un peuple qui préférerait l'abstrait au concret, l'universel à l'individuel, un peuple qui, doué au plus haut degré de l'instinct de sociabilité, chercherait plutôt dans les hommes ce qu'ils ont de commun que ce qu'ils ont de différent, un peuple plus préoccupé de ce qui doit être que de ce qui a été, renonçant volontiers à la tradition pour obéir à la raison idéale, un peuple philosophe non à la manière des Allemands, qui n'entendent par philosophie que la métaphysique, ou à la manière des Anglais, qui n'y voient qu'un pur empirisme, mais pour qui la philosophie serait la justice et l'équité? Or, si ce peuple s'éclaire, si les abus continuent de s'accroître en même temps que la raison se forme, si à un moment donné il éclate un conflit entre l'esprit public et des institutions surannées, ne sera-t-il pas vrai qu'en réclamant des droits généraux et universels, en proclamant des droits de l'homme, ce peuple sera précisément fidèle à sa propre nature, à son propre génie, à ses propres traditions? Ne craignons donc point, malgré les critiques du patricien théocrate et de ses modernes disciples, d'applaudir à la révolution, pour avoir essayé d'établir les droits de l'homme en général au lieu de priviléges historiques. Nous ne blâmons pas ceux chez qui la liberté est noblesse et héritage; cependant nous avouons qu'elle est préférable encore lorsqu'on la possède à titre de droit. Pourquoi l'homme ne chercherait-il pas à se rapprocher de jour en jour davantage de l'essence de l'homme? Ce beau titre « d'homme » n'a rien qui soit indigne de qui que ce soit. Il a pour lui l'antiquité profane : *homo*

res sacra homini, dit Sénèque; il a l'antiquité sacrée : *faciamus hominem ad imaginem nostram.* Eh quoi ! lorsque Dieu créa le premier homme, notre théocrate eût-il pu lui dire qu'il ne connaissait pas l'homme en général, qu'il connaissait seulement des Anglais, des Français et des Russes? Adam était-il donc Anglais ou Russe? Qu'était-il? Homme, et rien davantage.

C'est aussi bien le génie du christianisme que de la philosophie de rattacher les hommes à un type commun et en quelque sorte à une idée pure. La révolution ne s'est donc pas trompée en proclamant les droits de l'homme; elle s'est trompée, comme le catholicisme du moyen âge, en les imposant par le fer et par le feu.

III. — ÉCOLE CONSTITUTIONNELLE ET LIBÉRALE. — Mme DE STAEL. MM. THIERS ET MIGNET.

Tandis que les écoles aristocratique et théocratique repoussaient et réprouvaient la révolution absolument et sans réserves, l'école constitutionnelle, tout en répudiant ses excès, s'efforçait timidement de lui faire sa part, et bientôt la jeune école libérale de la restauration, plus hardie, allait en entreprendre la défense avec éclat. Dès 1792, Mounier lui même, l'un des premiers cependant qui eussent désespéré, et qui dès les journées d'octobre avait abandonné l'assemblée constituante, où, croyait-il, il n'y avait plus de bien à faire, Mounier, dans le livre même où il demandait une contre-révolution (1), faisait la critique la plus sévère de l'ancien régime, et en déclarait le rétablissement impossible. Il justifiait les premiers actes des états-généraux, auxquels il avait participé, à savoir la réunion des ordres et le serment du Jeu de Paume, et ne trouvait la révolution illégitime qu'à partir du moment où elle l'avait dépassé : disposition fréquente en temps de révolution, où chacun prend sa propre opinion pour critérium absolu du vrai et du faux.

A la même nuance d'opinion, mais avec plus d'ouverture d'esprit et quelque degré de plus de hardiesse et d'espérance, se rattachait Mme de Staël, dont on connaît les belles *Considérations sur la révolution française.* Malheureusement pour nous, ce sont plutôt des mémoires sur la révolution et surtout sur M. Necker qu'une appréciation théorique et générale. On y trouve des vues justes et fines sur les événemens plus qu'un jugement sur l'ensemble. On peut en extraire néanmoins deux considérations importantes. La première est cette pensée souvent citée, « qu'en France c'est la liberté qui est ancienne, et le despotisme qui est nouveau. » La se-

(1) Mounier, *Recherches sur les causes qui ont empêché les Français de devenir libres.* Genève 1792.

conde, c'est qu'avant 89 la France n'avait pas de constitution politique, et que c'est le droit d'un peuple d'avoir une constitution.

Par la première de ces pensées, Mme de Staël s'armait, pour défendre la révolution, des objections mêmes dirigées contre elle. On reprochait à la révolution d'avoir voulu créer un ordre de choses tout nouveau en fondant la liberté sur une terre profondément monarchique; on répétait avec de Maistre que nul peuple ne peut se donner la liberté, s'il ne l'a déjà. Mme de Staël, en cela d'accord avec Burke (combien de fois n'arrive-t-il pas que des adversaires pensent la même chose?), répondait que, si la France n'avait plus la liberté en 1789, elle l'avait eue autrefois; elle montrait, après Retz, Fénelon, Montesquieu, que, s'il y avait eu usurpation, c'était de la part de la monarchie, qui s'était faite graduellement absolue, bien qu'elle ne l'eût pas toujours été. Ainsi la liberté réclamée en 89 n'était pas seulement de droit naturel, elle était encore de droit historique. Sans doute l'école aristocratique aussi bien que l'école libérale pouvait invoquer une semblable argumentation en faveur d'une restauration quasi féodale; mais cette restauration même n'eût pu avoir lieu sans révolution.

Mme de Staël n'avait pas plus de peine à montrer que la France en 1789 n'avait plus de constitution, si même elle en avait jamais eu. Excepté en effet le principe de l'hérédité monarchique, excepté encore la loi salique, il serait difficile de retrouver ce que l'on appelle les lois fondamentales de l'ancienne monarchie. « Cependant, disait Mme de Staël, c'est le droit d'un peuple d'avoir une constitution, » et ce droit était reconnu par les partisans mêmes de la monarchie traditionnelle (1). La révolution, au moins en principe, était donc légitime. A la vérité, ce prétendu droit pour un peuple d'avoir une constitution pourra paraître encore une utopie abstraite, car nous sommes devenus aussi sceptiques en matière de constitution qu'on était confiant et candide en 89. Toutefois ce serait ne pas comprendre la question, ce serait opposer un préjugé à un autre, que d'invoquer contre Mme de Staël notre scepticisme actuel à l'égard de ces « chiffons de papier » qu'on appelle des constitutions écrites. On peut très bien soutenir, et c'est notre opinion, que les meilleures constitutions sont celles qui se créent chaque jour par l'usage, par la pratique, par l'expérience, et non par des com-

(1) M. de Monthion, chancelier du comte d'Artois, dans un écrit publié en 1796, *Rapport à sa majesté Louis XVIII*, commençait par déclarer, selon Mme de Staël, que, s'il n'y avait pas de constitution en France, la révolution était justifiée, car tout peuple a droit d'avoir une constitution politique. Seulement cet auteur essayait de prouver, contre M. de Calonne, que la France avait une constitution; mais Mme de Staël le réfute très solidement.

binaisons abstraites. Seulement, pour que ce perfectionnement pratique de constitution soit possible, il faut évidemment qu'il y ait déjà des institutions préexistantes, les plus simples de toutes, si l'on veut, quelques institutions qui puissent se modifier et se développer avec le temps, car s'il n'y en a pas du tout, comment voulez-vous qu'elles se perfectionnent? Ceux qui raillent nos dix ou douze constitutions comme des œuvres vaines ont raison, s'il s'agit des théories propres à chacune d'elles; mais ils ne remarquent pas que, de toutes ces constitutions, il s'est dégagé par la pratique un certain nombre de principes durables et communs à toutes : par exemple, le droit de voter l'impôt, le principe représentatif, plus ou moins limité, plus ou moins libre, la séparation des pouvoirs, le droit d'une représentation municipale et départementale, etc. Sans doute l'application de ces principes a pu être à certaines époques plus ou moins fictive; il en a été souvent de même en Angleterre, et cependant nous vantons et envions les traditions anglaises. Il faut donc reconnaître que, malgré tant de révolutions, il s'est produit en France depuis 89 quelques germes de traditions politiques; mais en 89, même ces germes, tels quels, n'existaient pas, et il s'agissait de les faire naître ou de les faire renaître, chose impossible sans une révolution.

Tel était l'ordre d'idées de l'école constitutionnelle : elle répudiait la révolution violente, elle l'abandonnait presque à l'origine, les uns aux journées d'octobre, les autres même au 14 juillet; mais toute l'école était d'accord pour soutenir que l'ancien régime avait mérité sa chute, et qu'à aucun prix il ne devait être rétabli. Ces principes étaient ceux de toute l'école libérale sous la restauration; une partie de cette école les poussait beaucoup plus loin. C'était le moment où deux jeunes écrivains, depuis illustres, liés d'amitié, d'opinions, d'études communes, entreprenaient de nous donner, l'un la vaste épopée, l'autre le précis sévère de notre révolution nationale (1), MM. Thiers et Mignet, appartenant tous deux au parti libéral, tous deux alors dans l'ardeur de la jeunesse, et ayant imprimé à leurs histoires, encore aujourd'hui si vivantes, et l'esprit de leur âge et l'esprit de leur temps.

Ces deux écrivains, à la vérité, mêlent rarement à leurs récits des jugemens abstraits et des vues théoriques, et ne paraissent pas aspirer, comme ceux qui les ont suivis, à la haute philosophie. Ils n'ont pas mis deux ou trois dogmes en tête de leurs ouvrages, ils n'ont pas mis en scène l'autorité, l'égalité, la liberté, la fraternité, toutes ces hypostases abstraites qui font ressembler certaines his-

(1) Le précis de M. Mignet a paru en 1824; les deux premiers volumes de M. Thiers sur la constituante et la législative sont de la même année.

toires à un drame hégélien; ils ont été, ils n'ont voulu être qu'historiens. Leur histoire n'en a pas moins un esprit, une pensée, un but. Ce but, c'est la défense de la révolution, c'est sa justification et peut-être même sa glorification. Ils l'aiment et la défendent jusque dans les momens les plus terribles et les plus extrêmes. Sévères pour les crimes et sans jamais offenser la pitié ni l'humanité, ils plaident la cause de la patrie, en quelques mains qu'elle soit remise; condamnant le terrorisme des jacobins, ils ne désapprouvent pas leur dictature, et nous laissent cette impression, qu'après tout le plus important était de sauver la France. Ces vues hardies, présentées avec une habile modération et une vive lumière, eurent une prodigieuse influence. La France, qui aimait la révolution, fut heureuse d'apprendre qu'elle ne s'était pas trompée autant qu'elle l'avait cru, et elle se réjouit de pouvoir admirer quelque chose, même dans ce qu'elle détestait.

Ce qu'il peut y avoir d'exagéré dans la thèse de ces brillans écrivains s'explique d'ailleurs aisément par le temps où ils ont écrit. Il était alors convenu dans les conseils du gouvernement, dans les salons du parti dominant, que la révolution n'avait été qu'un grand crime et une grande folie. La France avait été ivre pendant vingt-cinq ans; il fallait la remettre à la raison. Tel était le langage des royalistes, même modérés. Il nous est facile aujourd'hui d'être froid et impartial à l'égard de la révolution française; mais, si nous nous reportons à ces jours de lutte, si nous avions encore en face de nous les folles passions des émigrés, leurs insultes perpétuelles à la France nouvelle, leur prétention de refaire à nouveau une France royale et aristocratique, où vingt-cinq ans de notre existence nationale eussent été supprimés de la mémoire des hommes, nous comprendrions mieux les vives passions de l'école opposée, passions auxquelles n'échappèrent pas toujours les deux historiens dans leur défense hardie et habile de la révolution. Cette défense peut se ramener aux deux points suivans : d'un côté, ce sont les résistances inopportunes et les provocations imprudentes du parti de la cour qui ont en partie causé les entraînemens et les excès révolutionnaires; de l'autre, l'invasion de la France a rendu nécessaire la dictature qui l'a sauvée.

S'il est vrai que dans les fautes de la révolution il faut faire une large part à l'inexpérience politique des constituans et aux passions aveugles du parti révolutionnaire, il ne faut pas oublier non plus la part de responsabilité qui revient à la cour et à l'émigration dans les entraînemens déplorables qui ont suivi. Cette responsabilité remonte jusqu'avant la révolution, et par là même elle est d'autant plus grande, car, s'il est difficile, pour ne pas dire impossible, de

contenir une révolution déchaînée, qui oserait dire qu'on ne peut la prévenir par de sages réformes? Or, sans méconnaître ce qui a été fait par Turgot et Malesherbes, par Necker lui-même, qui ne sait que c'est l'opposition des courtisans qui a provoqué la chute de ces sages ministres, qui ne sait que la cour s'est toujours opposée à la réduction des dépenses, c'est-à-dire des faveurs, que les privilégiés ont toujours refusé l'égalité des charges, que les parlemens eux-mêmes y mettaient obstacle, que dès l'origine des états-généraux les deux ordres privilégiés s'obstinèrent à refuser de se fondre dans la nation, ce qui permettait de supposer le parti-pris de maintenir les priviléges? Qui ne sait que dès le 14 juillet commença la première émigration, le comte d'Artois donnant l'exemple d'un prince du sang parcourant l'Europe pour mendier des secours contre sa patrie? Si l'on doit déplorer les journées d'octobre et même le 14 juillet, le premier de ces coups de force qui devaient plus tard se multiplier tant de fois parmi nous, ne sait-on pas aussi quelles imprudences de la cour ont provoqué ces désordres? Si l'on peut croire à la sincérité de Louis XVI, né, comme le dit M. Mignet, pour être un roi constitutionnel, doit-on croire à celle de Marie-Antoinette, doublement imbue des maximes despotiques et comme fille d'Autriche et comme reine de France? Si l'on doit regretter enfin que les sages idées constitutionnelles n'aient pas pris le dessus dans la constitution de 91, ne sait-on point que la droite s'unissait à la gauche pour faire avorter toutes les idées modérées? A ces provocations du dedans s'unit la provocation du dehors pour amener la révolution à ce degré d'exaltation qui l'a rendue à la fois si criminelle et si puissante. La France en effet, par sa situation continentale, a le privilége que rien de ce qui se passe chez elle n'est indifférent aux autres peuples. Un changement de société en France est un changement de société en Europe, et par conséquent intéresse tous les états. On prétend que la France n'a pas été réellement menacée par l'Europe (1), peu importe; que la France se soit crue menacée, ou qu'elle l'ait été en réalité, dans les deux cas elle a pu considérer comme une résolution nécessaire à son salut de prendre l'offensive pour éviter d'être surprise. N'y avait-il donc pas des émigrés à la frontière, un camp à Coblentz, des princes cherchant partout des alliés contre leur pays? La France était fatalement entourée d'ennemis.

On doit donc accorder aux deux historiens que les résistances du passé et les provocations du dehors ont contribué pour une large

(1) C'est l'opinion de l'historien allemand M. Sybel; mais la partialité révoltante de son histoire ne donne aucune autorité à la valeur de son témoignage.

part aux excès de la révolution française. Nous croyons qu'il faut leur accorder également qu'une certaine concentration de pouvoirs était nécessaire. C'est une loi qui résulte de l'histoire de tous les temps et de tous les pays, que la guerre civile et la guerre étrangère exigent toujours et amènent inévitablement une augmentation de force entre les mains du gouvernement. La guerre de Louis XIV contre la Hollande mit le pouvoir entre les mains du parti stathoudérien, qui était le parti militaire opposé aux de Witt, chefs de la bourgeoisie libérale. La dictature en temps de guerre est de tous les régimes, et convient même particulièrement aux régimes libres, lesquels en général sont organisés pour la paix et non pour la guerre; mais la dictature n'est pas la tyrannie, et l'on peut approuver, même admirer le pouvoir hardi qui a sauvé l'unité et l'intégrité de la France, tout en le détestant pour l'avoir ensanglantée et déshonorée par une tyrannie impitoyable. On veut toujours confondre ces deux choses, nous faire admirer la terreur parce qu'elle a été liée à la délivrance de la patrie, ou nous faire oublier la délivrance de la patrie parce qu'elle a été liée à la terreur; ce sont deux choses différentes. On peut rendre justice au comité de salut public tout en l'exécrant, on peut l'admirer et le maudire, il n'y a là nulle contradiction. Ceux qui ne veulent rien accorder au comité de salut public sont obligés de dire que la délivrance de la patrie a été un effet sans cause, ou encore que les gouvernemens ne servent à rien, puisque sans rien faire de bien, et même en ne faisant que le mal, ils peuvent obtenir des succès prodigieux. Ceux au contraire qui voient dans le terrorisme la cause des succès de la révolution sont obligés d'avouer que le crime peut être utile, et qu'il est permis quand il est utile. Cette seconde opinion est odieuse; la première est inconséquente.

M. Thiers et M. Mignet ont donc eu raison d'introduire dans leur histoire le double principe des circonstances explicatives et des services rendus. La stricte équité historique nous oblige à faire cette double part dans l'appréciation des événemens humains. Il est très vrai que la révolution a été provoquée, ce qui explique ses fureurs : il est très vrai aussi que la convention a sauvé le pays malgré sa tyrannie. Seulement ces deux principes sont d'une application extrêmement difficile, car les circonstances explicatives peuvent se transformer aisément en circonstances nécessitantes, et au nom des services rendus on peut être conduit sinon à justifier le mal, du moins à l'excuser comme un accompagnement nécessaire du bien. C'est ainsi que l'on glisse sur la pente du fatalisme. Les éminens historiens n'ont pas toujours échappé à ce danger. Sans doute, le fatalisme dans leurs livres n'est pas systématique et prémédité ;

il y est inconscient, bien que parfois sous une forme accentuée. En un mot, ils se sont laissé trop entraîner par leurs principes. Ne voyant pas comment une autre histoire eût été possible, ils ont pu croire que celle qui a été était nécessaire. C'est là un excès : rendons justice à la convention et au comité de salut public, sachons-leur gré des services rendus à la patrie; mais après tout rien ne nous prouve que les mêmes services ou de plus grands n'eussent pu être rendus par un pouvoir plus régulier et plus humain. On conçoit comme possible une certaine concentration de pouvoir et d'autorité qui n'aurait pas été celle des jacobins. Entre l'anarchie et le despotisme, il y a bien des degrés; la dictature elle-même a les siens. D'ailleurs n'avons-nous pas le droit en histoire de dire que telle chose n'aurait pas dû être, même quand on ne saurait dire comment elle eût pu être autrement? Le dogme de la liberté morale ne réclame nullement des historiens qu'ils reconstruisent rétroactivement une histoire qui n'a pas existé. Il est permis de dire que Louis XI a été un méchant homme sans être chargé d'expliquer ce qu'eût été l'histoire de Louis XI, s'il eût été un saint Louis. De telles hypothèses sortent du rôle sévère de l'historien, dont l'objet est non le possible, mais le réel. Il n'a pas à dénouer les difficultés théologiques et métaphysiques du libre arbitre; placé à un point de vue purement pratique, il a le droit d'expliquer les faits et le devoir de les juger, et en faisant la part des causes secondes, ce qui est le rôle de la science, il ne sacrifie point pour cela la conscience morale, qui est d'un autre ordre, et d'un ordre supérieur à la science elle-même. Si les nobles esprits qui les premiers ont repris en main la défense énergique de la révolution française sont tombés dans quelques excès, la faute en est surtout au temps où ils ont écrit. C'était le temps où la révolution croyait encore en elle-même, et n'était pas arrivée au doute et au scepticisme. Elle n'en était pas encore à faire son examen de conscience, et, comme on l'attaquait, ses amis la défendaient avec l'ardeur un peu tranchante de la jeunesse et de la passion.

IV. — ÉCOLE DÉMOCRATICO-CATHOLIQUE. — ÉCOLE SOCIALISTE. M. BUCHEZ. — M. LOUIS BLANC.

A mesure que la révolution s'éloigne de ses origines, on voit se former peu à peu et grandir une sorte de mythe révolutionnaire qui peut nous expliquer les grandes légendes traditionnelles des peuples primitifs. La révolution devient un dogme : tous ses actes sont héroïques et sacrés; ses instrumens, même les plus vils, sont des prêtres chargés des immolations et des sacrifices. Le fanatisme révo-

lutionnaire, comme tous les fanatismes, se complaît surtout dans la partie la plus aiguë et la plus violente de son dogme. Ce ne sont plus les constituans, ce n'est plus la gironde, c'est la montagne, ce n'est pas même toute la montagne, c'est le jacobinisme qui seul a le droit de représenter la révolution dans sa pureté, dans sa vérité, dans son idéal. Tout ce qui est en-deçà est réaction; tout ce qui est au-delà est ultra. Entre le dantonisme et l'hébertisme, il n'y a qu'un parti qui ait le vrai sens de l'orthodoxie révolutionnaire: c'est la petite église de Robespierre et de Saint-Just. Cette théorie funeste de la révolution française s'est fait jour et a dominé sous le gouvernement de juillet dans les écoles démocratiques. Au lieu de comprendre, comme le disait alors le pénétrant Tocqueville, que l'ignorance et le mépris de la liberté ont été le vice et le crime de la révolution, que c'est par là surtout qu'elle est incomplète et débile, l'école démocratique était exclusivement préoccupée de l'idée d'égalité, traitait la liberté en ennemie, la proscrivait sous le nom d'individualisme, et, au lieu d'en apprendre au peuple le mâle exercice, elle le corrompait par un mirage décevant, celui de la fraternité. Ces vues étaient communes à deux branches importantes de l'école démocratique : la branche démocratico-catholique, représentée par M. Buchez, et la branche socialiste, représentée par M. Louis Blanc. Il s'était fait dans ce temps de travail confus des esprits et de pensées nuageuses un singulier mariage entre la pensée catholique et la pensée révolutionnaire. Tandis que le catholicisme officiel et orthodoxe rétrogradait jusqu'en-deçà de 89, que l'encyclique de Grégoire XVI condamnait les doctrines libérales de *l'Avenir*, tandis que d'autre part Lamennais lui-même sacrifiait son catholicisme à sa démocratie, l'école confuse et prétentieuse de Buchez persistait à soutenir un catholicisme jacobin qui, malgré l'absurdité souvent odieuse de ses doctrines, a eu sa part d'influence et d'action dans le mouvement démocratique de notre siècle.

L'*Histoire parlementaire de la révolution*, œuvre très utile d'ailleurs par les documens qui y sont rassemblés, fut le produit de cette conception malsaine et bâtarde, dans laquelle quelques idées justes servent de passeport aux théories les plus dangereuses et les plus révoltantes. C'est ainsi par exemple qu'on ne peut que louer les auteurs de l'*Histoire parlementaire* lorsqu'ils blâment l'assemblée constituante d'avoir sacrifié l'idée du devoir à l'idée du droit. Il est certain que le droit sans son corrélatif, le devoir, devient vite un principe dissolvant. Exiger toujours quelque chose des autres sans rien exiger de soi-même, imposer tous les devoirs au gouvernement et ne s'en imposer aucun, réclamer la liberté sans respecter les lois, ne connaître d'autre devoir que d'être en armes

contre une autorité quelconque, tel est le vice révolutionnaire dans son essence. Pour le guérir, il faudrait, s'il était possible, enseigner aux citoyens leurs devoirs en même temps que leurs droits; mais il est douteux que ce fût dans ce sens que Buchez entendait ce qu'il appelait le devoir social. Pour lui, la formule assez vague d'ailleurs que « le droit émane du devoir » signifiait que la société, avant de proclamer les droits des individus, doit reconnaître ses propres devoirs et non les leurs, que les droits des individus ne sont autre chose que l'accomplissement à leur égard des devoirs de la société. Or ces devoirs de la société, quels sont-ils? Ils se résument en un seul mot, en un mot chrétien : la fraternité, — devoir social supérieur au droit individuel, — la fraternité, vrai principe de l'égalité et de la liberté. La révolution se trouvait donc avoir le même principe que le christianisme : l'égalité par la fraternité.

Tout en faisant reposer la révolution sur un principe chrétien, Buchez n'entendait pas prendre en main la cause de l'église catholique. L'église, selon lui, avait été un interprète infidèle de l'Évangile; elle avait « judaïsé, » elle judaïsait encore en reconnaissant les priviléges de race. Comment la révolution pouvait-elle être chrétienne, même catholique, en dehors de l'église et malgré l'église? C'est ce qu'on n'expliquait pas. Peut-être supposera-t-on que les auteurs de l'*Histoire parlementaire* entendaient l'idée chrétienne dans un sens large et philosophique, non pas au point de vue du dogme révélé; ce serait une erreur : c'est bien du christianisme dogmatique et orthodoxe qu'il s'agit. « Tout doit être positif, écrivaient-ils; or ce positif, on ne le trouve nulle part ailleurs *que dans la révélation.* » Robespierre, tout admiré qu'il est, est cependant blâmé de n'avoir été que déiste. Napoléon est loué d'avoir rétabli le culte. Bien plus, les auteurs se séparent énergiquement du principe protestant, où ils ne voient, comme l'abbé de Lamennais, que le principe de l'individualisme, « la souveraineté du moi. » A cette souveraineté du moi, ils opposent la souveraineté du peuple comme la doctrine commune de la révolution et du catholicisme. « La souveraineté du peuple est catholique en ce qu'elle commande à chacun l'obéissance à tous; elle est catholique en ce qu'elle comprend le passé, le présent et l'avenir, c'est-à-dire toutes les générations. Elle est catholique en ce qu'elle tend à faire de toute la société humaine une seule nation soumise à la loi de l'égalité. Elle est catholique enfin en ce qu'elle émane directement de l'enseignement de l'église (1). »

(1) Il serait plus juste de dire *de l'école;* en effet, dans les écoles scolastiques on enseignait la souveraineté du peuple.

Qu'est-ce maintenant que la souveraineté du peuple suivant nos catholiques démocrates? C'est ici que l'école se dévoile et laisse éclater ses vrais principes. « La souveraineté du peuple, disent-ils, ne signifie autre chose que *souveraineté du but* d'activité commune qui fait une nation. » Ce principe de la souveraineté du but appartient en propre à l'école catholico-révolutionnaire, qui allait par là se rejoindre à l'école démagogique et jésuitique de la ligue. En effet, les auteurs de l'*Histoire parlementaire* réunissent dans une admiration commune le jacobinisme et la ligue. L'un et l'autre, nous disent-ils, ont sauvé l'unité française, proposition étrange pour ce qui est de la ligue, qui voulait une royauté espagnole. Ligue et jacobinisme ont ce mérite commun d'admettre et de pratiquer le principe de la souveraineté du but. Comment ce principe est-il identique à celui de la souveraineté du peuple? Le voici. Le but de la société, but révélé par l'Évangile, poursuivi par la révolution, c'est la fraternité, c'est-à-dire l'égalité, c'est-à-dire l'abolition de tous priviléges, aussi bien des priviléges de la bourgeoisie que ceux de la noblesse et du clergé : égalité de tous, voilà le but. Maintenant l'individu peut se tromper sur son but d'activité, mais l'universalité du peuple ne se trompera pas. Qui dit souveraineté du peuple dit donc souveraineté du but. « Tout se faisant par le peuple, tout se fera pour le peuple. » Cependant, en identifiant ainsi le peuple et le but, Buchez donnait bien à entendre qu'il ne se fiait pas beaucoup à cette sorte d'infaillibilité populaire, car c'était au pouvoir gouvernemental qu'il attribuait ce qu'il appelait « le principe initiateur, » et la souveraineté du peuple, déjà confondue avec la souveraineté du but, finissait par se confondre avec la souveraineté de ceux qui avaient la conscience de ce but, privilége qui pendant la révolution n'avait appartenu qu'aux seuls jacobins; c'est ainsi que les jacobins se trouvaient investis du rôle qui semblait ne devoir appartenir qu'à l'église, à savoir le rôle de décréter infailliblement le dogme du devoir social.

Il est remarquable que, de toutes les écoles révolutionnaires, celle qui est allée le plus loin dans l'apologie des crimes révolutionnaires est précisément celle qui se couvrait d'un faux vernis de catholicisme. Elle cumulait en effet le fanatisme des deux écoles, et trouvait moyen d'envelopper dans une apologie commune et les massacres de septembre et la Saint-Barthélemy. Jamais le principe de la souveraineté du but ne s'est affiché avec un plus grossier cynisme que dans cette apologie du « fait de septembre, » comme ils l'appellent. Ce fait, disent-ils, fut « une mesure de salut public. » Si nous le condamnons, c'est par suite de notre « inintelligence des causes qui commandèrent à nos ancêtres. » Nous n'avons plus « les haines » de cette époque, comme si la haine était une circonstance

atténuante; en général ceux qui tuent ne le font guère par amour de l'humanité. D'ailleurs la plupart des victimes étaient « coupables; » les huguenots l'étaient de « fédéralisme, » les autres de « contre-révolution. » On ne peut nier que le fait de septembre n'ait accompli « une fonction utile » dans l'ordre fatal de la révolution. C'est là, ajoute-t-on, tout ce que l'on peut dire « pour la justification » de ces journées, et c'est bien assez.

Ce n'est du reste pour les auteurs de la révolution parlementaire qu'une occasion d'expliquer dans toute son audace le beau principe de la souveraineté du but. Leur critérium politique est ce qu'ils appellent « la certitude morale. » C'est, selon eux, l'unique juge de toutes les discussions. Ceux qui se mettent « en hostilité » avec cette certitude morale, ou qui même montrent « de l'incrédulité, » ceux-là « ne font pas partie de la société, » et il est permis de les traiter « en ennemis. » Sans doute la société peut, si elle le veut, « les tolérer, » mais elle n'y est pas obligée; elle peut les priver de tout moyen d'action et d'influence; il serait absurde que la société accordât à ceux qui ne la reconnaissent pas « le bénéfice de la protection. » Il n'y a pas « de droits » pour ceux qui méconnaissent « le devoir national. » Bien plus, la société a le droit de les déposséder « d'avance, » même avant qu'ils n'aient agi. Il suffit qu'on puisse les désigner « nommément. » Alors on peut « procéder » à leur égard, et « ils n'ont rien à réclamer. » Ainsi sont justifiés la loi des suspects et tout le terrorisme révolutionnaire. L'histoire fournit d'ailleurs bien des exemples de ce mode sommaire de justice admis par nos apôtres de fraternité; ils s'en arment comme d'autant de preuves, tout en reconnaissant qu'il est dangereux d'avoir recours à de telles exécutions quand elles n'ont pas en vue « l'intérêt du but social. »

Tels sont les sophismes d'une école doublement démagogique et doublement fanatique, qui associait les fureurs surannées des ligueurs aux fureurs toutes vivantes encore des jacobins, école insensée qui ne réussissait qu'à rendre odieux à tous les honnêtes gens les principes de la révolution et de la démocratie, entretenait dans le parti républicain un fanatisme farouche et stupide, et n'enseignait au peuple d'autre vertu que l'amour et l'espoir de la tyrannie. Sans doute les indigestes préfaces de Buchez (1) ne paraissaient pas de nature à faire beaucoup de mal, car elles étaient illisibles; néanmoins elles ont eu une véritable influence dans le

(1) M. Michelet, dans son *Histoire de la révolution*, est admirable lorsqu'il parle de ces monstrueuses préfaces. Ce serait, suivant lui, au baron d'Eckstein, écrivain déjà par lui-même passablement obscur, que Buchez et son collaborateur auraient emprunté le fond de leurs idées. « Comme ce brouillard, dit-il, leur semblait encore trop clair, ils y ajoutent tout ce qu'ils ont d'ignorances, de confusions, de malen-

parti révolutionnaire. Elles en alimentaient la polémique et lui fournirent une philosophie. Cette philosophie peut se résumer en deux mots : la révolution française, sauf la période jacobine, n'a été faite que par l'individualisme et pour l'individualisme, par et pour la bourgeoisie. Il faut une révolution nouvelle qui soit faite par et pour le peuple, par et pour le principe de la fraternité.

Nous sommes tout à fait confondus aujourd'hui, avec nos idées actuelles, quand nous lisons dans les écrits de ce temps que le tort de la révolution française aurait été de sacrifier l'égalité à la liberté. Depuis vingt ans, c'est le reproche contraire que nous avons entendu faire de toutes parts. Bien loin de la blâmer d'avoir exalté l'individu et exagéré le principe de liberté, on l'accuse au contraire d'avoir étouffé la liberté et l'individu; on l'accuse d'avoir hérité de Richelieu et de Louis XIV, et d'en avoir suivi les traditions; on lui reproche la centralisation, l'excès d'unité, l'amour d'une égalité abstraite, la prédominance du point de vue social sur le point de vue individuel.

Au fond cependant, ces deux genres de critiques ne s'excluent point l'un l'autre, et l'école socialiste les cumulait à la fois l'un et l'autre. Cette école était d'accord avec l'école aristocratique pour se plaindre que la révolution eût déchaîné l'individu, et, en l'affranchissant en apparence, l'eût laissé en réalité sans protection; mais, au lieu de réclamer en faveur des institutions patriarcales et ecclésiastiques du passé, elle rêvait pour la société tout entière un rôle d'arbitre souverain entre tous les intérêts humains, de tuteur des faibles contre les forts, des pauvres contre les riches. L'état, comme l'empereur en Chine, aurait été en quelque sorte « le père et la mère » de ses sujets. Cette tutelle qui, suivant l'école aristocratique, devait être entre les mains de la noblesse et du clergé, devait, suivant l'école socialiste, vu la déchéance de ces deux classes, passer entre les mains de l'état; séparées sur le remède, ces deux écoles s'entendaient sur le mal, à savoir ce qu'elles appelaient l'anarchie, ce que nous appelons la liberté.

L'écrivain qui a exprimé ces vues de la manière la plus systématique et la plus tranchante est, comme on sait, M. Louis Blanc dans son *Histoire de la Révolution française*. Voici toute sa philosophie : il y a trois principes d'organisation sociale, l'autorité, la liberté, la fraternité. Le principe d'autorité a régné dans tout le moyen âge : il a eu toute son expression dans le pouvoir pontifical et ensuite dans la monarchie absolue. La liberté ou l'individualisme, deux

tendus. Les ténèbres bien épaissies, redoublées par des non-sens, ils se sont là-dessus commodément établis, et ont fait un tel mélange de formules, d'abracadabras, que rien de pareil n'a eu lieu depuis la scène des trois sorcières de Macbeth. Vous entendez de dehors toute sorte de doctrines violées, accouplées, torturées, hurler dans la nuit. »

choses que M. Louis Blanc confond perpétuellement, a fait son apparition dans le monde avec Luther, et a triomphé avec la révolution française. La fraternité est le principe de l'avenir; il se montre déjà cependant dans la révolution : c'est lui qui combat avec la montagne et avec Robespierre, c'est ce principe qui succombe au 9 thermidor.

Toute l'histoire de la révolution se résume pour Louis Blanc dans cette lutte entre le principe de l'individualité et le principe de la fraternité. Cette lutte commence déjà dans la philosophie du XVIIIe siècle, qu'il divise en deux écoles : l'une fondée tout entière sur le principe du droit individuel, l'autre qui poursuit la réalisation de la liberté par l'union et par l'amour, celle-ci « fille de l'Évangile, » celle-là « issue du protestantisme. » A la première, M. Louis Blanc rapporte Voltaire, d'Alembert, Helvétius, Montesquieu, Turgot, — à la seconde J.-J. Rousseau, Mably, Morelly et même Necker; voilà pour la philosophie. Quant à la révolution, le principe de l'individualisme est soutenu par les constituans et les girondins, le principe de la fraternité par la montagne et Robespierre.

Le principe de l'individualisme devait amener le règne de la bourgeoisie, et pour M. Louis Blanc, ainsi que pour MM. Buchez et Roux, individualisme et bourgeoisie, c'est une seule et même chose. Voici comment s'établit cette confusion. La liberté, c'est l'émancipation de chacun, c'est le droit de lutter les uns contre les autres, chacun avec ses chances, ses avantages et ses faiblesses; or dans cette lutte celui qui possède, c'est-à-dire qui a entre les mains le capital et les instrumens de travail, est nécessairement le plus fort, ce sera toujours lui qui l'emportera, ce sera lui qui s'instruira, qui s'enrichira, qui prendra possession du gouvernement de la société, et cette classe possédant, capitalisant, accaparant les instrumens de travail, l'instruction et même la moralité, c'est la bourgeoisie. L'individualisme ou liberté ne profitera donc qu'à la bourgeoisie.

On sait avec quelle amertume toute l'école socialiste critiquait la société bourgeoise née de la révolution. Qu'avait-elle fait? Elle nous avait donné, disait M. Louis Blanc, une affreuse anarchie morale sous le nom de liberté d'esprit, une oligarchie de censitaires sous le nom de liberté politique, enfin, sous le nom de liberté de l'industrie, « la concurrence du riche et du pauvre au profit du riche. » Au lieu de cela, quel était, quel devait être le rôle de la bourgeoisie? « Prendre l'initiative d'un système qui fasse passer l'industrie du régime de la concurrence à celui de l'association, qui généralise la possession des instrumens, qui institue le pouvoir *banquier du pauvre*, qui en un mot abolisse l'esclavage du travail. »

C'est au nom de ces principes que M. Louis Blanc fait le procès à l'assemblée constituante; il lui reproche de n'avoir abattu l'aristocratie de la noblesse et du clergé que pour y substituer une aristocratie bourgeoise, et d'avoir substitué les priviléges de fortune aux priviléges de naissance. Pour donner corps à ces accusations, il invoque la division en deux classes de citoyens : citoyens *actifs* et citoyens *inactifs*, distinction fondée sur la propriété. Dans toutes ces réformes des constituans, qu'y avait-il pour le peuple? L'abolition des titres de noblesse flattait la vanité des bourgeois; en quoi profitait-elle au peuple? L'accaparement des biens du clergé ne servait qu'à ceux qui pouvaient en acheter. Le vote libre des impôts était-il utile à ceux qui ne payaient pas même de contributions? Sans doute tout cela était juste et utile; mais rien de tout cela ne profitait à la classe pauvre. Cependant après ces amères critiques M. Louis Blanc reconnaît que dans les campagnes « le sort du peuple a reçu une *immense* amélioration. » Il est difficile de se contredire et de se démentir soi-même avec une plus parfaite sérénité.

Les girondins ont sans doute été plus loin que les constituans, et on devrait au moins leur savoir gré d'avoir été républicains. M. Louis Blanc leur reproche deux choses : le fédéralisme et l'individualisme. Encore leur pardonne-t-il leur fédéralisme, fort peu prouvé d'ailleurs, comme on sait; mais leur individualisme est le même que celui des constituans. C'est toujours la prédominance exclusive de la classe bourgeoise, le principe du droit individuel, l'oubli des devoirs sociaux, exigés par le principe de la fraternité. Pour le prouver, il met en présence le projet de déclaration des droits de la constitution girondine rédigée par Condorcet et le projet de Robespierre lu et approuvé aux jacobins. Comme l'a très bien fait remarquer M. Edgar Quinet, Robespierre tenait très peu à ses idées sur la propriété telles qu'il les avait exposées à la tribune des jacobins, car il n'a nullement réclamé en faveur de ces idées lors de l'adoption définitive de la constitution de 93, laquelle est si peu socialiste que sa définition de la propriété est précisément la même que celle du code civil.

L'étrange théorie qui consiste à faire représenter le principe de la fraternité par les hommes de la terreur est empruntée par M. L. Blanc aux auteurs de la révolution parlementaire. Ce qui lui appartient en propre, c'est d'avoir substitué au principe chrétien le principe socialiste; tandis que les premiers ne voyaient dans le jacobinisme qu'un catholicisme inconscient et inconséquent, M. Louis Blanc y voit un socialisme anticipé. Ce sont là deux erreurs historiques aussi graves l'une que l'autre sur lesquelles nous ne voulons pas insister, aimant mieux en laisser la réfutation aux historiens

démocrates, à MM. Michelet et Quinet, qui, parlant du sein même du sanctuaire, ont une autorité privilégiée pour condamner et combattre ces doctrines malsaines et sophistiques.

Ce qui est évident aujourd'hui pour tout le monde, c'est que la guerre faite à ce qu'on appelle l'individualisme, c'est la guerre à la liberté, et que cette guerre ne peut en rien profiter au progrès de la fraternité parmi les hommes, mais se fait au profit du despotisme. Ce qui est évident encore, c'est que l'association du terrorisme et de la fraternité est une association monstrueuse, et qui ne sera pas moins odieuse parce qu'elle se fera au nom de la démocratie au lieu de se faire au nom de l'église. Tuer les hommes par amour de l'humanité est un scandaleux défi à la conscience humaine. On ne doit pas reprocher sans doute à M. Louis Blanc d'avoir approuvé le terrorisme comme système, car il proteste plus d'une fois contre ce système, et il combat avec énergie le principe du salut public. Il n'en est pas moins vrai cependant que les terroristes, suivant lui, sont les seuls qui représentent l'idée de la révolution, et qu'elle a rétrogradé dès qu'ils ont été vaincus. Son idéal n'en est pas moins une démocratie égalitaire et autoritaire, niveleuse et despotique, distribuant à tous le pain quotidien, un couvent profane, n'ayant pas même les consolations du couvent religieux, à savoir l'espoir d'un autre monde et d'une vie meilleure. Ce rêve abstrait, né à la fois de la sophistique et de l'imagination, cet esprit d'utopie, d'où naissent les haines de classes, a fait à notre pays les plus cruelles blessures, et, tout en respectant les intentions de l'auteur, on ne peut s'empêcher de le considérer comme l'un des rêveurs les plus funestes de notre siècle.

Nous n'aimons pas à croire qu'un écrivain se soit absolument trompé, et nous sommes de ceux qui accordent volontiers avec l'auteur une place à la fraternité dans l'ordre social et politique. Nous saurions donc gré à M. Louis Blanc et à son école d'avoir revendiqué ce principe, de l'avoir rappelé à des générations trop matérialistes, et en partie aux classes lettrées et aisées, auxquelles les avantages dont elles jouissent dans la société en font particulièrement un devoir; mais l'usage que M. Louis Blanc fait de ce principe en détruit toute la vertu, car entre ses mains il devient un principe de haine au lieu d'être un principe d'union. Tout effort, quel qu'il soit, pour éviter les inconvéniens bien connus de la démocratie, lui est une preuve de haine et de mépris contre le peuple; tout effort pour garantir le droit de ceux qui possèdent lui est une spoliation de ceux qui ne possèdent pas. Interpréter de cette manière la révolution française, méconnaître les efforts prodigieux qu'elle a faits pour assurer les droits et le bien-être du plus grand

nombre, c'est rendre le progrès absolument impossible et illusoire, car, le bonheur absolu étant un idéal inaccessible, il sera toujours possible de représenter les plus heureux comme des privilégiés cupides, et les moins heureux comme des opprimés qui ont le droit de devenir des oppresseurs à leur tour. Dans ces termes, la guerre sociale est inextinguible. On demande avec haine et outrage l'amélioration des faibles et des pauvres, et, lorsque ceux-là mêmes viennent à s'élever au sort que l'on a rêvé pour eux, ils passent aussitôt dans la classe des privilégiés, deviennent à leur tour l'objet de l'outrage et de la haine. Quiconque souffre s'appellera le peuple; aussitôt qu'il ne souffre plus, il deviendra bourgeoisie égoïste et cupide, de telle sorte qu'il semble que l'on n'aime le peuple qu'à la condition qu'il soit misérable; on ne s'intéresse pour lui au bonheur qu'autant qu'il en est privé, et au lieu d'inspirer aux uns le désir de s'élever par le travail, aux autres le désir de tendre une main fraternelle et protectrice aux moins favorisés, on développe l'envie chez les uns, la peur chez les autres, l'on sème les germes d'une guerre stupide, barbare, satanique, la guerre entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas.

Encore une fois, c'est à nos yeux une question de savoir si la société ne pourrait pas être plus large dans l'application du principe de fraternité; mais associer ce principe au despotisme et à la démagogie, le faire représenter par Robespierre et Clootz, c'est lui donner une médiocre recommandation. Sans soulever l'odieuse querelle du riche et du pauvre, on peut au moins reconnaître qu'il y a dans la société des faibles et des forts; un certain arbitrage paternel entre les uns et les autres, exercé sinon par l'état, au moins par des associations libres, n'a rien théoriquement d'impossible ou d'injuste. Il est difficile d'admettre que le genre humain a tout trouvé, tout inventé, qu'il ne reste plus rien à découvrir sur les relations sociales entre les hommes. Nous prêterions donc volontiers une attention sympathique aux esprits qui travailleraient dans cette voie, et nous ne sommes pas de ceux qui, au nom de théories elles-mêmes discutables, ferment d'avance toute investigation de ce côté. La première condition de l'union des classes est de ne pas soulever une guerre de classes, et le premier devoir de la fraternité sociale est de ne pas porter atteinte à l'humanité. Quant à la révolution, elle a eu son œuvre, comme le temps présent a la sienne. Cette œuvre a été d'établir le droit comme fondement de toute société. Avant tout, ne touchons pas à ce principe; mieux vaut encore cette société de concurrence, décrite par les socialistes sous des couleurs si noires, dont les membres au moins sont des hommes, qu'une société de moutons heureux, protégés par une au-

torité paternelle, cette autorité fût-elle déléguée par les moutons eux-mêmes, au lieu d'être confiée à un berger héréditaire. L'histoire socialiste de la révolution, telle que l'ont comprise MM. Buchez et Louis Blanc, est au fond une histoire rétrograde. C'est avec la société du moyen âge sous les yeux qu'ils ont essayé de se représenter l'avenir des sociétés modernes. L'égalité par l'autorité et la fraternité par le despotisme leur ont paru l'idéal de la société. Ils n'ont nullement compris et ont partout combattu ce puissant principe du droit individuel qui est et doit être le premier ressort de nos sociétés, ce principe qui fait la grandeur des races germaniques, et qui n'a rien, quoi qu'on dise, d'incompatible avec le génie français, pourvu que les docteurs du progrès ne fassent pas flotter devant nous un faux paradis de communisme autoritaire dans lequel les douceurs du despotisme ne seraient tempérées que par celles de la démagogie.

La théorie radicale, jacobine et socialiste de M. Louis Blanc nous paraît être le point le plus aigu et le plus extrême qu'ait atteint la philosophie de la révolution. La foi révolutionnaire a toujours marché jusque-là en s'exaltant davantage. A l'opposition absolue et radicale de l'école aristocratique et théocratique succède bientôt la théorie constitutionnelle, qui accepte la déclaration des droits et la séance du Jeu de Paume, puis la théorie libérale, qui admet politiquement les principes constitutionnels, mais qui en même temps accepte historiquement le comité de salut public comme libérateur de la patrie. Vient enfin l'école démocratique, qui réclame entièrement l'héritage de Robespierre et de ses théories, et le considère comme l'incarnation de l'idée révolutionnaire. Que si quelque théoricien est allé plus loin, nous ne nous croyons pas obligé de lui faire une place dans ces études; l'hébertisme et le maratisme sont des doctrines qui nous paraissent au-dessous de la philosophie et de l'histoire. Le moment où la philosophie de la révolution atteint son maximum d'acuité est aussi le moment où elle va rétrograder, et d'examen en examen, de critique en critique, de réserve en réserve, revenir par degrés jusqu'à une sorte de rétractation, sans oser toutefois aller jusqu'à la contre-révolution : c'est là un état d'esprit négatif et dissolvant, également funeste pour toutes les causes, et auquel il est impossible de s'arrêter. Dans un prochain travail, nous essaierons de raconter et d'apprécier cette nouvelle phase de la philosophie révolutionnaire.

PAUL JANET.

LE COLORIS

DANS LA SUBSTANCE VIVANTE

I.

Les poètes et les littérateurs n'ont point eu assez d'expressions pour décrire la parure des fleurs, comme si le privilége des belles couleurs était réservé au monde végétal. Tout au plus quelques-uns, comme George Sand dans un admirable langage, ont-ils dépeint les nuances merveilleuses, mais toutes différentes, de l'aile des papillons et des colibris. Les fleurs ont toujours un ton mat et franc, doux alors même qu'il est le plus intense; les oiseaux et les insectes revêtent un éclat tout autre, qui semble emprunter aux métaux leurs chatoyans reflets. Sans doute il y a des exceptions, et il n'est pas rare non plus de trouver des nuances à la fois mates et vives chez quelques reptiles et une foule d'oiseaux; mais le vert tendre de la rainette, quelque pur qu'il soit, n'égale point le moindre feuillage de printemps, le jaune franc du loriot est bien pâle à côté du bouton d'or des prés : sur les continens, la plante a bien réellement le privilége du coloris. Dans l'océan, c'est l'animal; tout au plus quelques algues ont-elles le vert et le pourpre, la plupart des plantes marines affectent des teintes obscures dans l'échelle du brun. Mais combien le monde vivant de la mer prend une éclatante revanche! Beaucoup de poissons ont les plus vives couleurs, il en est peu qui ne soient argentés. Les crustacés et les mollusques terrestres, comme le cloporte ou le colimaçon, n'ont que des couleurs ternes, ceux de la mer étalent dans ses profondeurs une éblouissante richesse de coloris. La dure carapace des crustacés elle-même est peinte parfois des nuances les plus heurtées, et parfois a des tons aussi délicats que ceux de la rose. Maint mollusque laisse sortir de

d'un droit constitutionnel, dans l'intérêt de la paix publique, l'usage le plus prudent et le plus indiqué. Tout est à craindre du parti purement clérical qui s'élève, car il n'est pas un parti conservateur, quoiqu'il prenne ce nom. Un parti qui place au-dessus de l'intérêt national une cause qui lui semble plus sacrée, soit la république, soit l'église, est un danger pour l'ordre social, car il n'hésite pas à renverser les institutions établies pour atteindre son but. Je vois avec regret disparaître les deux partis modérés, tous deux amis de la liberté, qui s'étaient entendus pour donner à la Belgique en 1830 une des meilleures constitutions que l'on ait encore trouvées, et ce n'est pas sans effroi que j'aperçois s'avançant à leur place deux partis extrêmes et irréconciliables.

Ce n'est point en Belgique seulement qu'aura lieu ce redoutable conflit; partout où l'on tentera d'asservir la société civile à l'omnipotence du clergé et du pape, cette entreprise soulèvera une résistance désespérée; mais c'est en Belgique que cette lutte éclatera d'abord et avec le plus d'acharnement, parce qu'elle sort de l'histoire même du pays, et que le parti ultramontain y est plus près de toucher à la réalisation de ses desseins. La royauté constitutionnelle aura-t-elle assez de force, d'habileté, de fermeté, pour empêcher que des mesures extrêmes ne provoquent des résistances révolutionnaires, et pour maintenir le pouvoir aux mains d'hommes sages préférant le salut de leur patrie à l'accomplissement des volontés de l'église? La façon dont le roi Léopold II est parvenu à dénouer la crise récente peut donner l'espoir que la Belgique ne verra pas de sitôt se lever le jour des grandes épreuves et des combats décisifs.

ÉMILE DE LAVELEYE.

LA PHILOSOPHIE

DE LA RÉVOLUTION

II.

LES HISTORIENS RÉPUBLICAINS ET LES CRITIQUES DE LA RÉVOLUTION [1].

La plus grande exagération des théories révolutionnaires a surtout coïncidé avec les dernières années du gouvernement de juillet. Depuis cette époque, ces doctrines ont commencé à rétrograder; la philosophie de la révolution a paru s'apaiser, et elle est entrée dans la voie de l'examen et de la critique. On trouvera sans doute étrange d'entendre dire que l'idée révolutionnaire s'est apaisée de nos jours, lorsque au contraire c'est nous qui en avons vu les plus terribles effets; mais nous parlons ici des opinions et non pas des actes, et surtout des opinions dans l'ordre de la haute théorie et de la philosophie historique. Or, s'il est vrai que les passions et les préjugés révolutionnaires sont aussi ardens que jamais dans les classes populaires et trouvent encore des organes dans la basse littérature politique, on peut affirmer cependant que depuis une vingtaine d'années ces théories ont cessé de produire des œuvres sérieuses et importantes, et que le courant des esprits élevés s'est plutôt porté en sens inverse. C'est là un fait important et jusqu'à un certain point rassurant, car, s'il est vrai que les idées, surtout les idées sages, mettent beaucoup de temps à descendre dans les foules, il est très certain

1) Voyez la *Revue* du 1er janvier.

aussi qu'elles finissent toujours par y pénétrer plus ou moins. Il n'est pas moins certain que les mouvemens populaires deviennent stériles quand ils ne proviennent pas de principes nés au-dessus d'eux : le jacobinisme et le socialisme sont des doctrines venues au monde dans les classes lettrées. Si ces doctrines ne trouvent plus d'aliment dans le sein des classes dirigeantes, il y a lieu d'espérer que leurs conséquences s'atténueront ou s'affaibliront avec le temps. Quoi qu'il en soit de ces prévisions optimistes, reprenons la suite de ces études et conduisons-les jusqu'au temps présent.

I. — LA RÉPUBLIQUE ANTI-JACOBINE. — MM. MICHELET ET QUINET.

Le jacobinisme socialiste étant le terme le plus avancé de la philosophie révolutionnaire, c'est de ce point qu'il faut partir pour revenir à des idées plus justes et plus modérées. Si la polémique contre les idées fausses est toujours utile, elle l'est surtout lorsqu'elle part des camps les plus voisins de ceux qui défendent ces idées. Par exemple, un républicain qui attaque le jacobinisme a beaucoup plus d'autorité qu'un conservateur. Celui-ci en effet est toujours suspect d'avoir des préjugés, et il en a; il ne fait pas les concessions nécessaires, et, injuste sur certains points, on peut supposer qu'il l'est sur tous. Il confondra volontiers dans une réprobation commune le jacobinisme et la démocratie, le socialisme et la république, et par là il fortifiera sans le vouloir le jacobinisme et le socialisme de tous les élémens de force réelle que la démocratie et la république peuvent posséder dans l'état social de notre temps. Le républicain au contraire, en combattant le jacobinisme et le socialisme, réduit ces sectes extrêmes à elles-mêmes, et leur enlève l'appoint des principes démocratiques. On aura donc raison de présenter les historiens républicains de la révolution qui se sont séparés du jacobinisme comme ayant rendu à la cause de l'ordre et de la liberté des services plus efficaces peut-être que les historiens rétrogrades et conservateurs. Tel sera le mérite commun de deux écrivains dont les noms sont liés par l'amitié, par l'origine commune de leur célébrité, par la communauté de leurs opinions et l'analogie même de leurs points de vue, MM. Michelet et Quinet, deux noms qui paraissent aussi inséparables que ceux de MM. Thiers et Mignet, et qui de même que ceux-ci se sont appliqués au problème de la révolution; l'un plus poète, l'autre plus philosophe, tous deux éminens écrivains malgré les mirages qui égarent trop souvent l'imagination de l'un et les nuages qui obscurcissent la pensée de l'autre.

On s'étonne qu'avec l'instrument d'erreur qu'il porte en lui-même, à savoir une imagination excessive, M. Michelet ne se trompe pas plus souvent, et même qu'il saisisse quelquefois avec une merveilleuse justesse la vérité historique. Son histoire de la révolution, fatigante par la forme apocalyptique qu'il adopte systématiquement, n'en est pas moins remplie de vues justes et saisissantes. Nul n'a mieux que lui, par exemple, démêlé un des faits essentiels, peut-être le fait capital de la révolution, à savoir le paysan propriétaire, ou tout au moins le paysan affranchi : c'est ce qu'il appelle « le mariage de la terre et de l'homme. » Nul n'a mis plus en relief un des sentimens les plus vifs et les plus profonds de l'ancienne société française, sentiment encore tout chaud en 89 : l'amour du roi. « J'entends ce mot sorti des entrailles de l'ancienne France, mot tendre, d'accent profond : mon roi! » C'est ce sentiment même qui explique la défiance et la haine qui ont succédé ensuite. « Avoir cru, avoir aimé, avoir été trompé dans son amour, c'est à ne plus croire à rien! » Ce que M. Michelet a surtout saisi admirablement, c'est le caractère de spontanéité et d'unanimité qu'a eu la révolution à son début. Il dit avec raison que tout ce qu'il y a de bon est l'œuvre de tout le monde, et que ce qu'il y a de mauvais est l'œuvre de quelques-uns. Les grands faits sociaux se sont produits « par des forces immenses, invisibles, nullement violentes. » Il y a eu là un moment unique dans l'histoire, où le cœur de l'homme s'est élargi. C'était l'explosion d'un sentiment nouveau dans le monde, l'humanité. La révolution aima « jusqu'à l'Anglais, » son éternel ennemi. Qu'on en juge par un trait bien plus étonnant, « les journalistes firent trêve. » Ce sentiment de l'unité par l'union des âmes va chez M. Michelet jusqu'à l'effusion panthéistique. Il s'écrie comme ferait un philosophe hindou : « Ah! si j'étais un, dit le monde! Si j'étais un, dit l'homme! »

Ainsi la révolution a été faite par tous; elle n'a pas été l'œuvre d'une secte ou d'un parti. Ce vif sentiment de l'unité nationale qui éclate dans la révolution est la réfutation de la théorie jacobine qui sacrifie la France à la gloire de quelques hiérophantes. Pour M. Michelet au contraire, l'acteur principal de la révolution a été le peuple, et « les ambitieuses marionnettes » qui ont cru la conduire doivent être ramenées à leur juste mesure. Comme le peuple est le vrai acteur, il est aussi le vrai juge. Écoutez-le. — Qui a gâté la révolution? C'est Marat et Robespierre. Le peuple « aime Mirabeau malgré ses vices, et condamne Robespierre malgré ses vertus. — Quelques-uns disent : Le bonhomme a perdu l'esprit. Prenez garde; c'est le jugement du peuple. » Ce qu'il a retenu de 93, « c'est que la saignée n'en vaut rien. » Bien entendu que le peuple ici ne signifie pas

telle ou telle classe populaire, mais tout le monde, c'est-à-dire le pays.

A la fausse histoire qui fait commencer dès l'origine la triste querelle de la bourgeoisie et du peuple, M. Michelet oppose avec raison l'union des classes dans les premiers temps. Jamais, suivant lui, la bourgeoisie ne fut moins égoïste, jamais elle ne sépara moins ses intérêts de ceux des ouvriers et des paysans. N'opposez pas la fraternité à la liberté. C'est la liberté qui peut rendre possible la fraternité. Rien de plus libre que le sentiment fraternel. C'est justement lorsque la révolution a proclamé les droits de l'homme « que l'âme de la France, loin de se resserrer, embrasse le monde entier. » La grande époque, l'époque humaine de notre révolution, a eu pour auteur tout le monde; l'époque des violens n'a eu pour acteur qu'un très petit nombre d'hommes. Alors la nation entière, sans distinction de partis, presque sans distinction de classes, marcha sous le drapeau fraternel.

Le jacobinisme a été une secte étroite se substituant à la nation. « Les jacobins avaient quelque chose du prêtre. Ils formaient en quelque sorte un clergé révolutionnaire. » Pour M. Louis Blanc, les girondins représentent la bourgeoisie, les montagnards le peuple. Rien de plus faux selon M. Michelet, qui nous paraît être ici dans le vrai historique. Les jacobins n'étaient pas moins des bourgeois que les girondins; « pas un ne sortait du peuple. » La stérilité des girondins tient non pas à leur qualité de bourgeois, mais à leur fatuité d'avocats. Les deux sectes avaient cela de commun de se croire l'une et l'autre bien au-dessus du peuple : « les deux partis reçurent leur impulsion des lettrés. » C'est une erreur historique grave de transporter nos questions sociales d'aujourd'hui à l'époque de la révolution : elles n'occupèrent jamais que le second plan. On veut voir du socialisme dans toutes les émeutes populaires. C'est insulter au peuple et le rabaisser. « Partout où ils rencontrent du pillage, du brigandage, c'est le peuple, voilà le peuple! » Selon M. Michelet, la question ouvrière n'existait pas alors, et même « la classe ouvrière n'était pas née. » La France nouvelle, celle du paysan et de l'ouvrier, s'est formée en deux fois : « le paysan est né de l'élan de la révolution et de la guerre et de la vente des biens nationaux. L'ouvrier est né de 1815 et de l'élan industriel de la paix. » Écartez l'hyperbole, et nul doute que ces lignes ne soient l'expression de la vérité.

Si M. Michelet combat avec autant d'esprit que de sens historique la doctrine du jacobinisme socialiste, lui-même est à son tour sous l'empire de certaines passions et de certains préjugés qui altèrent singulièrement la justesse de son coup d'œil. Il a deux ennemis,

et, comme on dit vulgairement, deux bêtes noires : c'est le prêtre et l'Anglais. De même qu'on disait autrefois que tout était la faute de Voltaire et de Rousseau, tout est, pour M. Michelet, la faute du clergé et de l'Angleterre. Ce sont les deux traîtres de mélodrames qui viennent troubler dans son histoire les candides élans de son mysticisme humanitaire. « Une main perfide, odieuse, la main de la mort, s'est offerte au parti de la liberté, et celui-ci, pour plaire à l'ennemi (le clergé), a renié l'ami (le XVIIIe siècle). » Voilà pour le prêtre. L'Angleterre de son côté trompait la France « par son faux idéal, » par le prestige de ses institutions « locales, spéciales, insulaires. »

On s'étonne aujourd'hui, à la distance où nous sommes du temps où M. Michelet écrivait ces lignes, de cette haine pour l'Anglais qui a presque entièrement disparu de nos mœurs. Les institutions anglaises ne sont plus l'objet de notre haine, elles le seraient plutôt de notre envie. Où est le temps où nous nous croyions le droit de dédaigner ces institutions, et où nous nous persuadions que nous les avions dépassées? Lorsque M. Michelet nous dit : « L'Anglais est un outil, le Français est un homme! » nous n'avons pas à renier cette seconde proposition: mais à qui aujourd'hui fera-t-on croire la première?

La haine la plus profonde de M. Michelet n'est pas pour l'Anglais, elle est pour le prêtre. Pour lui, la révolution est essentiellement antichrétienne. Il n'y a que deux grandes époques dans l'histoire de l'Europe : le christianisme et la révolution. Sans doute ces deux grandes doctrines ont un principe commun, le principe de la fraternité; mais la révolution fonde la fraternité « sur l'amour de l'homme pour l'homme; » le christianisme la fonde sur une parenté commune, sur une filiation qui, du père aux enfans, transmet aussi bien la solidarité du crime que la communauté de sang. En un mot, le christianisme est tout entier dans deux dogmes : le péché originel et la grâce. La révolution est « la réaction tardive de la justice contre le gouvernement de la faveur et la religion de la grâce. » Par exemple, la révolution, en abolissant la noblesse et l'infamie héréditaire, a protesté contre la grâce et le péché originel.

Tout cela est bien théologique et fort arbitraire. Les peuples protestans, qui ne laissent pas que de faire une large part dans leur théologie au dogme de la grâce et du péché originel, sont néanmoins arrivés de leur côté, au moins quelques-uns d'entre eux, à la liberté et à l'égalité, c'est-à-dire au but précisément poursuivi par la révolution. Sans doute la révolution s'est placée à un point de vue qui n'est pas celui du christianisme, à savoir le point de vue du droit naturel, de la liberté et de l'égalité naturelle des hommes, tandis

que le christianisme, dans son sens primitif, n'a jamais entendu la liberté et l'égalité qu'au point de vue religieux. C'était comme membres du royaume des cieux et non comme habitant cette terre que les hommes devaient être libres et égaux. Le royaume de Jésus-Christ n'étant pas de ce monde, ce n'était pas ici-bas que les petits pouvaient être élevés et les grands abaissés. C'est ainsi que l'esclavage, le servage, le privilége sous toutes ses formes, trouvaient aisément leur justification, et l'on comprend que l'église elle-même, sans renier ses principes, pût prendre sa place dans ce système d'inégalités plus ou moins adouci par la charité chrétienne, mais en même temps maintenu dans ses principes essentiels par cette idée que la croix est la condition naturelle et légitime du chrétien, et qu'elle est nécessaire pour faire éclater la patience de l'un et le dévoûment de l'autre. A ce point de vue austère et mystique, trop facilement conciliable avec tous les abus du despotisme, la révolution opposait celui de la philosophie du XVIIIe siècle, à savoir que les hommes étaient libres et égaux comme hommes, et non pas seulement comme frères en Jésus-Christ, qu'ils devaient pouvoir tous user de leurs facultés librement et au même titre, et cela sur cette terre et non dans la Jérusalem mystique où on les avait toujours ajournés jusque-là. Ce principe était en effet bien différent du principe chrétien, surtout de ce principe formulé et organisé dans la hiérarchie catholique et papale.

Cependant aucun principe de ce bas monde (même parmi ceux qui se donnent comme venant d'en haut) ne se développe dans la pratique avec la rigueur abstraite des théoriciens. Une fois admis dans l'esprit des hommes, les principes y sont tempérés, modifiés, assouplis par le bon sens, par les circonstances, par le cœur humain, par mille causes qui les empêchent de porter toutes leurs conséquences. Que si théoriquement, par un certain côté, le dogme chrétien pouvait favoriser et justifier l'inégalité sociale, par un autre côté il la combattait et l'atténuait continuellement. Que ce fût au nom de la charité ou au nom du droit pur, que ce fût comme frères en Jésus-Christ ou comme frères en humanité, peu importait au bon sens populaire, peu importait aux cœurs généreux qui tiraient de ces principes tout ce qu'ils contenaient au profit des hommes. C'est ainsi que le principe de la fraternité, en même temps que le progrès nécessaire des choses humaines, amenait une égalité pratique de plus en plus grande, et, lorsqu'au XVIIIe siècle les philosophes sont venus professer leurs principes, et la révolution les appliquer, les chrétiens ont pu dire avec une certaine raison que c'étaient leurs propres principes que l'on empruntait. Sans doute la politique catholique a pu accentuer plus tard, comme le faisaient

les philosophes de leur côté, l'opposition du christianisme et de la révolution; mais, outre que le catholicisme n'est pas tout le christianisme, il se fait toujours dans la pratique des accommodemens que la théorie ne connaît pas. Il est donc excessif de présenter l'antagonisme des deux principes comme absolu, irrémédiable, et M. de Tocqueville a eu raison de dire que c'est plutôt en apparence qu'en réalité que la révolution s'est montrée antichrétienne. Elle n'exclut pas le christianisme; elle lui laisse la place ouverte parmi les influences morales qui se meuvent dans le sein d'une société affranchie. Sans doute le dogme proteste, car ce qu'il lui faut, ce n'est pas une place dans la société, c'est la possession de la société elle-même; cependant malgré lui il s'accommodera à cette société, plus chrétienne en réalité que celle qu'il regrette.

Le livre de M. Edgar Quinet, publié quelques années après celui de M. Michelet, se présente avec un caractère bien différent. Entre les deux livres, il y a une date terrible : 1852. L'un et l'autre n'ont pas cessé d'être des croyans, des apôtres; toutefois dans M. Michelet la foi est encore juvénile, candide, entière; dans M. Quinet au contraire, on sent un apôtre cruellement trompé, interrogeant avec anxiété le dogme qu'il a jusqu'alors prêché, et, sans cesser d'y croire, se disant à lui-même les plus cruelles vérités. « Tout un peuple, dit-il, s'est écrié : Être libre ou mourir! Pourquoi des hommes qui ont su si admirablement mourir n'ont-ils pas su être libres? » Tel est le problème que M. Quinet s'est posé dans son livre sur la révolution, remarquable écrit plein de feu et de passion, de tristesse et d'émotion, et d'une noble philosophie.

Ce n'est pas que l'auteur abandonne la cause de la révolution, loin de là : il veut bien l'accuser lui-même, il sera le premier à dire la vérité à ses héros; mais il ne veut pas laisser aux adversaires le droit d'abuser contre sa foi des critiques qu'il dirige contre elle. C'est ainsi qu'il défend la révolution du sophisme qui représente la politique révolutionnaire comme une chose inouie dans le monde, comme si ce fût elle qui eût inventé le principe de la raison d'état. On lui reproche sa politique violente à l'égard des émigrés : Louis XIV n'a-t-il pas expulsé de France 200,000 protestans? On lui reproche les arrestations arbitraires : n'y avait-il pas les lettres de cachet dans l'ancien régime? On lui reproche des massacres odieux : n'y a-t-il pas eu dans le monde un Philippe II, un duc d'Albe, une inquisition, une guerre des albigeois, une Saint-Barthélemy? La révolution est sans doute criminelle d'avoir emprunté aux tyrans leur politique; mais c'est à l'école de l'histoire qu'elle a emprunté cette politique. D'ailleurs c'est elle-même qui a déposé contre elle. Si la révolution eût été un prince héréditaire, servi par une cour com-

plaisante, entouré d'une nation muette, combien toutes les horreurs qui l'ont ensanglantée et déshonorée eussent-elles été atténuées et adoucies par la tradition ! C'est la révolution au contraire qui, se faisant son procès à elle-même, a prêté des armes à ses adversaires ! Le procès de Carrier, de Fouquier-Tinville, de Lebon, c'est la révolution se jugeant, se punissant, se livrant à la vindicte de l'avenir. A-t-on jamais vu un tyran faire le procès de l'exécuteur des hautes œuvres qui n'a fait qu'obéir à ses ordres ? « Louis XI a-t-il fait le procès de Tristan l'Hermite ?... Les royalistes se sont bien gardés d'intenter un procès à Charette pour les 250 hommes qu'il fit massacrer sur le préau pendant qu'il entendait la messe. »

Si la révolution n'est pas coupable d'avoir inventé la tyrannie, elle est coupable de s'en être servie, et il faut avouer d'ailleurs que la condensation de tyrannie systématique qui a dominé pendant dix-huit mois sous le nom de terreur est un phénomène effroyable qui confond l'imagination, révolte le cœur, ébranle toutes les cordes de la pitié, et semble au-dessus des lois ordinaires de la politique et de l'histoire. Quelles sont les causes et quels ont été les effets de ce phénomène ? C'est ce que recherche M. Edgar Quinet dans un bien remarquable chapitre de psychologie politique sous ce titre : théorie de la terreur.

La terreur a d'abord été un accident. Robespierre et Saint-Just l'ont changée en système. D'un vertige passager, les terroristes firent l'âme et le tempérament de la révolution. Une autre cause fut le mépris des individus, triste legs des âges. La révolution fut bientôt une sorte d'être abstrait, une idole qui n'a besoin de personne, qui peut sans dommage pour elle-même engloutir les individus les uns après les autres, et grandir de l'anéantissement de tous. « Autant vaudrait dire que les hommes pourraient être anéantis sans dommage pour l'humanité. » Cette théorie étrange conduisait la révolution à faire sans cesse le vide autour d'elle, sans s'apercevoir que c'était elle-même qu'elle détruisait. Une autre cause de la terreur fut, qui le croirait ? la philanthropie. Les révolutionnaires élevés à l'école de Jean-Jacques Rousseau croyaient que l'homme et le peuple sont bons naturellement ; cependant, comme le mal persistait, il fallait qu'il y eût trahison, conspiration. Ils attribuaient à la volonté humaine ce qui était le fait de la nature des choses. « Si vous eussiez pu descendre dans l'âme des terroristes, vous eussiez vu un bien autre spectacle, car non-seulement le passé à demi dompté rugissait autour d'eux, mais ils en portaient une partie en eux-mêmes ; ils étaient complices sans le savoir de la conspiration qu'ils dénonçaient. »

Telles étaient les causes de la terreur ; quelles en étaient les

conséquences? La première, c'est que le terrorisme employé comme système ne peut pas avoir de fin. On est condamné à l'employer toujours ou à périr, car la barbarie crée sans cesse de nouveaux ennemis qui n'épient que l'occasion d'éclater. De plus, les hommes une fois habitués à être conduits par la peur, il n'y a plus moyen de rien obtenir d'eux par une autre voie. On défend la terreur par la nécessité de sauver la révolution, et l'on invoque le succès pour justifier les moyens. Ce succès, où est-il? « Il fallait ces supplices pour tout sauver, et moi, après une expérience de quatre-vingts ans, je demande aujourd'hui avec la postérité : Que pouvait-il donc nous arriver de pis? » On a déjà vu la terreur au moyen âge, sous le nom de l'inquisition. Pourquoi les hommes sont-ils plus indulgens pour l'inquisition que pour le terrorisme? C'est que, les terroristes plaçant leur idéal sur terre et promettant instantanément la félicité pour tous, le démenti donné par la réalité à leurs promesses était trop flagrant. Tout le monde sait en effet que la cité de Saint-Just ne s'est point réalisée, et que ses auto-da-fé ont été stériles; mais la cité de saint Dominique et de Sixte-Quint échappe aux yeux mortels.

Le livre de M. Edgar Quinet se termine par l'examen anxieux de ce problème : la France sortira-t-elle de la révolution par la liberté ou par le despotisme? La crainte de tous les esprits libéraux est de voir la France retourner au bas-empire. Il semble que ce mal soit conjuré à l'heure où nous écrivons. Cependant nul ne peut prévoir l'avenir. L'une des raisons que donne l'auteur en faveur de ses espérances, c'est qu'en France il n'y a pas de *plèbe* comme à Rome, et que le peuple n'y est pas devenu « populace. » Est-ce bien vrai? Et n'aurions-nous pas encore cette dernière épreuve à subir? Tandis que l'on se relève d'une part, et que la liberté se reprend à espérer, ne voit-on pas d'autre part le mal démagogique arriver à des proportions effroyables, égaler par ses forfaits sans compensation l'horreur des crimes révolutionnaires? C'est un aspect des choses que l'auteur ne pressent pas assez; il ne voit dans la terreur qu'un système machiavélique, imité des cours et des aristocraties, né des traditions du despotisme, et l'engendrant à son tour. Il n'a pas assez vu dans la révolution le côté démagogique, aussi réel que le précédent, la multitude envahissant les assemblées politiques, promenant les têtes au bout des piques, clabaudant dans les sociétés populaires, et courant à la guillotine comme à un spectacle. Un tel peuple, il faut l'avouer, n'est pas bien loin d'être ou de devenir une populace. L'auteur ne signale point assez cette démagogie si connue des anciens et si bien décrite par leurs publicistes, cette démagogie qui est la vraie mère du césarisme, lequel n'est à son tour que la dé-

magogie couronnée. A côté des faiblesses de la tradition révolutionnaire pour l'autorité et la dictature, il ne faut point oublier ses faiblesses pour les mouvemens désordonnés. Tout ce qui s'insurge est toujours le peuple; tout ce qui viole la loi, c'est le peuple; tout ce qui est ignorant, brutal, c'est le peuple; tout ce qui veut quelque ordre et quelque règle, quelque limite, c'est toujours la trahison, le privilége, la réaction. Si quelque chose peut contribuer à changer un jour malheureusement ce peuple en populace, c'est cette faiblesse pour ses erreurs et ses fautes, qu'il ne faut point confondre avec une juste pitié pour ses misères. Que la démocratie, après avoir répudié, comme le fait M. Quinet, la tradition de la dictature révolutionnaire, répudie également la tradition de la démagogie révolutionnaire; si lui-même l'eût fait dans une occasion récente, il eût travaillé plus efficacement pour sa cause que par le silence, car, si la victoire devait un jour, pour notre malheur à tous, appartenir au césarisme, ce serait la crainte de la démagogie qui lui livrerait encore une fois nos destinées, les hommes de tous les temps et de tous les pays étant toujours prêts à sacrifier la liberté à la sécurité.

II. — LA CRITIQUE FRANÇAISE. — LA CRITIQUE ALLEMANDE. M. DE TOCQUEVILLE. — M. DE SYBEL.

L'année 1852 a déterminé une véritable crise dans la philosophie de la révolution française. Une profonde déception, une déviation inouie des principes jusque-là chers au pays, on le croyait du moins, une tendance malheureuse à sacrifier les résultats moraux de la révolution aux résultats matériels, une nouvelle forme d'absolutisme se produisant sous le prestige même des idées qui avaient dû effacer à jamais le despotisme du monde,—en même temps une science un peu plus étendue, une comparaison de notre état avec celui des peuples voisins, la triste conviction trop justifiée par l'expérience que plusieurs de ces peuples, sans tant de crises ni de désastres, avaient atteint peu à peu par le cours des choses cette liberté politique que nous avions rêvée et que nous avions manquée, et même, au point de vue de quelques grandes libertés sociales, nous avaient devancés et surpassés, tandis qu'un grand peuple au delà de l'Atlantique réalisait à la fois dans toute son étendue ce grand programme de liberté et d'égalité dont nous commencions déjà à sacrifier la moitié, sauf plus tard à abandonner l'autre: toutes ces vues, toutes ces réflexions, expériences et comparaisons ont contribué à jeter des doutes sur cette croyance à la révolution que tous partageaient à quelque degré, les sages avec réserve, les exaltés avec fanatisme, mais qui semblait faire partie de la

croyance de la France en elle-même, croyance que tant de grandeur dans le passé et dans un passé si récent paraissait justifier.

De là une direction toute nouvelle donnée aux théories récentes sur la révolution française. On commence à être frappé du peu de respect que la révolution avait eu pour la liberté de l'individu, de son culte pour la force, de son idolâtrie pour la toute-puissance du pouvoir central; on se demande si, en établissant dans le monde moderne l'égalité des conditions, la révolution, comme autrefois l'empire romain, n'avait pas préparé les voies à une nouvelle forme de despotisme.

Aucun publiciste n'a été plus frappé de cette pensée que le célèbre et pénétrant Alexis de Tocqueville, et il l'avait eue bien avant tout le monde. Le premier, dans son livre si original *de la Démocratie en Amérique*, il avait, dans des temps pacifiques, modérés, constitutionnels, menacé les peuples modernes « de la tyrannie des césars, » prédiction étrange que nulle circonstance, nul événement, nul symptôme apparent ne paraissait autoriser. Plus tard, justifié en quelque sorte par les événemens, il reprenait cette pensée et la développait avec la plus rare sagacité dans son beau livre sur *l'ancien Régime et la révolution.*

Il y réfute ceux qui ont cru que la révolution était essentiellement anarchique. C'était, selon lui, prendre l'apparence pour la réalité, la forme pour le fond. Sans doute, la révolution a beaucoup détruit; comme elle était appelée à mettre fin au régime féodal, elle a dû s'attaquer à la fois à tous les pouvoirs établis, ruiner toutes les influences reconnues, effacer les traditions et « vider en quelque sorte l'esprit humain de toutes les idées sur lesquelles s'étaient fondés jusque-là le respect et l'obéissance. » Ce ne sont là que des débris; du sein de ces ruines amoncelées s'élève un pouvoir central immense, absorbant et engloutissant dans son unité toutes les parcelles d'autorité et d'influence dispersées auparavant dans les pouvoirs secondaires et éparpillées dans le corps social, — pouvoir auquel on n'avait jamais rien vu de comparable depuis la chute de l'empire romain. Les gouvernemens fondés par la révolution sont fragiles sans doute; tout fragiles qu'ils sont, cependant ils sont cent fois plus puissans que les gouvernemens antérieurs, « fragiles et puissans par les mêmes causes. » A l'envi de la révolution, les princes nouveaux à leur tour détruisent partout les pouvoirs moyens pour établir leur despotisme; la révolution, qui avait été « leur fléau, » est devenue « leur institutrice. »

Mais, si la révolution a pu servir d'exemple aux monarques absolus, il faut reconnaître qu'elle-même n'a fait que suivre l'exemple déjà donné antérieurement par la monarchie absolue : aussi est-il

vrai de dire, selon Tocqueville, qu'elle a beaucoup moins innové qu'on ne le croit généralement. Elle a étonné par son explosion subite et extraordinaire; toutefois cette explosion n'était elle-même que la suite d'un long travail antérieur et d'une œuvre à laquelle avaient coopéré de nombreuses générations. A ce point de vue, Tocqueville n'a pas de peine à démontrer combien sont superficielles les opinions de ceux qui, comme Burke, eussent voulu que la révolution se mît à rassembler les débris du passé et à reconstruire ce qu'il appelle « l'ancienne loi de l'Europe. » C'était justement cette ancienne loi qui tombait en ruines de toutes parts, et que la révolution est venue définitivement abolir; « c'était de cela même qu'il s'agissait et non d'autre chose. »

Quand la révolution a commencé, on l'a prise d'abord pour un accident, puis quand elle a duré et épouvanté le monde, on l'a prise pour un prodige, pour un monstre, pour un « miracle, » c'est le mot de de Maistre. Tocqueville établit parfaitement qu'elle n'a été ni un accident ni un miracle, qu'elle préexistait déjà tout entière en puissance dans l'ancien régime. Au lieu de la montrer détruisant tout, comme disent ses adversaires, reconstruisant tout, comme disent ses admirateurs, Tocqueville la rattache à l'ancien régime par des liens secrets et profonds. C'est ainsi qu'il prouve par une suite de recherches aussi neuves qu'ingénieuses : — que la centralisation administrative est une institution de l'ancien régime et non une création de la république et de l'empire, comme on le dit ordinairement, — que ce que l'on appelle la tutelle administrative est une institution de l'ancien régime, — que la justice administrative et la garantie des fonctionnaires sont des institutions de l'ancien régime, — que déjà sous l'ancien régime la France était de tous les pays de l'Europe celui où la capitale avait le plus de prépondérance sur les provinces, et absorbait le plus tout l'empire, — que la France était aussi le pays où les hommes étaient devenus le plus semblables entre eux, — que c'est l'ancien régime qui acheva l'éducation révolutionnaire du peuple, — que les réquisitions, la vente obligatoire des denrées, le maximum, sont des mesures qui ont eu des précédens dans l'ancien régime, aussi bien que l'arbitraire des procédés judiciaires. « L'ancien régime a fourni à la révolution plusieurs de ses formes; celle-ci n'y a joint que l'atrocité de son génie. »

De ces considérations, il semblerait résulter que la révolution n'a rien apporté de nouveau dans le monde, qu'on ne la justifierait d'avoir innové qu'en lui enlevant toute originalité propre. Tocqueville ne va pas jusque-là; il reconnaît au contraire que c'est une révolution « immense, » et il en signale avec profondeur la grande nouveauté : c'est qu'elle est la première des révolutions politiques

qui ait agi à la manière des révolutions religieuses. Les caractères communs aux unes et aux autres sont le cosmopolitisme et le prosélytisme. « Toutes les révolutions civiles et politiques ont eu une patrie ; la révolution française n'a pas eu de territoire propre. On l'a vue rapprocher ou diviser les hommes en dépit des lois, des traditions, des caractères, de la langue, rendant parfois ennemis des compatriotes et frères des étrangers. » Du cosmopolitisme naît le prosélytisme. La révolution pénètre partout comme les religions, « par la prédication et la propagande. » La cause de ces ressemblances, c'est que la révolution, comme la religion, a considéré « l'homme en général » au lieu de tel homme, de telle nationalité particulière. C'est ce qui avait frappé de Maistre, sans qu'il comprît bien la portée de ce fait. Par là, la révolution a pris le caractère d'une religion, « religion sans Dieu, sans culte et sans autre vie, mais qui néanmoins, comme l'islamisme, a inondé toute la terre de ses soldats et de ses apôtres. »

On s'explique difficilement une telle passion appliquée à une œuvre qui, s'il fallait en croire les principes antérieurement exposés, eût été déjà presque entièrement réalisée; mais ce serait mal comprendre la pensée de M. de Tocqueville que d'en tirer une telle conclusion. La société nouvelle que la révolution devait faire apparaître préexistait déjà sans aucun doute, sans quoi elle n'eût pas réussi à s'établir; l'œuvre eût échoué, comme elle avait échoué au moyen âge, au XVIe siècle, toutes les fois que les agitateurs avaient tenté une pareille entreprise. Cette société future était enveloppée et cachée à tous les regards et à elle-même par une autre société qui semblait subsister seule et avoir toutes les apparences de la vie, quoiqu'elle fût ruinée de toutes parts et dans toutes ses bases, à savoir la société féodale. Détruire les derniers vestiges des institutions féodales pour y substituer un ordre nouveau plus uniforme et plus simple, qui devait avoir pour base l'égalité des conditions, telle fut l'œuvre propre de la révolution française. N'est-ce pas assez pour en faire une révolution immense, et n'est-ce pas là une œuvre assez originale? Cette œuvre devait amener « une affreuse convulsion pour détruire et extraire du corps social une partie qui tenait à tous ses organes et qui faisait corps avec le tout. »

Ainsi Tocqueville justifie en un sens la révolution, et en un autre sens il la critique, mais autrement que ne le font d'ordinaire ses censeurs ou ses amis. Il la justifie en montrant qu'elle n'a pas été aussi novatrice, ni par conséquent aussi absurde que le disent les partisans du passé. Elle a bien cherché à fonder un ordre social sur la raison pure, sur l'idée abstraite du droit et de l'humanité ; mais en cela même elle n'a fait que réaliser ce que tout l'ordre des temps antérieurs avait préparé. Elle est donc à la fois dans le vrai

philosophique et dans le vrai historique. En revanche, Tocqueville cherche à éveiller nos inquiétudes sur l'une des conséquences possibles de la révolution, à savoir l'établissement d'un nouvel absolutisme, l'absolutisme démocratique ou césarique, l'effacement de l'individu, l'indifférence du droit, l'absorption de toute vie locale par le centre, et par suite l'extinction de toute vitalité dans les parties : mal dont Tocqueville a peut-être (espérons-le) exagéré la portée, mais qui, ayant son germe déjà dans toute notre histoire, a été propagé et aggravé sans nul doute à un degré extrême par la révolution. Telle est la moralité que nous suggère le livre de M. de Tocqueville. Son livre est d'ailleurs d'un historien plus que d'un moraliste; il explique plus qu'il ne juge. Il recherche les causes et les effets plutôt qu'il ne fait la part du bien et du mal. Ce n'est pas un ami, ce n'est pas un ennemi, c'est un observateur. On sent bien au fond la passion qui l'anime, et son impartialité n'est pas de l'indifférence; il fait taire son cœur, et il cherche à nous communiquer des vérités plus que des préceptes.

Tandis que la France, revenant sur les causes de ses défaillances, appliquait à la révolution une critique sincère et indépendante, l'Allemagne de son côté procédait à la même critique avec cette haine froide et systématique dont nous avons ressenti depuis les terribles effets. Tel est le caractère de l'*histoire de la révolution française* de M. de Sybel (1), ouvrage rempli de documens neufs et curieux, mais où il ne faut pas chercher l'ombre de l'impartialité. L'auteur combat la révolution française, et parce qu'elle est la révolution, et parce qu'elle est française. Il lui refuse toute invention pour le bien, et ne lui laisse que l'originalité du mal. Cependant, malgré ses efforts dénigrans, plus d'un aveu lui échappe en faveur de l'utilité, de la justice et des bienfaits de cette révolution qu'il déteste. C'est ainsi que, pour aller tout droit aux résultats matériels, qui sont les moins contestables parce que l'imagination n'a rien à y voir, il nous apprend que la France de l'ancien régime était, sous le rapport de l'industrie et des métiers, quatre fois moins riche, et, sous le rapport de l'agriculture et du commerce, trois fois moins riche qu'elle ne l'est à l'époque actuelle. Pour ce qui est de l'inégalité des impôts, il estime que les classes privilégiées eussent dû payer 35 millions de plus qu'elles ne faisaient, que les frais de corvée qui pesaient exclusivement sur le bas peuple s'élevaient à 20 millions, les frais de milice à 6 millions, que les droits perçus directement sur les paysans par les propriétaires s'élevaient à 40 millions, ce qui, en additionnant toutes ces sommes, donne un

(1) Le livre de M. de Sybel est de 1853; la traduction française, de Mlle Marie Bosquet, est de 1859.

total approximatif de 100 millions pris sur les uns pour enrichir les autres. Ajoutez que, selon M. de Sybel, le budget de l'ancien régime était supérieur à celui de tous les gouvernemens qui on suivi, sauf le comité de salut public, qu'il équivalait à ce que serait aujourd'hui en France un budget de 2 milliards 400 millions, c'est-à-dire celui que les derniers événemens ont amené. Ajoutez enfin les abus intolérables de la perception, et vous comprendrez ce que les classes pauvres et laborieuses devaient souffrir d'un pareil état social. Ces faits suffisent à prouver qu'un changement était devenu absolument nécessaire. Malgré son humeur hostile, toujours prête à chercher le mal, l'auteur allemand ne peut lui-même échapper à l'enthousiasme qu'a inspiré à toutes les âmes nobles la célèbre nuit du 4 août. Tout en citant le mot de Mirabeau, qui l'appelait « une orgie, » il s'écrie : « Il ne faut pas reprocher à cette assemblée, comme on le fait souvent, la ruine d'un système impossible à soutenir; c'est pour toujours qu'elle a conquis dans la nuit du 4 août la liberté du travail, l'égalité des droits, l'unité de l'état. »

On s'étonne qu'après avoir admiré la nuit du 4 août, l'auteur se montre si sévère pour la déclaration des droits, qui n'a été après tout que la formule abstraite des principes du 4 août. Une fois le régime féodal détruit, que restait-il, sinon la liberté et l'égalité comme principes de l'ordre nouveau? On peut accorder que cette déclaration était trop abstraite, et Mirabeau pouvait avoir raison de dire qu'elle eût dû suivre, et non précéder l'établissement de la constitution; après tout, quand nous relisons aujourd'hui cette déclaration célèbre, nous sommes embarrassés de dire quel est l'article que l'on devrait supprimer, et que les hommes éclairés cesseraient volontiers de considérer comme une des bases de l'état social. Sans doute il est toujours dangereux de parler de droits aux hommes, et si l'on pouvait les établir sans les proclamer, en quelque sorte sans qu'on s'en aperçût, cela serait bien désirable. Malheureusement l'homme est un animal qui raisonne, *animal rationale*, il est doué de la faculté de penser. Il pense donc nécessairement à ses droits, et il les conçoit sous une forme abstraite, aussitôt qu'il en éprouve le besoin. L'abstraction et la généralisation sont la grandeur de l'homme en même temps que sa faiblesse.

Si l'auteur allemand fait une part à la légitimité, à la nécessité même de la révolution, c'est à la condition d'en nier toute l'originalité. C'est au XVIe siècle, à la réforme allemande, qu'il faut remonter, d'après lui, pour avoir la véritable origine de l'affranchissement de l'Europe, et la révolution française n'a été que la dernière expression de ce grand mouvement. C'est une grave erreur, selon l'auteur allemand, de voir dans cette révolution « le point de départ

d'une époque nouvelle. » Que voulait-elle? Le respect de la dignité humaine, la liberté du commerce et du travail, l'établissement de rapports constans et faciles entre les citoyens d'une même patrie, la liberté de conscience et de pensée. Or ce sont ces mêmes principes qui avaient soulevé l'Allemagne contre l'église catholique, la Hollande contre l'Espagne, l'Angleterre contre les Stuarts, et l'Amérique contre l'Angleterre. Ainsi tout ce qu'il y a de bon dans la révolution française vient de la réforme; tout ce qu'il y a de mauvais lui appartient en propre. Confondant les moyens révolutionnaires avec les théories de la révolution, il fait le procès de celle-ci, sans s'apercevoir que toutes ses attaques retombent aussi bien sur la réforme elle-même, et en général sur toutes les époques de l'histoire. C'est ainsi que la révolution, suivant l'historien allemand, mit « le vol des propriétés à la place de la liberté économique, » comme si la sécularisation des biens ecclésiastiques par les princes protestans eût été un hommage rendu au droit de propriété. Il nous dit qu'à la justice elle avait substitué la persécution des hautes classes, comme si la persécution des catholiques n'eût pas été partout, au XVIe siècle, la conséquence du triomphe de la réforme. « Elle a annihilé le pouvoir gouvernemental, » comme si l'anarchie n'eût pas été partout le caractère du XVIe siècle et d'une partie du XVIIe. « Il n'y eut d'autre autorité pendant deux années en France que celle de la force brutale, » comme si la raison et l'humanité eussent régné en Allemagne pendant l'affreuse guerre de trente ans.

A ces accusations, qui peuvent si facilement être rétorquées contre le mouvement protestant du XVIe siècle, s'en ajoutent d'autres, qui confondent l'esprit, tant elles se retournent d'elles-mêmes contre la politique prussienne, dont l'auteur est naturellement l'intrépide défenseur. « La révolution, dit-il, a détruit la moralité politique des peuples, et introduit en Europe l'esprit de conquête. » Ainsi le partage de la Pologne et la spoliation de la Silésie sont des modèles de moralité politique, et sont exempts de tout esprit de conquête! Pour ce qui est du premier événement, que l'auteur a étudié avec le plus grand soin, et qui est l'épisode le plus curieux de son livre, il reconnaît expressément « qu'aucun des partis polonais n'avait été coupable envers la Prusse de la moindre offense. » Il reconnaît que la Prusse a été « agressive » envers la Pologne « dans le sens le plus complet du mot et sans l'ombre d'un droit. » Et cependant l'auteur ajoute avec une sérénité qui encore une fois confond l'esprit que la résolution de s'approprier une province polonaise était la seule qui fût « compatible avec le devoir du gouvernement prussien. » Il peut donc être du devoir du gouvernement prussien de s'approprier ce qui lui convient sans avoir reçu aucune offense et sans l'ombre d'un droit. En professant de telles maximes, on accuse

la révolution d'avoir détruit la moralité politique! Pour ce qui est de l'occupation de la Silésie, l'auteur fait remarquer avec satisfaction « que cet événement ne portait atteinte un moment à l'ordre légal de l'Europe que pour proclamer ensuite avec un redoublement d'énergie le principe du maintien de la loi et des traités. » Ainsi violer le droit public pour s'emparer d'une proie, et le rétablir bien vite avec énergie pour garantir la sécurité de la spoliation, voilà, il faut l'avouer, un merveilleux exemple de moralité. Sans doute ces sortes de faits ne sont que le tissu de l'histoire elle-même; la politique n'a été que trop souvent le triomphe de la force et de la ruse, et la révolution n'a pas échappé à cette triste loi; mais quel grossier sophisme de lui imputer comme une invention propre l'esprit de conquête, comme si les Charles-Quint, les Frédéric II, les Charles XII, les Pierre le Grand, les Catherine, comme si tous ceux qu'on appelle les grands politiques, eussent obéi jamais à d'autres mobiles qu'à celui de l'avidité, de l'esprit de pillage et de folle ambition! Si un peuple devenu conquérant mérite quelque excuse, ne serait-ce pas plutôt celui qui, provoqué dans ses foyers, refoule l'invasion (1), et qui, entraîné d'ailleurs par une fougue naturelle, enivré par des succès éblouissans, se précipite sur ceux qui ont voulu porter atteinte à son indépendance, étouffer sa liberté?

Quant à l'originalité propre de la révolution, nous avouons, pour notre part, être assez peu sensible à la question de savoir si elle est un point de départ ou une conséquence, un commencement ou un couronnement. Qu'elle soit juste et qu'elle ait raison, c'est la seule chose importante. Plus on démontrera qu'elle se rattache à la révolution américaine, à la révolution d'Angleterre, à celle des Pays-Bas, à la réforme de Luther, plus on prouvera par la même raison que ce n'est pas une révolution arbitraire et *a priori*, née de fausses conceptions et d'utopies abstraites, qu'elle est au contraire, comme tous les grands mouvemens de l'histoire, une résultante de tout ce qui a précédé, plus on réfutera par là le paradoxe de l'école historique, selon laquelle il semble que les préjugés et les priviléges auraient seuls une histoire, tandis que le droit n'en aurait pas!

Tout en rattachant cependant la révolution au mouvement pro-

(1) Il est vrai que l'auteur allemand essaie d'établir 1° que la France n'a pas été provoquée, mais que c'est elle qui a provoqué; 2° qu'elle n'a pas refoulé l'invasion, mais que cette invasion s'est arrêtée elle-même par timidité, désunion et incapacité. Ces assertions ne peuvent être admises que sous bénéfice d'inventaire, vu l'esprit de haine, de sophistique qui anime l'ouvrage et dont nous avons donné les preuves. D'ailleurs un peuple qui se croit attaqué est aussi excusable que celui qui l'est réellement, et, si ses ennemis sont ineptes, ce n'est pas une raison pour qu'il leur pardonne plus volontiers, leur sachant gré de leur ineptie. Ainsi, même dans l'hypothèse fort controversable de M. de Sybel, l'esprit de conquête de la révolution s'explique naturellement par les passions les plus ordinaires du cœur humain.

testant du XVIe siècle, il faut aussi savoir l'en distinguer. La révolution est issue de la philosophie française du XVIIIe siècle, laquelle est tout autre chose que la réforme protestante. Celle-ci a pu arriver à l'idée de la liberté et de l'égalité, mais elle n'en est pas partie. La rédemption par le Christ, tel est son principe fondamental : les droits de l'homme, tel est le principe de la philosophie du XVIIIe siècle et de la révolution. C'est bien en effet par le développement du principe protestant que l'on est arrivé à cette conséquence; toutefois la conséquence est bien éloignée du principe, et elle a un tout autre caractère. Or ce principe des droits de l'homme, c'est le XVIIIe siècle qui l'a formulé, et c'est la révolution qui s'est fait fort de l'appliquer dans l'intérêt du genre humain. De là un caractère de généralité qui a frappé tous les observateurs, et a fait de cette grande période une crise pour l'humanité en général, toutes les autres révolutions protestantes étant plutôt des révolutions locales. Celle d'Amérique seule a déjà un caractère plus général et plus abstrait : cela tient aux mêmes causes que pour la révolution française; elle a également, aussi bien que celle-ci, reçu l'empreinte de l'esprit du XVIIIe siècle, et il ne faut pas d'ailleurs les séparer l'une de l'autre, la France étant pour moitié dans le succès de la révolution américaine.

M. de Sybel ne serait pas de son temps, s'il ne considérait comme une conséquence fatale et logique de la révolution l'établissement du « césarisme, » c'est-à-dire du système qui reconnaît, dit-il, l'égalité des droits pour tous, et ouvre à tous la carrière du service de l'état, mais qui entraîne à sa suite « les prohibitions commerciales, la servitude de la presse et de l'enseignement et l'oppression de l'église. » Ce sont là des assertions vagues, et même, sur certains points, contraires aux faits, car il se trouve précisément que c'est le césarisme qui a essayé d'introduire en France la liberté commerciale. Quant à l'oppression de l'église, on ne sait trop à quels actes l'auteur veut faire allusion. Le point le plus faible de ce réquisitoire, c'est de prendre un accident pour une loi. Ce qui paraît bien le propre de la révolution, c'est d'avoir été jusqu'ici impropre à fonder un gouvernement, et on ne peut la justifier sur ce fait; cependant le césarisme n'en est pas plus la conséquence nécessaire que la monarchie constitutionnelle ou la république. L'avenir résoudra cette question, et partir d'un fait accidentel pour le transformer en loi absolue est un procédé peu scientifique. Enfin M. de Sybel, ainsi que tous les écrivains du même temps, reproche à la France d'avoir ignoré le principe du *self-government*, d'avoir exagéré la centralisation, comme si la Prusse était un modèle de self-government, et comme si elle avait peu de goût pour la centralisation !

En résumé, la critique française et la critique allemande, par des motifs différens, aboutissent à la même conséquence, à savoir que la révolution a péché par deux grands vices, le culte de la force, l'exagération de l'idée de l'état. Tandis que l'une impute ces deux maux à la révolution, comme si elle les eût créés, l'autre plus profonde en trouve l'origine dans l'histoire. Cette phase de la critique française, représentée par Tocqueville, va être bientôt dépassée en France même par une autre critique plus sévère et plus hardie.

III. — LES DERNIERS CRITIQUES. — MM. E. RENAN ET COURCELLE-SENEUIL.

De tous les écrivains remarquables qui dans notre siècle ont remué les esprits, il n'en est pas un qui n'ait tenu à honneur de s'expliquer sur la révolution. M. Cousin, dans son introduction aux *Fragmens politiques*, M. Guizot, dans ses *Mélanges politiques*, M. de Rémusat, dans sa *Politique libérale*, d'un souffle si noble et si généreux, Mme G. Sand, dans ses romans et dans mille pages éparses, tous ont émis des jugemens intéressans, dignes d'être recueillis, sur les principes, les causes, les effets, les lacunes de la révolution; mais ces vues rentreraient toutes plus ou moins dans les cadres déjà signalés; nous devons nous borner dans ce travail rapide à ce qui paraît être une phase précise et nouvelle de la philosophie de la révolution. Or, ce caractère, nous croyons le trouver dans les quelques pages éparses que M. Ernest Renan a consacrées, selon l'occasion, à ce grand sujet. On voudrait qu'il les eût condensées et développées dans un ouvrage; mais telles qu'elles sont, et même dans leur état de dispersion, elles constituent une manière de penser particulière et très arrêtée, qui est véritablement, selon l'expression hégélienne, un moment de l'idée de la révolution. Avons-nous besoin de dire que tout ce qui sort de cette plume a une souplesse, une grâce de formes qui rendent tout spécieux, et qui, malgré la rébellion d'un froid jugement, captivent et subjuguent le lecteur?

Jusqu'ici nous avions rencontré bien des amis, bien des ennemis de la révolution, amis de toutes nuances, ennemis de tous degrés, mais en général tous les ennemis venaient d'un certain camp, tous les amis de l'autre. En général, du côté de la foi orthodoxe, étaient les adversaires, du côté de la libre pensée les adhérens. Si l'on avait vu des croyans passer à la cause de la révolution, on n'avait guère vu d'incrédules qui lui fussent contraires. Ici, c'est un libre penseur qui se range parmi les ennemis déclarés, ou tout au moins parmi les censeurs très sévères de la révolution : c'est l'un des maîtres de la critique qui défend la foi monarchique et aristocratique contre les préventions des démocrates, c'est l'auteur de la

Vie de Jésus qui donne la main à l'auteur du *Pape*. De là l'originalité piquante et en même temps la faiblesse des vues politiques de M. Renan.

Il paraît du reste avoir passé par plusieurs phases d'opinion à l'égard de la révolution française. Lui-même nous apprend qu'il en a subi d'abord comme tout le monde le prestige, et qu'elle l'avait subjugué par son air de fierté et de grandeur; toutefois une étude plus attentive le conduisit à une plus grande sévérité. Cette seconde phase d'opinion place M. Renan à peu près dans la même nuance d'opinion que M. de Tocqueville, et que tout le parti libéral du second empire : il y mêlait seulement quelque chose de l'école historique, et comme c'était la mode alors, d'un peu de germanisme. Il reprochait à la France d'avoir sacrifié « l'élément germanique à l'élément gaulois, » c'est-à-dire la liberté à l'égalité, ou le principe individualiste au principe de l'état. Telle paraît être l'opinion de M. Renan dans ses premiers travaux (1). Il n'y avait rien dans ces critiques qu'un ami sincère de la révolution ne pût accepter, et de tous côtés, par des chemins différens, les esprits libéraux tendaient à se réunir dans cette opinion moyenne, à la fois contraire au socialisme et au césarisme, ces deux écueils de l'esprit révolutionnaire.

Bientôt nous voyons apparaître dans les écrits de M. Renan un point de vue nouveau tout différent du précédent. Ce n'est plus seulement le sacrifice de l'individu à l'état, de la liberté à l'égalité, qui est l'objet de ses critiques, c'est le principe d'égalité lui-même. La démocratie n'est plus, comme le pensait Tocqueville, un état sage et juste, d'ailleurs nécessaire, qu'il faut corriger, surveiller, perfectionner. La passion de l'égalité est une passion grossière qu'engendre la pauvreté des vues; l'aristocratie devient un idéal devant lequel notre pauvre société d'aujourd'hui paraît plate et vulgaire, en même temps que dévorée des plus basses passions. L'erreur de la démocratie est de ne pas comprendre que la société est « une hiérarchie; » c'est un vaste organisme où des classes entières doivent vivre « de la gloire et des jouissances des autres. » Le paysan de l'ancien régime « travaille pour les nobles, » et les aime pour cela; il jouit « de la haute existence que d'autres mènent avec ses sueurs. » Tandis que la jalousie démocratique ne sait pas voir les beautés du régime féodal et aristocratique, la philosophie « revêche et superficielle » de cette école n'a jamais rien compris au rôle de la royauté. Cette royauté française fut plus qu'une royauté, elle fut

(1) Voyez *Essais de morale et de critique*, 1869, les chapitres sur M. Guizot et M. de Sacy.

« un sacerdoce. » Pour elle, la France avait créé « un nouveau sacrement. » Ce roi sacré « faisait des miracles. » Cette religion de Reims fut la religion de Jeanne d'Arc : elle en vécut, elle en mourut. « Légende incomparable, fable sainte ! » En face de ce tableau enchanteur du passé, la société nouvelle fait triste figure : c'est « un régiment matérialiste où la discipline tient lieu de vertu. » Le peuple sorti de la révolution est « un peuple rogue et mal élevé. » Le principe de toutes nos lois est « la jalousie. » Dans la fausse philosophie démocratique, la vertu n'est que « l'âpre revendication du droit, » et la race la plus vertueuse est « celle qui fait le plus de révolutions. » Il y a encore des races vertueuses dans le monde, mais ce ne sont point les races démocratiques, ce sont des races féodales, les Lithuaniens, les Poméraniens, comprenant encore le devoir « comme Kant, » ce dont il est permis de douter (1).

On ne peut nier ce qu'il y a d'ingénieux et de profond dans ces observations critiques. Si, comme le dit Aristote, lorsqu'on veut redresser un bâton courbé, il faut le courber en sens contraire, on peut croire que ces avertissemens amers à l'endroit de la démocratie et de ses vices sont d'une grande opportunité; cependant c'est à la condition que ces critiques ne soient prises que comme des avertissemens, et non comme des vérités absolues, car alors elles ne serviraient plus à rien. Dire que la société féodale est supérieure à la société de la révolution n'est qu'une vérité spéculative, intéressante pour le philosophe et pour l'historien; ce n'est pas une vérité politique, car la politique n'a rapport qu'à l'action et à la possibilité. Il peut être légitime de rendre à la royauté et à l'aristocratie un juste hommage; mais cette peinture rétrospective d'un passé à jamais détruit ne peut en rien nous servir à corriger les maux du temps présent. Le huitième sacrement a perdu sa vertu; le roi ne fait plus de miracles. Disons plus, depuis longtemps la royauté n'en faisait plus lorsqu'elle a succombé. Hélas! à la légende de Reims avait succédé la légende du Parc-aux-Cerfs. La nation est-elle si coupable d'avoir cessé de croire?

Le tableau que fait M. Renan de l'ancien régime peut être vrai idéalement. On partage volontiers l'admiration qu'il inspire; toutefois, si l'on veut être conséquent avec soi-même, on ne peut sérieusement proposer ce régime comme un modèle, sans admettre en même temps le principe sur lequel il reposait : le principe religieux. De là un argument *ad hominem* auquel le spirituel critique ne saurait échapper. Admettons théoriquement qu'une société fondée sur

(1) Kant est précisément un des philosophes qui ont le plus contribué à représenter la vertu « comme une âpre revendication du droit, » et qui ont le plus combattu la soumission de l'homme à l'homme. Rien de plus démocratique que la morale de Kant, et l'influence de Jean-Jacques Rousseau sur cette morale est manifeste.

la hiérarchie et sur les priviléges vaut mieux qu'une société livrée à la poursuite brutale de l'égalité; qui ne voit que l'un des piliers de cette société hiérarchique était la foi? Qui ne voit que l'inégalité n'est supportable aux hommes que quand elle vient de Dieu? Et comment se figurer qu'un homme qui ne croit plus à l'église continuera de croire à son seigneur et à son roi? Rendez-nous la sainte ignorance du moyen âge, et nous aimerons encore nos seigneurs (en supposant qu'on les aimât tant), nous aimerons nos rois, nos prêtres, nos églises, nos reliques. Pour retrouver ce temps d'innocence, il faudrait que l'esprit d'examen consentît à disparaître et rendît les armes à toutes les vieilles autorités. La critique peut-elle nous demander de croire encore à la sainte légende de Reims lorsqu'elle nous dépouille de la légende de Jésus? On ne doit point, dans la société nouvelle, prendre et rejeter ce qui convient, au gré de ses goûts personnels, prendre le principe de la liberté de la pensée et de la science, et rejeter le principe de l'indépendance personnelle. Tout cela forme une société une, qui n'a pas encore trouvé son assiette, mais qui n'a plus rien de commun avec celle du moyen âge. La politique consiste à voir les choses comme elles sont, et non comme on voudrait qu'elles fussent. L'utopie du passé est aussi dangereuse peut-être que l'utopie de l'avenir.

C'est d'ailleurs un procédé trop facile de prendre le bien d'un côté, de l'autre le mal, d'idéaliser l'un et d'exagérer l'autre. Ce n'est pas ainsi que l'histoire rigoureuse doit procéder, et c'est confondre la politique avec l'esthétique et la poésie. Il faut comparer chaque société avec ses biens et ses maux, sans exagérer par l'imagination ni les uns ni les autres : or ce travail fait avec soin donnerait peut-être des résultats bien différens de ceux que proclame notre brillant critique. Sur un point essentiel, on peut dire que la lumière est faite : c'est la question du bien-être. On reconnaît au moins sur ce point la supériorité de la société nouvelle; toutefois on en parle avec quelque dédain, comme d'une chose de peu d'importance en comparaison des beautés morales et poétiques du régime aristocratique. Cependant, lorsque nous lisons dans Vauban que le dixième de la population était réduit à la mendicité, il faut reconnaître qu'il y avait quelques ombres à ces beaux tableaux. Encore une fois, la politique n'est pas l'esthétique. Elle n'a pas le droit de traiter de haut le bien-être des hommes, et il est permis de dire que le vrai critérium d'une société bien constituée est précisément ce bien-être si méprisé. Une société riche est une société qui travaille; une société qui travaille n'a pas de mauvaises mœurs, quoi qu'on puisse en dire sur les fausses apparences que présentent les grandes villes. Une société qui a des mœurs a de bons soldats, et avec de l'instruction elle aura de bons citoyens. Telle est la série

de faits qui permet de conjecturer que, malgré les crises les plus douloureuses, une telle société a en elle-même les moyens de salut, sans aller se reprendre à des institutions épuisées, qui ont perdu toute leur vertu. Que si cependant cette société avait en soi un principe de corruption véritablement incurable, on se demande si ce principe ne lui a pas été transmis par le passé, et si la révolution, au lieu d'en être la cause, n'en serait pas uniquement le remède impuissant.

Dans un autre de ses écrits (1) M. Renan a résumé en quelques aphorismes hardis et cruels le procès de la révolution française. On peut regretter que ces critiques si vives ne soient pas accompagnées de preuves suffisantes. La révolution, dit-il, a été une tentative infiniment honorable; mais ce n'est là qu'une politesse faite au peuple français, car il ajoute aussitôt que c'est « une expérience manquée. » Pourquoi manquée? Expliquez-vous. Au contraire rien n'a mieux réussi que les réformes sociales de la révolution; elles ont traversé tous les régimes, et il n'est pas besoin d'être un grand prophète pour prédire qu'elles résisteront à tous les assauts. Une expérience aussi solide et aussi durable n'est pas une expérience manquée. Le code de la révolution semble avoir été fait, selon M. Renan, pour quelqu'un qui naîtrait « enfant trouvé, et mourrait célibataire. » A quel article du code s'applique cette critique? S'agit-il de l'égalité des partages? Cette égalité suppose précisément un père qui n'est pas célibataire, et des enfans qui ne sont pas enfans trouvés. On ne s'explique pas davantage un code qui rend tout « viager, » comme si le code civil eût aboli l'héritage, « où les enfans sont un inconvénient pour le père, » comme si, dans l'ancien régime, les filles des familles nobles n'étaient pas un grand inconvénient, puisqu'on en faisait des religieuses malgré elles, et comme si les cadets aussi ne fussent pas un inconvénient, qui n'avait de compensation que dans les faveurs du roi. Le code de la révolution est encore un code « où l'homme avisé est l'égoïste qui s'arrange pour avoir le moins de devoirs possible; » hélas! il en a été ainsi de tous les temps, et l'on ne voit pas en quoi les priviléges, en permettant plus de jouissances à l'homme avisé, auraient pour résultat de le rendre moins égoïste!

Nous ne pensons pas nous tromper en supposant que M. Renan, sans renier ces critiques, serait plus disposé aujourd'hui à relever les grands aspects de la révolution qu'à en accuser les erreurs. Désabusé, il nous l'apprend, dans quelques-unes de ses illusions germaniques, fort étonné, paraît-il, que les soldats allemands eussent des passions grossières et brutales « comme les soudards de

(1) *Questions contemporaines*, préface.

tous les temps, » il ne serait peut-être pas aussi prompt qu'autrefois à sacrifier « l'élément gaulois à l'élément germanique. » Avec la sagacité si rare qui le caractérise, il comprend aussi que ce n'est pas le moment d'affaiblir aucune des forces vives du pays, et l'une de ces forces est la croyance en la vérité de la révolution, croyance qui n'implique nullement l'aveuglement sur ses erreurs. Tel nous paraît être l'esprit des dernières pages écrites par M. Renan, et qui sont au nombre des plus nobles (1) et des plus belles qu'il ait écrites. Il y revendique contre l'Allemagne l'originalité du génie français : « L'Allemagne, dit-il, ne fait pas de choses désintéressées pour le reste du monde. Très noble sans doute est le libéralisme allemand se proposant pour objet moins l'égalité des classes que la culture et l'élévation de la nature humaine en général; mais les droits de l'homme sont bien aussi quelque chose. Or c'est notre XVIIIe siècle et notre révolution qui les ont fondés. » On le voit, ici l'éminent critique relève l'idée de la révolution précisément dans ce qu'elle a de plus philosophique, de plus général, de plus humain; il la relève dans ce que l'école historique a le plus attaqué, les droits de l'homme. Là en effet est la pierre angulaire de la révolution, et c'est sur cette pierre que l'humanité future bâtira son église. Construisons le temple, si nous le pouvons, sans ébranler la pierre.

Un autre critique a été plus loin encore que M. Renan dans ses sévérités contre la révolution. Les brillans travaux de M. Montégut sont trop récens et trop présens encore à l'esprit du lecteur pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Il ne se contente pas de proclamer « la banqueroute » de la révolution, mais il la déclare « irrévocable. » Il est peut-être bien dangereux de prononcer de telles paroles. Nous ne savons si la banqueroute de la révolution est irrévocable; mais ce qui est certainement irrévocable, c'est la révolution elle-même. Hors de là, c'est l'abîme. Il n'y a que trois types de société possibles : la société de l'ancien régime, celle de la révolution, celle du socialisme. La première a péri sans retour; si la seconde a fait banqueroute, il ne reste que la troisième. C'est ainsi que, pour guérir un mal, on nous y précipite de plus en plus.

Dans un autre ordre d'idées, l'auteur d'un écrit récent sur *l'héritage de la révolution* (2), M. Courcelle-Seneul, signale à son tour « l'avortement » de la révolution; mais d'abord il ne croit pas cet avortement irrévocable, et de plus il n'entend pas par là que la révolution aurait été un fruit malsain, mal venu, mal conçu; au con-

(1) *La Réforme intellectuelle et morale*, préface, Paris 1872.
(2) Paris 1872.

traire ce fruit, bon en lui-même, aurait été, suivant lui, vicié et mutilé par de faux médecins et de coupables charlatans, en d'autres termes par de mauvais gouvernemens. Il proteste, comme Tocqueville et tous les écrivains de l'école libérale, contre les tendances autoritaires et centralisatrices de notre société; mais au lieu de rapporter ces tendances, comme on le fait d'ordinaire, à la révolution elle-même, il affirme que c'est contre cela même qu'elle a été faite. C'est l'ancien régime qui seul est coupable, et, si nous sommes encore sous le règne d'un despotisme administratif, fiscal, universitaire, clérical, militaire, en un mot « du mandarinisme, » c'est que l'édifice détruit par la révolution a été en grande partie reconstruit par l'empire et par tous les gouvernemens ultérieurs, le parti républicain lui-même n'ayant pas été moins empressé que les autres à utiliser cette grande machine à son profit.

Ces vues mériteraient d'être démontrées historiquement et appuyées sur des preuves plus nombreuses et plus précises; c'est ce que ne fait pas l'auteur, son but étant plutôt de proposer un plan de reconstruction politique que de nous donner une explication historique ou philosophique de la révolution. De sérieuses objections peuvent lui être adressées; sans doute c'est très faussement que l'on a quelquefois fait valoir en faveur du césarisme une prétendue indifférence de la révolution pour la liberté, et que l'on a systématiquement réduit le but de 89 à l'égalité des conditions sous un gouvernement fort. L'auteur a raison de protester en faveur des principes de la révolution contre ceux qui veulent les accaparer au profit d'une dictature quelconque; mais est-il bien vrai que la révolution elle-même soit aussi innocente qu'il le dit des excès autoritaires qu'il reproche à la société? Que la dictature de 93 s'explique plus ou moins par les nécessités de la guerre, toujours est-il que dès ses premiers pas la révolution s'est trouvée engagée dans les voies de la tyrannie. Cette dictature n'était pas seulement militaire, elle était encore politique et même sacerdotale, puisqu'elle allait jusqu'à imposer de force la vertu. On ne saurait donc disculper la révolution d'avoir frayé les voies au pouvoir militaire et de lui avoir préparé les moyens de la paralyser et de l'asservir.

On peut se demander également si le libéralisme radical de l'auteur n'est pas lui-même empreint de cet esprit de spéculation *a priori* qui est l'excès de l'esprit français. On ne saurait trop réagir contre l'esprit de routine, de bureaucratie et de mandarinisme; nous lui accorderons sur ce point la vérité de ces critiques, quoiqu'elles fussent peut-être plus efficaces si elles étaient exprimées avec plus de modération. Donnez la plus grande extension possible au principe de l'initiative individuelle, rien de mieux; il restera tou-

jours une certaine force des choses qui fera qu'en France le gouvernement est nécessairement plus puissant qu'ailleurs. Un pays continental est fatalement un pays militaire; nous ne le voyons que trop, hélas! par une cruelle expérience; or un pays militaire est un pays où le pouvoir est fort, car, plus il a de responsabilité, plus il doit avoir de moyens d'action. Ce sont là des conditions fâcheuses d'existence, dont il faut accepter les conséquences en les réduisant au strict nécessaire. La politique abstraite a raison de poser les vrais principes; mais la politique concrète a pour objet de faire concorder ces principes avec les élémens tels quels d'une situation donnée. Nous sortirions d'ailleurs de notre objet, si nous voulions suivre l'auteur dans ses plans de reconstruction sociale et politique, sur lesquels nous ne serions pas toujours d'accord avec lui; nous admettons entièrement sa conclusion, qui est aussi la nôtre, à savoir qu'il ne peut être question de réagir contre la révolution, mais qu'il faut au contraire reprendre son œuvre, la consolider, la continuer en se servant des études faites et des expériences acquises pendant soixante-dix ans.

Ce qu'il faut condamner en effet dans la révolution, ce ne sont pas les principes, ce sont les moyens. Le but était sage et juste; les moyens ont été détestables, et les moyens ont souvent altéré les principes et leur ont communiqué leur propre corruption. Il s'est fait alors une confusion dans l'esprit des hommes, le mot de révolution ayant signifié à la fois le but et les moyens. Il faut savoir à la fois admirer le but qui est bon, réprouver les moyens qui sont mauvais. C'est ainsi qu'il faut être fidèle à l'esprit de la révolution, tout en répudiant l'esprit révolutionnaire.

Tout le procès de la révolution peut se ramener à cette antinomie. La révolution a voulu atteindre le droit et n'a su employer que la force, de sorte qu'en même temps qu'elle cherchait à établir la justice, elle la violait, et que les partis exagérés qui prétendaient la représenter dans sa pureté ont fini par confondre la justice avec la force, et appeler liberté un appétit insatiable de tyrannie. La force est sans doute l'auxiliaire de la justice, et un instrument nécessaire des choses humaines; une société régulière ne peut s'en passer. De plus, lorsque le droit est par trop violé ici-bas par les pouvoirs légaux, quel autre moyen de le redresser que la force? L'Amérique, l'Angleterre, la Hollande nous en ont donné l'exemple; mais la force ne peut être admise que comme moyen de résistance à l'oppression, et non comme moyen d'oppression. De plus, l'emploi de la force ne doit être que rare et exceptionnel, il ne doit pas dégénérer en habitude. Tel est le double vice de notre révolution, que la force, au lieu d'y avoir été seulement un moyen de résistance, y est de-

venue un instrument de despotisme, et qu'au lieu de servir pendant un temps de crise et par exception, elle s'y est transformée en une habitude. Sans doute, on s'explique facilement ce vice dans un pays de monarchie absolue, où a toujours manqué tout élément de liberté pratique, et qui n'a été libre que par l'esprit. Quelles que soient les causes du mal, il n'en est pas moins devenu constitutionnel. L'appel à la force et le gouvernement par la force est le *credo* des partis révolutionnaires, et les autres partis leur ont trop souvent emprunté les articles de ce *credo*. Aujourd'hui il faut renoncer à tout jamais à ces tristes traditions. Ne parlons plus du passé : chacun pourra trouver de bonnes raisons pour condamner ou justifier tel ou tel événement. Acceptons-les, sans les juger, comme irrévocables et comme ayant amené l'état actuel, c'est-à-dire la reprise de possession de la souveraineté par le souverain. Quoi qu'on puisse dire de telle ou telle politique, le fait éclatant, c'est que maintenant la France s'appartient à elle-même et qu'elle n'est entre les mains d'aucun parti. Ici commence une nouvelle ère de notre histoire. Nul ne peut dire ce qu'elle sera, toutefois il est permis de dire ce qu'elle doit être. Elle doit être, elle peut être une ère de droit, et non le triomphe de la force ; elle doit être non la surprise du pouvoir par quelques-uns, mais le libre usage de la souveraineté entre les mains de tous. Le premier qui recommencera à rentrer dans le cercle infernal sera traître envers la patrie.

On prétend que toutes les expériences politiques ont été faites en France. Non, elles ne l'ont pas été. Il en est une qui reste à faire et qui est décisive, c'est celle du gouvernement du pays par lui-même. Jusqu'ici ce sont les partis qui se sont emparés du pays ; il faut aujourd'hui que ce soit lui qui se serve des partis, et qu'il les subordonne à lui-même. Nul parti, pas plus les conservateurs que les démocrates, n'a un droit absolu au gouvernement du pays. Les uns se croient ce droit parce qu'ils représentent à leurs propres yeux les principes de l'ordre ; les autres se croient le même droit, parce qu'ils se figurent représenter exclusivement le progrès, l'avenir, la justice. Les uns et les autres se trompent ; ils doivent leurs services au pays, mais ils n'ont aucune autorité sur lui : c'est lui qui est le seul juge. Le jour où ils accepteront sincèrement et définitivement l'autorité de ce juge suprême, l'esprit révolutionnaire sera vaincu, et la cause de la révolution sera gagnée.

PAUL JANET.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED